

Alessandro Mariano Rodrigues

O
Kayapó
(Mëtyktire)
e o fogo:

Narrativas e práticas
observadas no tempo
e no espaço

Atena
Editora
Ano 2022

Alessandro Mariano Rodrigues

O
Kayapó

(Mëtyktire)

e o fogo:

Narrativas e práticas
observadas no tempo
e no espaço

Atena
Editora
Ano 2022

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Bruno Oliveira

Camila Alves de Cremo

Luiza Alves Batista

Natália Sandrini de Azevedo

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2022 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2022 Os autores

Copyright da edição © 2022 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição Creative Commons. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo do texto e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva do autor, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos ao autor, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial**Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa



Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
Prof^ª Dr^ª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof^ª Dr^ª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof^ª Dr^ª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Prof^ª Dr^ª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná
Prof^ª Dr^ª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof^ª Dr^ª Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
Prof^ª Dr^ª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof^ª Dr^ª Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Prof^ª Dr^ª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
Prof^ª Dr^ª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof^ª Dr^ª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof^ª Dr^ª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof^ª Dr^ª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins



O Kayapó (Mëtyktire) e o fogo: narrativas e práticas observadas no tempo e no espaço

Diagramação: Luiza Alves Batista
Correção: Mariane Aparecida Freitas
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: O autor
Autor: Alessandro Mariano Rodrigues

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R696 Rodrigues, Alessandro Mariano
O Kayapó (Mëtyktire) e o fogo: narrativas e práticas observadas no tempo e no espaço / Alessandro Mariano Rodrigues. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2022.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-258-0339-5

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.395221609>

1. Índios Kayapó. I. Rodrigues, Alessandro Mariano. II. Título.

CDD 980.41

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br



Atena
Editora
Ano 2022

DECLARAÇÃO DO AUTOR

O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao conteúdo publicado; 2. Declara que participou ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certifica que o texto publicado está completamente isento de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.



DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.



DEDICATÓRIA

Para Michelle, Lorenza e Donatella.

AGRADECIMENTOS

Ao Métyktire, pela acolhida e inspiração. Aos meus orientadores, pela confiança e direção.

A organização é a maravilha do mundo físico. Como se explica que de uma deflagração incandescente, como se explica que de um mingau de fótons, elétrons, prótons, nêutrons possam se organizar pelo menos 10^{73} átomos, que milhões de bilhões de sóis pululam nas 500 milhões de galáxias inventariadas (e que para além de dois ou três bilhões de anos-luz, não se ouça mais grande coisa)? Como do fogo puderam surgir estes bilhões de máquinas a fogo? E, claro: como surgiu a vida.

(Edgar Morin, 2008).

SUMÁRIO

RESUMO	1
ABSTRACT	2
INTRODUÇÃO	3
DE PRESA INDEFESA A PREDADOR DESCOMEDIDO	4
LEGISLAÇÃO E CONFLITOS DE COMPETÊNCIA	9
MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO RURAL	16
PARTE I: ALEGORIA DA CAVERNA	20
ALEGORIA DA CASERNA	22
DA <i>DOXA</i> À <i>EPISTEME</i> , DAS TREVAS À LUZ	26
PARTE II: O MÊBÊNGÔKRE (MÊTYKTIRE) DO BRASIL CENTRAL	41
O BURACO NO CÉU.....	42
A ÁRVORE DO MILHO.....	48
O GAVIÃO GIGANTE	60
PARTE III: DO MITO À AÇÃO SOCIOAMBIENTAL	70
O SOL E A LUA.....	71
O FOGO DA ONÇA	86
A MULHER-ESTRELA.....	147
BEPKOROROTI.....	167
CONCLUSÃO	176
REFERÊNCIAS	180
SOBRE O AUTOR	185

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar se as narrativas mētyktire sobre a origem e o uso do fogo incidem sobre as práticas de manejo e de intervenção socioambiental desse subgrupo Kayapó, quer no cotidiano da Terra Indígena Capoto/Jarina quer no seu entorno, próximo ou distante. A pesquisa etnográfica desenvolveu-se através do método dialético, conduzido, ora pela antropologia "interpretativista" de Clifford Geertz, definida como um esforço intelectual para a elaboração de uma "descrição densa", por menorizada, "microscópica", que busca desvendar, com riquezas de detalhes, as diversas "teias de significados" de uma determinada cultura, compreendendo experiências individuais que podem ser cientificamente generalizadas na forma de relações simbólicas de ordem cultural, ora pela antropologia "estrutural histórica" de Marshall Sahlins, definida como um ordenamento cultural da história de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os "esquemas de significação das coisas", sendo seu contrário também verdadeiro: "esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática". A síntese desses contrários desdobra-se em ações criativas dos sujeitos envolvidos, fazendo da estrutura um "objeto histórico". Com efeito, constatou-se o esperado em mais de uma oportunidade, evidenciando a relação entre estrutura convencional, estrutura de conjuntura e evento, não somente no cotidiano da aldeia Piaracú, lócus de observação escolhido, mas também durante incursões pela defesa do território – e do planeta, aqui compreendida por Enrique Leff como "saber ambiental".

PALAVRAS-CHAVE: Kayapó, Fogo, Evento.

ABSTRACT

The present work has as objective investigate if the mētyktire narratives of the fire origin and use affect focus on the management practices and social and environmental intervention of this Kayapó subgroup, either in the daily life of the Capoto/Jarina Indigenous Land or in its surroundings, near or distant. The ethnographic research developed through the dialectical method, conducted, sometimes by Clifford Geertz's "interpretativist" anthropology, defined as an intellectual effort to elaborate a "dense description", detailed, microscopic, which seeks to unravel, with riches of detail, the various "webs of meanings" of a given Culture, comprising individual experiences that can be scientifically generalized in the form of symbolic relations of cultural order, or by Marshall Sahlins' "structural history" anthropology, defined as a cultural ordering of history in different ways in different societies, according to the "pattern of the signification of things", and its opposite is also true: "Cultural patterns are historically ordered because a greater or lesser extent, the meanings are revalued when realized in practice." The synthesis of these contraries unfolds in the creative actions of the involved subjects, making of the structure a "historical object". In fact, we have seen what was expected in more than one opportunity, evidencing the relation between conventional structure, conjunctural structure and event, not only in the daily life of the village Piaracú, chosen locus of observation, but also during incursions for the defense of the territory - and of the planet, understood by Enrique Leff as "environmental knowledge".

KEYWORDS: Kayapó, Fire, Event.

INTRODUÇÃO

Os Kayapó, por exemplo, acreditam que existe um equilíbrio entre os espíritos dos animais, dos homens e das plantas. Se os homens abusarem dos recursos da floresta, a harmonia será destruída e chegarão doenças para toda a tribo. Para eles, nenhum aspecto da vida tribal é mais importante que o equilíbrio ecológico.

(Darrel Posey, 1984).

DE PRESA INDEFESA A PREDADOR DESCOMEDIDO

Não se sabe exatamente como os seres humanos descobriram o fogo, nem quando isto aconteceu. Evidências arqueológicas sugerem algum momento próximo a dois milhões de anos atrás, ainda no paleolítico inferior.¹ Talvez estivessem observando uma erupção vulcânica, uma árvore sendo atingida por um raio ou uma fonte de gás natural em plena combustão, como a de Antália, no sudoeste da Turquia, que arde sem cessar desde que Homero lhe atribuiu notoriedade em *Ilíada*.² "Talvez alguns jovens afoitos ousassem agarrar a ponta fria de um galho e se provocassem uns aos outros com ele aceso ou com folhas em chamas, mais ou menos como chipanzés jovens brincam de se intimidar uns aos outros com galhos que usam como porretes" (WRANGHAM, 2010, p. 148).



Foto 01: Tempestade de raios e erupção no Monte Sakurajima, no Japão, 2015. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/galeria-fotos/>>. Acesso em: 02 nov. 2016.

Com o tempo, aprenderam os efeitos intimidatórios causados pelo fogo e a prática então acabou sendo aplicada para afugentar seus principais predadores. As chamas, porém,

1. "Nas rochas mais profundas, porém, os registros de nossa humanidade vão diminuindo até por volta de 2 milhões de atrás, quando dão lugar a ancestrais pré-humanos e nos deixam com uma questão que cada cultura responde de uma maneira diferente [...] o que nos tornou humanos? Acredito que o momento de transformação que deu origem ao gênero *Homo*, uma das grandes transições na história da vida, brotou do controle do fogo e do advento de refeições cozidas" (WRANGHAM, 2010, p. 07).

2. Segundo Homero, era nesse lugar que a mítica Quimera, um mostro com cabeça de leão, corpo de bode e o rabo de serpente, iluminava a terra com seu último suspiro.

permaneciam acesas enquanto havia combustível e depois extinguíam-se, deixando-os novamente vulneráveis, na penumbra da noite ou na mais completa escuridão. Mas, aos poucos, à medida que caminhavam, foram percebendo que a áscua não se apagava e, quando paravam, construíam fogueiras com ajuda de folhas secas e pequenos gravetos, obtendo, assim, luz, calor e proteção. E deixando cair, eventualmente, parte do alimento sobre as chamas, consumiam-no logo depois de aquecido, notando, ao mesmo tempo, um menor esforço ao mastigar e uma melhora considerável no sabor.

A deliciosa dieta cozida levou-os a desenvolver tubos digestivos menores, cérebros e corpos maiores e pelos corporais reduzidos; mais corridas; mais caçadas; vidas mais longas; temperamentos mais calmos; e uma nova ênfase na ligação entre fêmeas e machos. A maciez de seus alimentos vegetais cozidos selecionou dentes menores, a proteção que o fogo proporcionava à noite permitiu-lhes dormir no chão e perder sua capacidade galgadora, e as fêmeas provavelmente começaram a cozinhar para os machos, cujo tempo ficou cada vez mais livre para procurar carne e mel. (WRANGHAM, 2010, p. 150).

O cozimento aumentou o valor nutricional da comida e a energia extra provocou mudanças significativas em seus corpos, criando, assim, um organismo inalterado,³ disposto a reagir aos desafios impostos pela natureza, com base no comportamento apr (e) endido. O "superorgânico"⁴ passou a se ver humano e se distanciar do mundo animal através da dicotomia estabelecida entre natureza e cultura e suas categorias empíricas, "como as de cru e cozido, fresco e podre, molhado e queimado etc." (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 19). Mas, se por um lado, o uso do fogo trouxe-lhe benefícios corporais e simbólicos, colocando-o no topo da cadeia alimentar e isolando-o dos demais seres vivos, por outro, o promoveu de presa indefesa a predador descomedido - inclusive de si mesmo. Com efeito, o anjo caído é agora um ser "predestinado".⁵

Não é de hoje que a predação com fogo interfere nos diferentes modos de vida encontrados mundo afora. Indo da queimada prescrita aos incêndios motivados pelo interesse econômico (como estes praticados pela especulação imobiliária nos grandes urbanos e pelo agronegócio no meio rural), o fogo se tornou uma ferramenta multifacetada

3. "A noção de que os seres humanos pré-históricos tinham um 'corpo inalterado' ao mesmo tempo em que inventavam novas maneiras de facilitar suas vidas está fundamentalmente correta. Ocorreram poucas mudanças na anatomia humana desde o tempo do *Homo erectus*, há quase 2 milhões de anos" (WRANGHAM, 2010, p. 14).

4. "Alfred Kroeber (1876-1960), antropólogo americano, em seu artigo 'O superorgânico' mostrou como a cultura atua sobre o homem, ao mesmo tempo em que se preocupou com a discussão de uma série de pontos controvertidos, pois suas explicações contrariam um conjunto de crenças populares. Iniciou, como o título de seu trabalho indica, com a demonstração de que graças à cultura a humanidade distanciou-se do mundo animal" (LARAIA, 2009, p. 36).

5. Max Weber, em "A ética protestante e o espírito do capitalismo", tece a tese de que a essência do capitalismo nascido no Norte da Europa e Estados Unidos está relacionada com a doutrina da predestinação e a vocação para o trabalho, dogmas calvinistas. A doutrina da predestinação afirma que Deus, em sua onisciência, sabe quais homens serão salvos e quais serão condenados, tirando qualquer possibilidade de agência humana quanto a isso. Uma das formas, então, de saber se é um dos predestinados à salvação, seria o sucesso em sua vida terrestre. Isso levou a ascese intramundana, o apego ao trabalho e a valorização do acúmulo de bens e renda, uma vez que a vida ascética coíbe qualquer gasto com as coisas do mundo.

com capacidade de desterrar toda (bio) diversidade (cultural). E aqui no Brasil, desde o início da colonização mercantil, ele tem precedido ações antrópicas de ocupação, exploração territorial e descaminho de riquezas,⁶ e agora, sob a égide positivista da ordem e do progresso (sem o amor), avança em direção às terras indígenas na Amazônia, confinando a sociobiodiversidade em espaços insulares cada vez menores. Infelizmente o preconceito, a apatia política, a resignação social e o descaso de autoridades brasileiras em relação a este fenômeno, enquanto tipo penal qualificado, e ao indígena, enquanto portador do direito de ser o outro, têm gerado graves impactos de ordem (socio) ambiental, cujas consequências podemos abaixo observar:

No caso do Brasil, a principal fonte de emissão de CO₂ é a destruição da vegetação natural, com destaque para o desmatamento na Amazônia e as queimadas no cerrado, englobadas na atividade 'mudança no uso da terra e florestas'. Esta atividade responde por mais de 75% das emissões brasileiras de CO₂, sendo a responsável por colocar o Brasil entre os dez maiores emissores de gases de efeito estufa para a atmosfera. As queimadas constituem, também, um sério problema de saúde pública, por comprometerem severamente a qualidade do ar durante a estação seca em boa parte do Norte e Centro-Oeste do País, com reflexos no número de internações por problemas respiratórios, especialmente de crianças e idosos [...]. As UCs [Unidades de Conservação] e TIs [Terras Indígenas] também sofrem com o problema das queimadas, embora em menor intensidade que as áreas no seu entorno [...]. O fogo em UCs e TIs quase sempre se origina em propriedades rurais fora de seus limites, atingindo, principalmente, as bordas daquelas áreas (IDS/IBGE, 2010, p. 74).⁷

Mais tarde, curiosamente, parte do texto supracitado que fazia referência a classificação dos "dez maiores emissores de gases de efeito estufa para atmosfera" foi suprimida e parte alterada para:

A espacialização dos focos de calor evidencia a sua concentração em algumas regiões do País. A mais extensa e recorrente corresponde ao chamado 'Arco do Desflorestamento e das Queimadas', que abrange o sul e o leste da Amazônia Legal. Nesta região, as queimadas estão associadas ao desflorestamento, sendo corresponsáveis pela destruição de grandes áreas florestais. Além dos danos à biodiversidade, da exposição do solo à ação das intempéries (intensificando processos erosivos) e do comprometimento dos recursos hídricos, há também a geração e a transferência para a atmosfera de grandes quantidades de gases de efeito estufa, especialmente CO₂, e sérios danos à saúde humana. Estima-se que a destruição da vegetação nativa e as queimadas sejam responsáveis por 75% das emissões brasileiras de CO₂

6. Em 1664, a expedição contra os aruaques (ANNAES BERREDO apud HEMMING, 1995, p.591) "culminou no incêndio de trezentas aldeias, além da morte de setecentos homens e quatrocentos cativos". Em 2015, a Terra Indígena Marãiwatsédé foi atingida, mais uma vez, por incêndios criminosos que consumiram, respectivamente, 45 e 47% dos seus territórios. Disponível em: < <http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2015/08/queimadas-consomem-47-de-terra-indigena-em-mt-denunciam-ongs.html>>. Acesso em: 02 nov. 2016.

7. "Indicadores do IBGE mostram um País ecologicamente paradoxal". Disponível em: <<http://sustentabilidade.estadao.com.br/noticias/geral,indicadores-do-ibge-mostram-um-pais-ecologicamente-paradoxal,183955>>. Acesso em: 02 nov. 2016.

para a atmosfera. As queimadas constituem, também, um sério problema de saúde pública, por comprometerem severamente a qualidade do ar durante a estação seca em boa parte do Norte e Centro-Oeste do País, com reflexos no número de internações por problemas respiratórios, especialmente de crianças e idosos, durante o período das queimadas [...]. Mesmo Terras Indígenas - TIs e Unidades de Conservação - UCs também sofrem com o problema das queimadas, embora em menor intensidade que as áreas de seu entorno. O fogo em TIs e UCs quase sempre se origina em propriedades rurais fora de seus limites, atingindo, principalmente, as bordas destas áreas (IDS/IBGE, 2010, p. 74).

Todavia, o que interessa destacar, para efeitos desta pesquisa, é a pressão (piro) antrópica no entorno das Terras Indígenas localizadas no país, mantida, no último parágrafo dos dois textos acima elencados, e reafirmada na edição de 2012. Na publicação "Indicadores de Desenvolvimento Sustentável: Brasil 2015", o parágrafo em tela foi banido, de vez, juntamente com os "Comentários" e a "Análise Geográfica" dos focos de calor passou a ser "determinada" por biomas, fragmentando (ou diluindo) ainda mais o problema. A Revista "Planeta", em sua Edição de número 514, publicada em 22/10/2015, retoma, em tempo, a discussão anterior (re) colocando parte do cenário descartado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE):

Se há um lugar no Brasil que poderia provocar um número elevado de mortes, ele está bem longe das metrópoles. Segundo o Inventário Brasileiro de Emissões de Carbono, 74% dos vapores nocivos vêm das queimadas na Amazônia. Se morasse mais gente ali, a contabilidade mórbida atingiria níveis alarmantes. Somados, os municípios de Alta Floresta e Tangará da Serra, no norte de Mato Grosso, não chegam a 150 mil habitantes. A população pequena não os impede de ser recordistas nacionais em internações e mortes de menores de 5 anos em decorrência de doenças pulmonares, revela um estudo da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). Durante a época das queimadas, a população desse canto do Brasil está exposta a um índice de poluição 17 vezes maior do que o limite civilizado. 'Infelizmente, a questão econômica prevalece sobre a saúde dessas pessoas', resume a pesquisadora Karla Longo, do Centro de Previsão do Tempo do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe). (FRANCO, 2015, p. 24, grifo meu).

"Onde há fumaça há fogo", diz o ditado de autor desconhecido e, pelo visto: desmatamento e doença. De acordo com o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), através do seu portal de monitoramento de queimadas e incêndios, disponível em <http://www.inpe.br/queimadas>, a Amazônia Legal acumulou, na década passada, 1.123.605 focos de calor (65% do total observado no país), sendo 54.249 em Unidades de Conservação (UCs) e 54.073 em Terras Indígenas (TIs). No mesmo período, o desmatamento acumulado foi de 735.373 Km², sendo 25.739 Km² em Áreas Protegidas (APs), ou seja, 3,5% de todo desmatamento ocorrido na região. Do total desmatado em APs, 13.249 Km² foram detectados em UCs e 12.481 Km² em TIs. Excluídas as Áreas de Proteção Ambiental (APAs), a proporção do desmatamento acumulado nas UCs foi

de 1,63% e nas TIs 1,46%. Entretanto, em muitos casos, o desmatamento verificado nas APs ocorreu antes da criação das UCs ou da homologação da TIs, o que pode reduzir os resultados em "aproximadamente um terço do desmatamento acumulado total nestas áreas" (VERÍSSIMO et al., 2011, p. 62).

Os dados acima já são suficientes para contestar o falso mito de "que os índios teriam como tradição o uso abusivo do fogo, tanto na floresta quanto no cerrado" (LEONEL, 2000, p. 232). No entanto, seus números vão além e trazem à tona a triste realidade de um país que, vasculhado de fora para dentro, insiste em desflorestar sua cobertura vegetal e submeter organizações tradicionais de produção e de consumo às solicitações totalitárias do mercado mundial. Sob o rolo compressor da ocidentalização, esta "máquina impessoal, sem alma e, de agora em diante, sem mestre, que colocou à humanidade a seu serviço" (LATOUCHE, 1994, p. 13), cerca de 180 povos indígenas estão sendo coagidos a (con)viver de maneira uniforme e integrar uma espécie de (mono) cultura que busca fazer mais do que modificar seus modos de produção: ela busca destruir o sentido dos sistemas sociais ao qual aqueles modos de vida estão fortemente ligados.

Embora haja no país ratificações de tratados internacionais e garantias constitucionais reconhecendo aos índios "sua organização social, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam" (BRASIL, Constituição, 1988), elas não têm passado de letras mortas diante do etnocentrismo e do descaso interpostos pela União e por suas instituições vocacionalmente burguesas. Estas, ao lado da igreja e da técnica,⁸ buscam a todo custo colonizar o imaginário indígena com a (im) plantação contínua e sistemática de escolas, postos de saúde, rodovias, ferrovias, hidrovias, hidrelétricas, programas sociais para pessoas de baixa renda, ritos e burocracias alienígenas, bases militares e policiais⁹ e, agora, ao melhor estilo do colonizador espanhol, inspirado, por sua vez, no modelo instituído por outro colonizador, a saber, o americano, Brigadas Federais Indígenas (BRIFs-I),¹⁰ em mais uma tentativa de converter o índio em pobre e dele surrupiar a terra, a língua, a religião, deixando-o apenas com a força de trabalho.¹¹

8. "A técnica ser um artigo de fé universal, a consequência concreta e a presença visível da nova divindade: a ciência. Os missionários cristãos contribuíram bastante para difundir este culto secular. Para evangelizar as populações 'selvagens', nada melhor que a demonstração da eficácia da magia do Branco. Onde, graças à técnica, a magia do Branco se torna superior à magia do autóctone, é de bom alvitre se fazer batizar... O sistema branco é percebido como um todo, a visão científica do mundo, a engenharia técnica e o ritual religioso participando do mesmo conjunto. Com o afastamento dos pais brancos, a ciência e a técnica levarão vantagens sobre o dogma no catecismo do mimetismo. Apesar de vermos aí uma ruptura, os não-Occidentais vivenciam, com razão, a continuidade a unidade do Ocidente" (LATOUCHE, 1994, p. 28).

9. STF impõe dezenove condicionantes para demarcação de terras indígenas no país. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=105036>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

10. IBAMA institui brigadas de incêndio florestal no Parque Indígena do Xingu. Disponível em: <<http://www.sonoticias.com.br/noticia/geral/ibama-tera-brigada-indigena-no-parque-do-xingu-em-mato-grosso>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

11. Viveiros de Castro e Débora Danowski em "Diálogos sobre o fim do mundo". Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html>. Acesso em: 05 nov. 2016.

LEGISLAÇÃO E CONFLITOS DE COMPETÊNCIA

Enquanto o Executivo e o Legislativo discutem os novos rumos para a de (s) marcação de terras indígenas no país, dessa vez motivados pelas benesses da mineração em larga escala,¹² queimadas e incêndios florestais ditam o ritmo do desmatamento na Amazônia. Salvo a queima praticada pelo nativo,¹³ dentro de uma lógica cultural (pré-colombiana) de subsistência, reconhecida pelo artigo 231 da Constituição Federal, todas as demais são ilegais. Inclusive a tal "queima controlada" prevista no artigo 38, incisos I, II e III do Código Florestal, lei in (fra) constitucional, hierarquicamente inferior à Carta Magna. A permissão para o emprego do fogo em práticas agropastoris ou florestais, manejo conservacionista ou atividades de pesquisa científica, não se justifica, pois entra em conflito com o dispositivo constitucional fundamentado pelo artigo 23, inciso VI: "É competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios [...] proteger o meio ambiente e combater a poluição em qualquer de suas formas" (BRASIL, Constituição, 1988). Além do mais, causar poluição de qualquer natureza com danos à vida e à saúde humana é crime previsto no artigo 54 da Lei 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, que dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente:

Causar poluição de qualquer natureza em níveis tais que resultem ou possam resultar em danos à saúde humana, ou que provoquem a mortandade de animais ou a destruição significativa da flora: Pena - reclusão, de um a quatro anos, e multa. § 1º. Se o crime é culposo: Pena - detenção, de seis meses a um ano, e multa. § 2º. Se o crime: II - causar poluição atmosférica que provoque a retirada, ainda que momentânea, dos habitantes das áreas afetadas, ou que cause danos diretos à saúde da população: Pena - reclusão, de um a cinco anos (BRASIL, Lei 9.605, 1998).

Além do crime de poluição por queima intencional, provocar incêndio em mata ou floresta é crime contra o meio ambiente e está previsto no artigo 41 da legislação já citada em epígrafe, com pena de reclusão de dois a quatro anos, e multa; e se o crime é culposo, a pena é de detenção de seis meses a um ano, e multa. E quem, de qualquer forma, concorre para a prática dos crimes previstos nesta lei, incide nas penas a estes cominadas, na medida da sua culpabilidade, "bem como o diretor, o administrador, o membro de conselho e de órgão técnico, o auditor, o gerente, o preposto ou mandatário de pessoa jurídica, que, sabendo da conduta criminosa de outrem, deixar de impedir a sua prática, quando podia agir para evitá-la" (BRASIL, 1998, Art. 2º). Mas isso ainda não é tudo: causar incêndio também é crime contra a incolumidade pública, de acordo com o artigo 250 do Código Penal (Decreto-lei nº 2.848, de 07 de setembro de 1940):

12. Dados do Instituto Socioambiental (ISA) referentes à mineração em TIs apontam 104 processos titulados e 4.116 interesses minerários nas diversas fases em que eles se encontram. Disponível em <<https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/publicacoes/mineracao-em-terras-indigenas-na-amazonia-brasileira-2013>>. Acesso em: 09 abr. 2016.

13. "Nosso argumento é que o uso descontrolado do fogo por todos os neobrasílicos, inclusive europeus, mestiços, caboclos, brancos e africanos resulta das *plantations*, que passaram a dominar a agricultura brasileira a partir da colonização, entre elas o algodão, a cana de açúcar, o café e, mais recentemente, a soja" (LEONEL, 2000, p. 232).

Causar incêndio, expondo a perigo a vida, a integridade física ou o patrimônio de outrem: Pena - reclusão, de três a seis anos, e multa. § 1º - As penas aumentam-se de um terço: I - se o crime é cometido com intuito de obter vantagem pecuniária em proveito próprio ou alheio; II - se o incêndio é: [...] h) em lavoura, pastagem, mata ou floresta. § 2º - Se culposo o incêndio, é pena de detenção, de seis meses a dois anos (BRASIL, Decreto-lei 2.848, 1940).

Controlada ou sem controle, autorizada ou não, a queima de biomassa reúne uma coletânea de ilícitos penais que deve ser combatida dentro do "ciclo da persecução criminal e do ciclo de polícia" (LAZZARINI, 1991, p. 41). Cabe ao Estado Democrático de Direito, portanto, garantir a situação de boa ordem através de três pilares fundamentais, a saber: a "segurança pública, a tranquilidade pública e a salubridade pública" (KNAPP, 1980, p. 20). Nessa fase, as pessoas exercem suas atividades dentro da normalidade prevista pelas regras do trato social e são corresponsáveis pela manutenção desse cenário comum; mas, havendo quebra da ordem pública, a restauração passa a ser de responsabilidade exclusiva, ou melhor, quase-exclusiva (salvo o flagrante delito, a legítima defesa e o estado de necessidade), dos órgãos de segurança pública previstos no caput do artigo 144 da Constituição Federal:

A segurança pública, dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, é exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, através dos seguintes órgãos: I - polícia federal; II - polícia rodoviária federal; III - polícia ferroviária federal; IV - polícias civis; V - polícias militares e corpos de bombeiros militares (BRASIL, Constituição, 1988).

O aludido texto constitucional apresenta evidências bastante concretas e irrefutáveis de que a segurança pública somente poderá ser exercida "através" dos órgãos ali denominados. No entanto, testemunha-se, a cada estiagem, inúmeras ocorrências dessa natureza sendo conduzidas à revelia dos órgãos de segurança pública e do ordenamento jurídico brasileiro. Lamentavelmente, o que se tem visto são várias forças irregulares agindo dentro do ciclo de polícia em substituição, obviamente, às polícias e aos corpos de bombeiros, uma série de estruturas paralelas e concorrentes entre si mesmas que se instalaram dentro dos órgãos ambientais (e das defesas civis) e que preferem aterrorizar a população com imagens póstumas de florestas carbonizadas e animais sucumbidos a cumprir à lei propriamente dita.¹⁴

Suas ações desviam preciosos recursos do governo federal e quase nada é aplicado na prevenção. O combate às chamas, quando chega, fica sob a responsabilidade de mão-de-obra temporária que, abandonada à própria sorte, tenta improvisar a situação como pode ou então tirar proveito dela.¹⁵ Com salários bem abaixo da média profissional,

14. Associação dos servidores do IBAMA questiona a criação do Instituto Chico Mendes. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=83361&caixaBusca=N>>. Acesso em: 09 nov. 2016.

15. Brigadista é acusado de causar incêndio criminoso na Chapada Diamantina e rebate versão do bombeiro. Disponível em: <<http://jornaldachapada.com.br/2015/11/26/fogo-na-chapada-brigadista-e-acusado-de-causar-incendio-crimi>>

formação precária e descontinuada e fazendo uso de técnica e equipamento obsoletos, o brigadista passou a ser a melhor resposta encontrada por sucessivos governos (e pela indústria do fogo) para reduzir despesas, mascarar o problema aqui evidenciado e ainda gerar mais divisas a partir de novas frentes de (re) colonização, como as que acontecem na Amazônia Legal. Mesmo que para isso seja necessário burlar a legislação em vigor com interpretações (neo) capitalistas, como essas que tentam a todo custo diferenciar incêndio florestal de queima (da) controlada.

Nesse sentido, guerreiros indígenas passaram a ser assediados com a possibilidade de ganho monetário condicionada à redução do fogo em suas terras, como se fossem de alguma forma responsáveis pela pirotecnia e pelo desmatamento praticados no país. Além de assumirem involuntariamente o estereótipo de piromaniacos e destruidores contumazes da floresta em discussão, e de colocar em situação de conflito diversas categorias de idade dentro de suas comunidades, fragilizando assim cada complexo cultural existente, brigadistas indígenas a serviço do Ministério do Meio Ambiente (MMA) estão sendo retirados de seus múltiplos ambientes para servir, única e exclusivamente, àquele imposto pela racionalidade ocidental, ser explorados de toda e qualquer forma (atuando como massa de manobra em outras terras e cidades, inclusive) e ainda deixar de lado suas próprias tecnologias.¹⁶

noso-e-rebate-versao-de-bombeiro/>. Acesso em: 09 nov. 2016.

16. PREVFOGO forma primeira turma de brigadistas indígenas para atuar na cidade de Tocantinópolis e região. Disponível em: <



Foto 02: Manifestação do povo Guajajara em frente ao MMA, 2015.

Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-protestam-exigindo-fim-do-incendio-gigante-na-terra-indigena-arariboia-ma>>. Acesso em: 09 nov. 2016.

Um grupo de cerca de 15 indígenas protestou em frente ao Ministério do Meio Ambiente (MMA), em Brasília, exigindo ser recebido pela ministra Izabella Teixeira e uma ação efetiva do governo federal para combater o incêndio na Terra Indígena Araribóia, no Sul Maranhão. O grupo foi recebido, na sexta (9/10), por representantes do ministério e do Ibama do lado de fora do prédio. [...] Olímpio Guajajara criticou a recusa do Ibama em aceitar voluntários indígenas para combater o incêndio. 'Disseram que nós não tínhamos treinamento para o combate ao fogo. Já aconteceram vários incêndios lá e fomos nós que combatemos, não foi o Prevfogo [centro especializado do Ibama] que fez esse trabalho lá. Nós fizemos e estamos fazendo papel do Estado lá' [...]. A reunião terminou com uma dança conjunta entre indígenas e representantes do governo. Apesar do clima de tranquilidade do fim do encontro, Sônia Guajajara está apreensiva com a situação. 'A gente volta muito preocupada pela morosidade do Estado, pela inoperância dos órgãos. A gente agradece a atenção, mas não volta muito otimista, porque, se tivesse interesse mesmo do MMA, mandariam uma pessoa ou uma equipe hoje, devido à gravidade da situação', afirmou (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2015).

Brigadas Federais Indígenas (BRIFs-I), Brigadas Federais de Assentamentos (BRIFs-A), Brigadas Federais Especiais (BRIFs-E).¹⁷ Pasmem: nenhuma para o agro

17. IBAMA contrata brigadistas temporários para combater incêndios em Mato Grosso. Disponível em <<https://sonoti>>

(negócio)! Todas cópias grosseiras do modelo castelhano de Brigadas de Refuerzo de Incendios Forestales (BRIFs), criado a partir da experiência adquirida junto ao Serviço Florestal dos Estados Unidos (UFSF) e cuja expertise se sustenta nas premissas da máxima mobilidade, baixo tempo de resposta e máximo profissionalismo, garantidos através de operações helitransportadas e tecnologias sempre de ponta – o que não é o caso por aqui. Vale lembrar ainda que o sistema jurídico (e político) espanhol (e americano) é bem diferente do brasileiro, não podendo, portanto, ser transplantado às escuras, sem o prévio conhecimento da lei, nem ferir direitos difusos, coletivos e individuais homogêneos.

Tais anomalias passaram a ocorrer logo depois que o embrião do Sistema Nacional de Prevenção e Combate aos Incêndios Florestais (PREVFOGO) foi implantado em ventre alheio, um erro crasso que privou o Ministério da Justiça (MJ) e a Secretaria Nacional de Segurança Pública (SENASP) do direito à convivência e do dever de cumprir suas responsabilidades legais. É o que está previsto no artigo 18 do Decreto Federal 2.661, de 08 de julho de 1998, que estranhamente permanece em vigor mesmo depois da promulgação do novo Código Florestal (Lei 12.651, de 25 de maio de 2012), contradizendo assim o seu artigo 40, que determina o estabelecimento imediato de uma nova "Política Nacional de Manejo e Controle de Queimadas, Prevenção e Combate aos Incêndios Florestais":

Fica criado, no âmbito do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, o Sistema Nacional de Prevenção e Combate a Incêndios Florestais - PREVFOGO. Parágrafo único. O PREVFOGO será coordenado pelo IBAMA e terá por finalidade o desenvolvimento de programas, integrados pelos diversos níveis de governo, destinados a ordenar, monitorar, prevenir e combater incêndios florestais, cabendo-lhe, ainda, desenvolver e difundir técnicas de manejo controlado do fogo, capacitar recursos humanos para difusão das respectivas técnicas e para conscientizar a população sobre os riscos do emprego inadequado do fogo (BRASIL, Decreto Federal 2.661, 1998).

Enquanto isso, dentro desse vácuo intencionalmente criado por interesses escusos, Estados como o de Mato Grosso, que atualmente responde por um terço de todo desmatamento provocado na Amazônia Legal,¹⁸ reproduzem e intensificam a entropia causada no sistema de segurança pública através de ações isoladas (e pouco criativas) praticadas por instituições de meio ambiente e de defesa civil, quer do governo federal quer do estadual, onde, cada qual à sua maneira, buscam preencher nichos ecológicos (e políticos) com a formação de milícias ambientais investidas de poder de polícia e a aplicação de sanções administrativas de pouco (ou nenhum) efeito jurídico. De acordo com o coordenador do Instituto Centro de Vida (ICV), Sérgio Guimarães:

cias.com.br/noticia/geral/ibama-contratara-brigadas-temporarias-para-combater-incendios-em-mt >. Acesso em: 10 abr. 2016.

18. Desmatamento por Estados, segundo o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), através do Observatório da Terra (OBT). Disponível em: <<http://www.obt.inpe.br/prodes/index.php>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

99% dos autuados no Estado não pagam suas multas junto aos órgãos fiscalizadores [Ibama e Secretaria Estadual de Meio Ambiente]. Tanto que pelos cálculos do Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia [Imazon] somente 1% de R\$ 324 milhões, valor correspondente a 421 multas emitidas pelos dois órgãos entre 2005 e 2006, foram pagos até o mês de março de 2008. Soma-se a isso, a morosidade. Na Sema, em 2009, o valor total arrecadado com multas, infrações e prestações de serviços como emissão de guias, autorizações, licenças e carteiras de pescador atingiram a cifra de R\$ 31.623,095. Os dados sobre multas aplicadas ainda não foram finalizados. Mas no relatório de 2008 da Superintendência de Fiscalização da mesma secretaria, o total de multas aplicadas durante o ano atingiu a cifra astronômica de R\$ 1.280.834.060, totalizando 5.560 autos de infração. A maioria delas aplicadas em decorrência de queimadas (R\$ 962.902.161,88), seguido da falta de licenciamento (R\$ 66.769.049,90) e do transporte e comercialização ilegal de madeira (R\$ 5.231.785,32). O desmatamento é o último colocado, com R\$ 224.939,32. 'O maior problema é que não são responsabilizados pela multa. Ou seja, não pagam por haver várias instâncias onde se podem recorrer. Mesmo quando as sanções são aplicadas, o infrator não é responsabilizado efetivamente', enfatiza Guimarães.¹⁹

A média nacional também não foge disso:

De cada 100 reais em multas aplicadas pelo Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (Ibama) desde 2011 para quem infringiu regras ambientais, menos de três reais entraram nos caixas do Governo federal. Os dados constam de um relatório do órgão que é entregue ao Tribunal de Contas da União (TCU) anualmente. Entre janeiro 2011 e setembro de 2015, foram aplicados 16,5 bilhões de reais em punições, por exemplo, a empresas que emitiram gases poluidores acima do limite aceitável, petroleiras responsáveis por derramamento de óleo no mar ou madeireiras que desmataram áreas proibidas, entre outros. Desse valor, apenas 494,2 milhões acabaram sendo efetivamente pagos pelas empresas infratoras.²⁰

Ora pois, quais das instituições acima elencadas podemos considerar como sendo de segurança pública ou fazendo parte do ciclo de persecução criminal? Onde estão, neste caso, a autoridade constituída e o devido processo legal? "É o policial [ou bombeiro] militar o homem do primeiro combate ao crime. É ele que faz a chamada repressão imediata, que enfrenta o fato no calor dos acontecimentos, sendo, pois, o posto avançado da Justiça" (LAZZARINI, 1991, p. 38).²¹ Em hipótese alguma, infrações administrativas previstas na Lei 9.605, de 12/02/98, devem substituir o rito processual penal. Sem exceção, todos os crimes envolvendo o uso ilegal do fogo, inclusive os de poluição por queima intencional, são

19. Em Mato Grosso, noventa e nove por cento dos infratores autuados não pagam multas ambientais. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2010/04/27/em-mato-grosso-99-dos-infratores-nao-pagam-multas-ambientais/>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

20. Menos de três por cento das multas ambientais aplicadas no Brasil são pagas. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/19/politica/1447971279_540766.html>. Acesso em: 10 nov. 2016.

21. "O renomado Dalmo de Abreu Dallari já demonstrara preocupação a respeito, ao afirmar: 'O que é razoável, e mesmo necessário em consequência da complexidade adquirida pela vida social é a especialização das organizações policiais e seus setores, sem excluir o auxílio de especialistas não integrantes dos quadros da Polícia, para objetivos determinados, como a investigação científica ou a perícia técnica' (LAZZARINI, 1980, p. 39).

passivos de penas e multas decretadas pelo Poder Judiciário, após intervenção dos órgãos de segurança pública e denúncia do Ministério Público, cumprindo assim o dispositivo constitucional consolidado pelo artigo 5º, inciso LIII, onde assegura que "ninguém será processado nem sentenciado senão pela autoridade competente" (BRASIL, Constituição, 1988).

O Parque Nacional de Chapada dos Guimarães é um dos exemplos dessa interferência ardilosa, ou melhor, dessa autogovernança de nichos território afora. Desde 2008, mantem-se por lá uma brigada de incêndio florestal (de festim) com objetivo de extrapolar a prevenção propriamente dita e cada vez mais realizar o ciclo completo de polícia.²² E todo ano, desde então, é sempre a mesma coisa: chega-se o período de seca, contrata-se novos brigadistas, apresenta-lhes rapidamente o fogo e salve-se quem puder. Se tudo termina bem, não hesitam, partem entusiasmados para a repressão mediata, ou seja, a investigação, em substituição, agora, às polícias civil e federal, e aos ministérios públicos:

A causa do incêndio ainda não foi investigada, mas, de acordo com o chefe do Parque [Nacional de Chapada dos Guimarães], o fogo teve origem humana. "Esse incêndio começou na região de uma estrada, a gente ainda não sabe se foi alguém limpando pasto, ou limpando beira de estrada. Será investigado", afirmou.²³

Contudo, alguém pode estar se perguntando: o que o Corpo de Bombeiros Militar do Estado de Mato Grosso teria a ver com o Parque Nacional de Chapada dos Guimarães? Este não seria de responsabilidade exclusiva da União? Sim, é verdade, mas em parte, já que a nossa organização político-administrativa não contempla Unidades de Conservação nem Terras Indígenas como entes federativos. Conforme o artigo 18 da Constituição Federal somos, na verdade, União, Estados, Distrito Federal e Municípios. Quando o constituinte elencou os órgãos de segurança pública sob os pilares do artigo 144 delegou-lhes atribuições, corresponsabilidades e não feudos, cada qual na sua especialidade, no seu limite funcional, e os cristalizou como sendo um só organismo cujo objetivo comum é a paz social.

Imaginem os corpos de bombeiros não podendo atuar sobre uma rodovia federal, porque lá o ostensivo e repressivo cabe a polícia rodoviária federal! Agora, imaginem um acidente de trânsito com vítima (s) presa (s) às ferragens. Como fica? Quem irá resgatá-la (s)? Quem responderá pela omissão do socorro? A única diferença deste exemplo com a situação ora em discussão é que a Polícia Rodoviária Federal, além de órgão competente

22. Nota sobre os trabalhos realizados pela brigada de incêndio do Parque Nacional de Chapada dos Guimarães. Disponível em: <<http://uc.socioambiental.org/noticia/iniciados-trabalhos-de-prevencao-a-incendios-no-parque-nacional-chapada-dos-guimaraes>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

23. Bombeiros de Mato Grosso atuam para combater incêndio no Parque Nacional de Chapada dos Guimarães. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2010/08/bombeiros-combatem-incendio-na-chapada-dos-guimaraes.html>>.

de segurança pública, não se prende a nenhum tipo de mesquinhez ou vaidade, fazendo-a fechada em seu próprio ciclo. Com efeito, tudo isto fica mais claro quando recorremos, novamente, ao artigo 23 da Constituição Federal: "É competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios: [...] VI - proteger o meio ambiente e combater a poluição em qualquer de suas formas; VII - preservar as florestas, a fauna e a flora" (BRASIL, Constituição Federal, 1998).

MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO RURAL

Os dados supracitados trazem à tona a triste realidade do país que, esculpida pela epistemologia materialista e inspirada na visão mecanicista cartesiana, insiste em não dialogar com a diversidade, desrespeitar direitos humanos e descartar saberes seculares. É nesse campo de pouca solidariedade e profundas demarcações teóricas (todas em oposição à lógica do concreto de Lévi- Strauss) que a pesquisa em epígrafe ora se inscreve. Pretende-se aqui descrever, interpretar e compreender, através do "ponto de vista dos nativos" (GEERTZ, 1997, p. 85-107), o uso do fogo na bacia do Xingu e sua ação simbólica constituída "por um passado inescapável e por um futuro irreduzível" (SAHLINS, 2003, p. 189), e apresentar, por derradeiro, uma outra concepção de meio ambiente e desenvolvimento rural.²⁴ A unidade de análise será a Terra Indígena Capoto/Jarina (figura 1), localizada no extremo norte do Estado de Mato Grosso, onde habita o Mëtyktire,²⁵ subgrupo mëbêngôkre, conhecido vulgarmente como kayapó.

24. "O meio ambiente não é o meio que circunda as espécies e as populações biológicas; é uma categoria sociológica (e não biológica), relativa a uma racionalidade social, configurada por comportamentos, valores e saberes, bem como por novos potenciais produtivos" (LEFF, 2007, p. 160). "... a noção de ambiente supõe sempre um ambientado - i.e. que não existe ambiente em abstrato, no absoluto. Todo ambiente é ambiente de um dado organismo (ou espécie), para quem, ou de quem, o ambiente é ambiente. Deste ponto de vista, um ecossistema é uma abstração relativa, um horizonte teórico dos múltiplos ambientes correspondentes aos diversos sujeitos possíveis, os múltiplos ambientados que coexistem em - na verdade - diferentes ecossistemas em superposição" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 4-5). "Ele [o desenvolvimento rural autêntico] fica à vontade com a diversidade cultural e com a expectativa de que diferentes definições positivas de desenvolvimento irão emergir de diferentes culturas" (LACEY, 1998, p. 201).

25. Os Mëbêngôkre referem a si com "os homens do buraco/lugar d'água" (...). No século XIX estavam divididos em três grandes grupos, os Irã'ãmranh-re (os que passeiam nas planícies), os Goroti Kumrenhtx (os homens do verdadeiro grande grupo) e os Porekry (os homens dos pequenos bambus). Destes, descendem os sete subgrupos atuais: Goroti-re, Kubëkrákëjn, Kôkrajmôrò, Mëkrãgnôti, Kararaó, Xicrín e Mëtyktire.

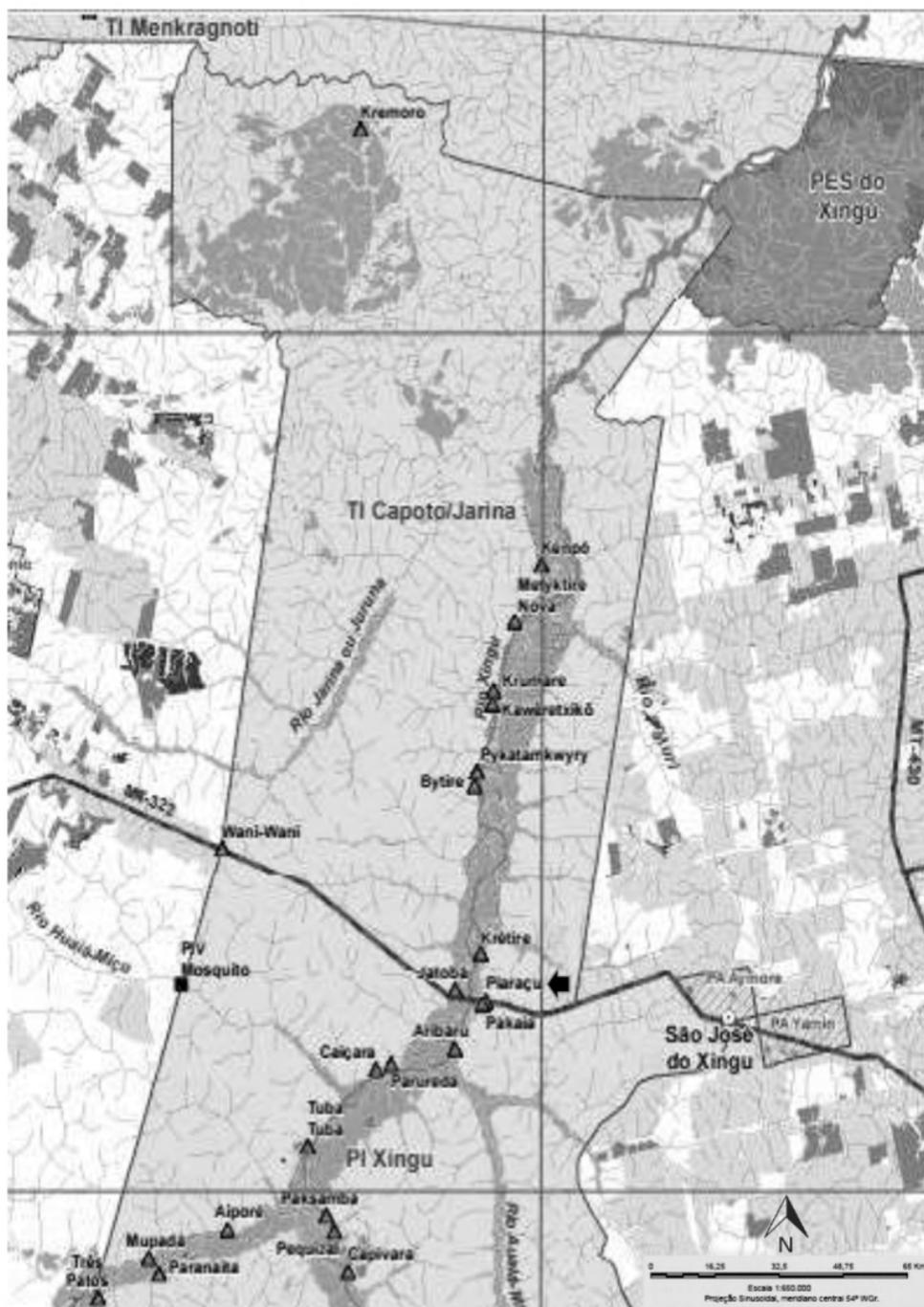


Figura 01: Desmatamento (com o uso do fogo) no entorno da TI Capoto/Jarina. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas>>. Acesso em: 12 dez. 2016.

Caso emblemático da crise socioambiental ora vigente, é a pressão imposta sobre a Terra Indígena Capoto/Jarina, quer pelo descaminho contínuo e sistematizado de madeira quer pela pecuária extensiva e a monocultura de grãos praticados no seu entorno. Durante a última década, em comparação com os dados já apresentados no início deste capítulo, o território Mëtyktire acumulou apenas 389 focos de calor, segundo o mesmo instituto de pesquisas espaciais, enquanto municípios contíguos como Peixoto de Azevedo, São José do Xingu e Santa Cruz do Xingu, em Mato Grosso, acumulavam 11.976. Com efeito, sabe-se que para o latifundiário o fogo desempenha a função de expandir sua área agricultável e assim produzir commodities para alimentar o mercado; mas para o Kayapó (Mëtyktire), qual a função do fogo? O que o leva agir diferente tendo em mãos a mesma ferramenta?

Nota-se no cotidiano deste povo uma relação aparentemente indissociável entre o uso do fogo e suas narrativas míticas sobre este fenômeno. Banner (1952), Métraux (1960), Lévi-Strauss (1964) e Lukesch (1976) apresentam quatro versões sobre a origem e o uso do fogo entre o Mëbêngôkre. Em três delas ele é um bem precioso, uma ferramenta geradora de artefatos, atos simbólicos e vínculos sociais, uma dádiva de outros seres agora não humanos, demiurgos que em outras épocas eram portadores de humanidades. Em uma outra é roubado por um ser maléfico que provoca um incêndio no mundo e faz perecer toda humanidade, exceto a família de um poderoso xamã. Com efeito, as três primeiras evidenciam técnicas preciosas de manejo e normas de conduta social, e a última, dentro de uma "estrutura de conjuntura"²⁶ mais contemporânea, gera topônimos de responsabilidade socioambiental e preocupação constante com esse fenômeno físico-químico-simbólico, quer dentro do seu território quer para além dele, pois para o não índio que está no entorno a serviço do agro (negócio), o fogo é ferramenta de baixo custo com capacidade de desflorestar a terra e empobrecê-la com a paisagem homogênea da pecuária de corte e o vazio ontológico dos transgênicos.²⁷

Pois bem, é justamente esse modo de viver e conviver, essa atitude de predar sem depredar, desenvolvida pelo Mëtyktire ao longo de sua história, que motiva esta pesquisa a seguir seu curso. Espera-se elucidar o problema em questão como um todo complexo, saltando "continuamente de uma visão da totalidade através das várias partes que a compõem, para uma visão das partes através da totalidade que é a causa de sua existência, e vice-versa" (GEERTZ, 1997, p. 105). O problema aqui colocado será referenciado empiricamente pela pesquisa de campo, por meio de uma descrição densa, de referência simbólica, cotejada pela literatura especializada e a narrativa científica, "onde os fatores biológicos, psicológicos, sociológicos e culturais serão aqui tratados como variáveis dentro

26. "[...] 'estrutura de conjuntura: um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático" (SAHLINS, 2003, p. 160.

27 De acordo com o Aurélio, semente é aquilo que se deita à terra para se fazer germinar, porém, o grão transgênico é desprovido geneticamente de tal capacidade. E não havendo semente, o que há em seu lugar não é gerativo, portanto, não é alimento, e muito menos agricultura. É alguma coisa vazia que nada gera, a não ser o lucro, commodities, desmatamento e ambição, todos também vazios.

de um sistema unitário de análise" (GEERTZ, 2008, p. 32), e cada evento específico, "como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia" (SAHLINS, 2003, p. 180). A aldeia Piaraçú,²⁸ no entroncamento entre o rio Xingu e a rodovia MT-322, bem como as propriedades rurais do seu entorno, em sua totalidade latifúndios a se perder de vista, serão os lócus da observação etnográfica.

Acredita-se que o tema em epígrafe tenha assento nas discussões contemporâneas que tratam da degenerescência do ser e da degradação ambiental e sirva, ainda, a posteriori, como subsídio teórico para implementação de projetos e de políticas públicas nas áreas de prevenção e extinção de incêndios florestais, lembrando que o fogo não é somente um fenômeno físico e químico, mas também simbólico,²⁹ havendo, portanto, uma diversidade de conceitos (e de povos) que devem ser considerados. É relevante e original, pois coloca em evidência o conceito de alteridade, a diversidade sociocultural que caracteriza o meio rural brasileiro, e (re) introduz a relação dialética entre o ser humano e o meio ambiente, atualmente tão empobrecida e vitimada pela disjunção natureza/cultura. É viável, pois considera os prazos delimitados pelo Programa de Pós-graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural (PPGMADER), prima por medidas que garantam a liberdade de participação, a integridade do participante da pesquisa e a preservação dos dados que possam identificá-lo, caso não haja o consentimento por escrito, conforme Resolução CNS nº 466/2012, e vem sendo orientado pela antropóloga Mônica Celeida Rabelo Nogueira, deste Programa de Pesquisa, e coorientado pelo antropólogo Roque de Barros Laraia, do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS), desta mesma Universidade.

28. Piaraçú é uma aldeia indígena habitada pelo povo Kayapó Métyktire. Criada no começo da década de 1980 como um Posto Indígena de Vigilância passou, com o tempo e a aquisição de novos moradores, a ser uma aldeia indígena. Localiza-se logo após a travessia do rio Xingu, via balsa, na Terra Indígena Capoto/Jarina. É ladeada pela MT-322 que a atravessa e faz divisa entre a TI mencionada e a TI Parque do Xingu.

29. Durante minha formação profissional aprendi que o fogo nada mais era do que a junção de três elementos básicos, a saber: combustível, comburente e calor. Havia, na época, uma discussão sobre um quarto elemento: a reação química em cadeia, o que fazia vê-lo visto, do ponto de vista geométrico, ora como um triângulo ora como tetraedro – e nada mais. O contato com a diversidade me convenceu, entretanto, da existência de mais um outro elemento, este, fundamental: o simbólico. Sem ele não há prevenção, o que de longe continua a ser o melhor remédio, segundo um ditado bastante popular. Tetraedro ou pentaedro do fogo, tanto faz, o que realmente importa é que ele deva ser visto, prevenido e combatido, quando necessário, a partir de seus múltiplos ambientes.

PARTE I: ALEGORIA DA CAVERNA

Sócrates: Agora imagine a nossa natureza, segundo o grau de educação que ela recebeu ou não, de acordo com o quadro que vou fazer. Imagine, pois, homens que vivem em uma morada subterrânea em forma de caverna. A entrada se abre para a luz em toda a largura da fachada. Os homens estão no interior desde a infância, acorrentados pelas pernas e pelo pescoço, de modo que não podem mudar de lugar nem voltar a cabeça para ver algo que não esteja diante deles. A luz lhes vem de um fogo que queima por trás deles, ao longe, no alto. Entre os prisioneiros e o fogo, há um caminho que sobe. Imagine que esse caminho é cortado por um pequeno muro, semelhante ao tapume que os exibidores de marionetes dispõem entre eles e o público, acima do qual manobram as marionetes e apresentam o espetáculo. Glauco: Entendo. Sócrates: Então, ao longo desse pequeno muro, imagine homens que carregam todo o tipo de objetos fabricados, ultrapassando a altura do muro; estátuas de homens, figuras de animais, de pedra, madeira ou qualquer outro material. Provavelmente, entre os carregadores que desfilam ao longo do muro, alguns falam, outros se calam. Glauco: Estranha descrição e estranhos prisioneiros! Sócrates: Eles são semelhantes a nós. Primeiro, você pensa que, na situação deles, eles tenham visto algo mais do que as sombras de si mesmos e dos vizinhos que o fogo projeta na parede da caverna à sua frente? Glauco: Como isso seria possível, se durante toda a vida eles estão condenados a ficar com a cabeça imóvel? Sócrates: Não acontece o mesmo com os objetos que desfilam? Glauco: É claro. Sócrates: Então, se eles pudessem conversar, não acha que, nomeando as sombras que vêm, pensariam nomear seres reais? Glauco: Evidentemente. Sócrates: E se, além disso, houvesse um eco vindo da parede diante deles, quando um dos que passam ao longo do pequeno muro falasse, não acha que eles tomariam essa voz pela da sombra que desfila à sua frente? Glauco: Sim, por Zeus. Sócrates: Assim sendo, os homens que estão nessas condições não poderiam considerar nada como verdadeiro, a não ser as sombras dos objetos fabricados. Glauco: Não poderia ser de outra forma. Sócrates: Veja agora o que aconteceria se eles fossem libertados de suas correntes e curados de sua desrazão. Tudo não aconteceria naturalmente como vou dizer? Se um desses homens fosse solto, forçado subitamente a levantar-se, a virar a cabeça, a andar, a olhar para o lado da luz, todos esses movimentos o fariam sofrer; ele ficaria ofuscado e não poderia distinguir os objetos, dos quais via apenas as sombras anteriormente. Na sua opinião, o que ele poderia responder se lhe dissessem que, antes, ele só via coisas sem consistência, que agora ele está mais perto da realidade, voltado para objetos mais reais, e que está vendo melhor? O que ele responderia se lhe designassem cada um dos objetos que desfilam, obrigando-o com perguntas, a dizer o que são? Não acha que ele ficaria embaraçado e que as sombras que ele via antes lhe pareceriam mais verdadeiras do que os objetos que lhe mostram agora? Glauco: Certamente, elas lhe pareceriam mais verdadeiras. Sócrates: E se o forçassem a olhar para a própria luz, não achas que os olhos lhe doeriam, que ele viraria as costas e voltaria para as coisas que pode olhar e que as consideraria verdadeiramente mais nítidas do que as coisas que lhe mostram? Glauco: Sem dúvida alguma. Sócrates: E se o tirarem de lá à força, se o fizessem subir o íngreme caminho montanhoso, se não o largassem até arrastá-lo para a luz do sol, ele não sofreria e se irritaria ao ser assim empurrado para fora? E, chegando à luz, com os olhos ofuscados pelo brilho, não seria capaz de ver nenhum desses objetos, que nós afirmamos agora serem verdadeiros. Glauco: Ele não poderá vê-los,

pelo menos nos primeiros momentos. Sócrates: É preciso que ele se habitue, para que possa ver as coisas do alto. Primeiro, ele distinguirá mais facilmente as sombras, depois, as imagens dos homens e dos outros objetos refletidas na água, depois os próprios objetos. Em segundo lugar, durante a noite, ele poderá contemplar as constelações e o próprio céu, e voltar o olhar para a luz dos astros e da lua mais facilmente que durante o dia para o sol e para a luz do sol. Glauco: Sem dúvida. Sócrates: Finalmente, ele poderá contemplar o sol, não o seu reflexo nas águas ou em outra superfície lisa, mas o próprio sol, no lugar do sol, o sol tal como é. Glauco: Certamente. Sócrates: Depois disso, poderá raciocinar a respeito do sol, concluir que é ele que produz as estações e os anos, que governa tudo no mundo visível, e que é, de algum modo a causa de tudo o que ele e seus companheiros viam na caverna. Glauco: É indubitável que ele chegará a essa conclusão. Sócrates: Nesse momento, se ele se lembrar de sua primeira morada, da ciência que ali se possuía e de seus antigos companheiros, não acha que ficaria feliz com a mudança e teria pena deles? Glauco: Claro que sim. Sócrates: Quanto às honras e louvores que eles se atribuíam mutuamente outrora, quanto às recompensas concedidas àquele que fosse dotado de uma visão mais aguda para discernir a passagem das sombras na parede e de uma memória mais fiel para se lembrar com exatidão daquelas que precedem certas outras ou que lhes sucedem, as que vêm juntas, e que, por isso mesmo, era o mais hábil para conjeturar a que viria depois, acha que nosso homem teria inveja dele, que as honras e a confiança assim adquiridas entre os companheiros lhe dariam inveja? Ele não pensaria antes, como o herói de Homero, que mais vale “viver como escravo de um lavrador” e suportar qualquer provação do que voltar à visão ilusória da caverna e viver como se vive lá? Glauco: Concordo com você. Ele aceitaria qualquer provação para não viver como se vive lá. Sócrates: Reflita ainda nisto: suponha que esse homem volte à caverna e retome o seu antigo lugar. Desta vez, não seria pelas trevas que ele teria os olhos ofuscados, ao vir diretamente do sol? Glauco: Naturalmente. Sócrates: E se ele tivesse que emitir de novo um juízo sobre as sombras e entrar em competição com os prisioneiros que continuaram acorrentados, enquanto sua vista ainda está confusa, seus olhos ainda não se recompueram, enquanto lhe deram um tempo curto demais para acostumar-se com a escuridão, ele não ficaria ridículo? Os prisioneiros não diriam que, depois de ter ido até o alto, voltou com a vista perdida, que não vale mesmo a pena subir até lá? E se alguém tentasse retirar os seus laços, fazê-los subir, você acredita que, se pudessem agarrá-lo e executá-lo, não o matariam? Glauco: Sem dúvida alguma, eles o matariam. Sócrates: E agora, meu caro Glauco, é preciso aplicar exatamente essa alegoria ao que dissemos anteriormente. Devemos assimilar o mundo que apreendemos pela vista à estada na prisão, a luz do fogo que ilumina a caverna à ação do sol. Quanto à subida e à contemplação do que há no alto, considera que se trata da ascensão da alma até o lugar inteligível, e não te enganarás sobre minha esperança, já que desejas conhecê-la. Deus sabe se há alguma possibilidade de que ela seja fundada sobre a verdade. Em todo o caso, eis o que me aparece tal como me aparece; nos últimos limites do mundo inteligível aparece-me a idéia do Bem, que se percebe com dificuldade, mas que não se pode ver sem concluir que ela é a causa de tudo o que há de reto e de belo. No mundo visível, ela gera a luz e o senhor da luz, no mundo inteligível ela própria é a soberana que dispensa a verdade e a inteligência. Acrescento que é preciso vê-la se quer comportar-se com sabedoria, seja na vida privada, seja na vida pública. Glauco: Tanto quanto sou capaz de compreender-te, concordo contigo.

(Platão, A República).

ALEGORIA DA CASERNA

Em 1994, ao me converter bombeiro militar, achava que os dogmas cultivados na caserna eram inabaláveis e que a salvação proclamada pelos nossos manuais seria para todos, "sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição" (ONU, Declaração, 1948). A vontade de servir aliada a credibilidade institucional não me permitia visualizar novos horizontes, outras verdades que não fossem aquelas especificadas pelo pensamento ocidental, cuja base se alicerçava numa tal ciência, ora justificada pela técnica sem muita história ora pela bravura dos nossos heróis de plantão.¹ Mas algo me incomodava e aos poucos pude ir percebendo que toda aquela eficácia estava, na realidade, circunscrita aos grandes centros urbanos, isto é, aos moradores dos principais burgos, já que para além deles tudo era trevas e pouca coisa podia-se fazer, como na idade média. O dever de garantir a segurança das pessoas e do patrimônio, seja ele público ou privado, era parcial e não se estendia aos gentios. Quando o assunto era incêndio florestal, por exemplo, o combate se restringia a unidades de conservação próximas da capital, quando muito, alguma propriedade rural do entorno ou nas mediações do pantanal mato-grossense.

O atendimento obedecia sempre ao mesmo protocolo sem se importar com a diversidade cultural e florística ali encontradas. Pouca coisa se conhecia do pantanal, do cerrado e das florestas de transição e amazônica, quase nenhuma a respeito dos povos indígenas. O índio era um só, o termo não representava metonímia, e mesmo que a legislação vigente o alcançasse reconhecendo "sua organização social, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam" (BRASIL, Constituição, 1988), tudo era visto com ares de um certo evolucionismo que, apesar de reafirmar a igualdade da natureza humana, tentava explicar a diversidade social como sendo "o resultado da desigualdade de estágios existentes no processo de evolução" (LARAIA, 2009, p. 32). De acordo com este paradigma da segunda metade do século XIX, mesma época, aliás, da criação do primeiro serviço de extinção de incêndio no país, sob a tutela da família real,² as sociedades têm início num estado primitivo e gradualmente tornam-se mais civilizadas com o passar do tempo, ou seja, o primitivo é associado ao comportamento animalístico enquanto o civilizado é associado à cultura europeia. E assim estávamos em relação à sociedade daquele Estado: servíamos uma pequena parte privilegiada da população e aguardávamos a (des) integração de outras ao modelo eurocêntrico instituído pela parentela aristocrática do nosso patr(ão) onô, o imperador Dom Pedro II.

1. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Índice de Confiança Social (ICS) 2105. Disponível em: <http://www.ibope.com.br/pt-br/noticias/Documents/ics_brasil.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2016.

2. Decreto nº 1.775, de 2 de julho de 1856. Dá regulamento para o serviço de extinção dos incêndios. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1775-2-julho-1856-571280-publicacaooriginal-94371-pe.html>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

Mato Grosso sofria (in) tenso processo migratório e começava a sentir a pressão imposta pelo agronegócio em vias de expansão. O desflorestamento desregrado, aliado às queimadas e aos fenômenos climáticos, começou a trazer incêndios florestais cada vez mais complexos e desvelou, de vez, nossa total falta de preparo (e de interesse) para com o meio rural. Os oficiais que se prestaram inicialmente ao ofício, logo penderam para soluções alienígenas de cunho duvidoso, fora do ordenamento jurídico vigente, e aos poucos foram transferindo suas (ou melhor, nossas) atribuições para outras instituições interessadas em maquiagem o problema sem resolvê-lo, em especial as de meio ambiente, como se propriedades privadas fossem. Foi uma manobra sutil, quase não percebida, feita em comunhão, mais uma vez, com os interesses do capital estrangeiro. Afinal, era preciso sair de cena para que o pantanal, o cerrado e a floresta amazônica fossem literalmente incendiados e dessem lugar a novas áreas agricultáveis. E não havendo mais os atos de polícia preventiva,³ com capacidade de colocar em prática medidas asseguradoras da ordem pública, mediante ações dissuasivas, pela presença do bombeiro fardado, tudo acabou ficando do jeito que hoje está, ou pior, estendeu-se para outros estados da Amazônia Legal.

Mas nada há escondido que não venha a ser revelado. Não demorou muito para que o problema fosse levado a público e chamasse a atenção do mundo inteiro não somente pela inoperância das instituições envolvidas, mas também pelo seu desfecho que a partir de agora passo a descrever. Era 30 de março de 1998: um incêndio florestal de grande magnitude ardia em Roraima desde o final do ano anterior e já havia consumido vinte por cento do seu território.⁴ A força-tarefa formada por bombeiros de diversos estados e de outros países, inclusive, buscava debelar as chamas com o apoio logístico das forças armadas. A fumaça já atingia mais de cem mil quilômetros quadrados e alcançava dois mil metros de altura.⁵ Um recém-nascido, acometido de coqueluche, havia morrido em Boa Vista devido ao agravamento do seu quadro de saúde provocado pela fumaça excessiva. O hospital infantil daquela capital, que atendia, em média, oitenta a cem crianças por dia, passou a atender cerca de cento e oitenta, chegando até duzentos atendimentos diários, por causa do incremento de doenças respiratórias.

A impotência do aparato montado para combatê-lo suscitava dúvidas de que ele talvez não pudesse ser vencido, a não ser pela ocorrência de chuvas. Pesquisadores e ambientalistas renomados acusavam o governo federal de imprudência, imperícia e

3. "No que toca à polícia preventiva - ostensiva - a situação é diferente, pois sua forma de atuação permite a exclusividade. Sua formação, distribuição geográfica e as características de ostensividade das funções que desempenha viabilizam e aconselham a exclusividade ou a unicidade do órgão à qual compete. É, inclusive, importante para a população enxergar uniformidade na polícia preventiva, pois com ela terá o relacionamento direto e pessoal a dar-lhe a segurança que tanto necessita. A multiplicidade de cores das viaturas e nas vestimentas confunde as pessoas e dilui a imagem da polícia" (LAZZARINI, 1991, p. 50).

4. Comunicado informando as dimensões do incêndio florestal no Estado de Roraima, em 1998. Disponível em: <http://clipping.radiobras.gov.br/anteriores/1998/sinopses_2903.htm>. Acesso em: 19 nov. 2016.

5. Idem, *Ibidem*.

negligência, sobretudo, pelo fato de ter esperado a situação ficar fora de controle para só então pedir ajuda. "Enquanto o governo não se conscientizar da amplitude do problema e implantar programas preventivos, vamos sempre correr atrás do prejuízo",⁶ afirmava Ana Cristina Barros, do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM). Em resposta, a assessora para assuntos internacionais do IBAMA, Vanessa Tavares Santos, reconhecia que o governo federal havia recebido oferta de ajuda internacional em novembro de 1997, quando os focos de incêndio eram apenas iniciais, mas que somente no dia 23 de março de 1998 havia aceitado o auxílio da instituição. "Mandamos um comunicado para o PNUD [Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento] agradecendo o apoio, em 97. Na época, a situação não era tão grave e pedimos mais informações".⁷

O fogo sem controle se alastrava em várias frentes ameaçando cidades, vilas e aldeias. Além da Terra Indígena Yanomami, outras duas Áreas de Proteção Ambiental estavam sob risco iminente: a Estação Ecológica de Niquiá, no município de São Luiz do Anauá, e a Ilha de Maracá, na região central do Estado, a cento e quarenta quilômetros de Boa Vista, a maior e mais importante Estação Ecológica de Roraima. A insegurança alimentar já assolava a maioria da população, o combate propriamente dito estava cada vez mais perigoso, a comunicação em campo era precária e improvisada, o comando da operação não pertencia ao corpo de bombeiros local e as divergências em relação às estratégias até então adotadas circulavam ostensivamente na imprensa:

A coordenação do combate ao incêndio fica dividida e os jornais criticam: 'Divergência até na hora de apagar o fogo'. O governador Neudo Campos acha que o combate ao fogo ainda é insuficiente e que o incêndio está longe de ser controlado. O coronel Wilson José Pereira, [do Exército Brasileiro e] da Defesa Civil de Brasília acha que a situação está melhorando e que deverá ser resolvida em 15 ou 20 dias. O governador e o comandante militar da Amazônia, general Luiz Gonzaga Lessa, querem maior ajuda do governo federal e dos estados, mas o coronel Pereira entende que, por falta de estrutura, é inútil aumentar o número de homens envolvidos no combate ao fogo (BRASIL, Relatório Final, 1998, p. 07).

Naquele mesmo dia chegava a Roraima uma delegação oriunda da Terra Indígena Capoto/Jarina, localizada no alto Xingu, composta por Megaron Txucarramãe, servidor de carreira da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e pelos xamãs Kukryt e Manti-i Mëtyktire. Os dois especialistas kayapó estavam determinados a fazer chover e naquela mesma noite se dirigiram à beira do rio Curupira, afluente do rio Branco que banha Boa Vista, e lá fizeram um ritual invocando um ancestral em comum. Retornaram ao hotel onde estavam hospedados certos de que no dia seguinte choveria muito (e de fato choveu muito). "Horas

6. Relatório Final da Comissão Especial do Senado Federal destinada a acompanhar in loco as providências e investigações dos fatos, as circunstâncias e as causas que provocaram o incêndio florestal que assolou a Região Amazônica e, em especial, o Estado de Roraima, em 1998. Disponível em: <<http://www.senado.leg.br/atividade/rotinas/material/getPDF.asp?t=56460&tp=1>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

7. Idem, *Ibidem*.

depois, uma tempestade liquidou 95% dos focos de incêndios em Roraima. Na mata, os bombeiros que até então debelavam labaredas tiveram de recorrer a baldes para salvar suas barracas da inundação" (VEJA, 08 abr. 1998, p. 31).

O temporal da madrugada do dia 31 de março alagou ruas e derrubou árvores em Boa Vista. Segundo relatório do Núcleo de Monitoramento Ambiental da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - Embrapa, chegou a chover mais de 30 mm em algumas regiões do Estado. O documento diz: 'A principal e mais espetacular consequência das chuvas foi uma redução quase completa (em mais de 95%) dos pontos de incêndios e queimadas no Estado'. A avaliação foi feita a partir de imagens obtidas do satélite NOAA 14 (BRASIL, Relatório Final, 1998, p. 11).

A partir desse fato inusitado a imprensa deixou de lado toda discussão que até então girava em torno do caos ali instalado tanto pelo fogo quanto pela (in) ação das instituições envolvidas e passou a cobrir a participação daqueles dois sacerdotes xinguanos diante do maior incêndio florestal do país. Cientistas sociais da Universidade de Brasília (UnB) passaram a discutir o assunto abertamente e cada qual se expressava de acordo com seu ponto de vista. O antropólogo José Jorge de Carvalho contemporizou: "Nem toda vez que você faz ritual para chover, chove. Como nem toda vez que você vai ao médico, o médico te cura." Júlio Cezar Melatti: "Depende da fé de cada um. Fazer chover, eu acho que é coincidência". Já o sociólogo Eurico Gonzalez deu outra interpretação ao caso dizendo que "as crendices são fruto do fracasso da razão. Ou seja, da incapacidade do homem de resolver seus próprios problemas. O nosso projeto de sociedade moderna nunca funcionou direito. E isso abre espaço para que crenças mágicas ocupem o lugar das soluções" (CORREIO BRASILIENSE, 06 abr. 1998, p. 08).

Para o escritor e jornalista Olavo de Carvalho, os índios são um dos últimos redutos de uma espiritualidade autêntica, feita de um conhecimento que é objetividade, simplicidade e poder; nada tendo a ver com esse misto de sentimentalismo e exaltação ideológica apresentado pela ciência, como se fosse a única religião possível.

Enquanto os pajés davam com modéstia exemplar um show de eficiência e poder, os ditos civilizados procuravam esconder sua vergonhosa impotência por trás de pedantismos verbais, recriminações mútuas, acusações ao 'governo ladro' que não produz chuva e, 'last but not least', despeitadíssimas tentativas de diminuir e aviltar o grande feito dos dois admiráveis sacerdotes. Mas que mais poderiam fazer? Que entende de diálogos com o céu essa gente imersa na 'completa terrenalidade e mundanização do pensamento' preconizada por Antônio Gramsci? [...]. Mas, na ânsia de negar, o orgulho moderno não hesita em afundar no ilogismo mais estúpido. O apego à modernidade científica torna-se, então, uma crendice supersticiosa que faz um sujeito regredir à noite dos tempos e pensar como um neandertalóide. Não, caros intelectuais, vocês não têm nenhuma explicação válida para a chuva produzida em Roraima pelas preces dos dois pajés, e o ar de superioridade fingida com que falam do que não entendem só mostra que sua ciência

é bem menos confiável que a deles [...]. Se os dois pajés fizeram o que a gente da cidade não pôde fazer, o mais elementar bom senso aconselharia admitir a hipótese de que sabem algo que ela não sabe. Se ela exclui essa hipótese "in limine" e ainda fala deles com despeito, isso, além de constituir uma ingratidão para com benfeitores - um dos 'cinco pecados que bradam aos céus', segundo a Bíblia -, é um vexame intelectual que ilustra de maneira especialmente eloquente a distância invencível que existe entre o saber e a pose (FOLHA DE SÃO PAULO, 20 abr. 1998, p. 03).

O referido artigo caiu sobre mim como a tempestade em Roraima sobre o fogo e apagou, de uma só vez, quase todas as minhas convicções. Se já não bastasse ter que conviver com as evidências de uma instituição incapaz de servir a todos, por opção, era preciso encarar a existência de outras verdades não ditas, outras possibilidades de conhecimento para além do conceito e da razão insensível, outras racionalidades que reafirmassem "o ser no tempo e o conhecer na história" (LEFF, 2009, p.18). Perguntas até então sem nenhum sentido passaram a fazer parte do meu cotidiano, inquietando-me o tempo inteiro. Queria saber, por exemplo, que gente era aquela que tanto sabia de fogo (e de chuva) e por que o feito em Roraima estava sendo tratado como credence e com des (res) peito. Não seria melhor aprender ao invés de criticar? Por que tanto preconceito? Por que tantas barreiras estabelecidas entre mim e aqueles bombeiros de pés descalços cujas crenças e tradições estavam asseguradas em nossas próprias leis? Quais os interesses em mantê-las erigidas entre nós? Estava na hora de iniciar um processo de investigação e reflexão sobre aquilo que se desvelara bem na minha frente e descobrir, por mim mesmo, o outro, o além de mim, o estranho, o não familiar, reconstruindo, a partir dessa interação, um novo eu: menos institucional, mais humano.

DA DOXA À EPISTEME, DAS TREVAS À LUZ

Decidi estudar por conta própria, com o intuito de melhor servir. Afinal, havia me tornado servidor público de um Estado multicultural, "megadiverso", e nada disso me fora ensinado durante o curso de formação, prevalecendo, sempre, o ponto de vista do colonizador. Nessa época eu estava à disposição da Secretaria de Estado de Segurança Pública (SESP). Não era voluntário para ali estar, mas um questionamento feito a um superior hierárquico a respeito de uma viagem que eu não havia feito ao litoral nordestino me fez ganhar um desafeto... A melhor resposta encontrada por ele para explicar as diárias e passagens aéreas retiradas em meu nome, em benefício de sua digníssima senhora, foi me isolar, por um certo tempo, longe da instituição para depois colocar em prática sua vingança pessoal. Bastaram novas eleições para o cargo de governador (e a aprovação das contas daquele comandante pelo órgão de controle externo) para que meu algoz me transferisse, ex officio, de Cuiabá para Pontes e Lacerda, município mato-grossense

localizado na faixa de fronteira seca que separa o Brasil da Bolívia.⁸

Recorri administrativamente alegando estar matriculado no curso de filosofia ofertado pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), o único do gênero no Estado. Tempo perdido: o máximo que consegui foi uma transferência para um município ainda mais distante, porém, menos violento... Cheguei em Alta Floresta no início de 2003. Dos dez bombeiros que ali estavam apenas dois haviam sido voluntários. Alguns moravam dentro do próprio quartel e outros tentavam refazer suas vidas juntando o pouco que lhes havia sobrado. A área de atuação era a maior do Estado, com dezesseis municípios dentro da nossa circunscrição. Uma porção quatro vezes maior que o Estado do Rio de Janeiro, mas sequer dávamos conta de manter uma guarnição de serviço e atender a demanda local. Estávamos sempre de prontidão, uns pelos outros, que mal dava para lavar (secar e remendar) nossos (únicos) uniformes. O incêndio florestal era a principal ocorrência, porém, não havia estrutura suficiente nem equipamento adequado para o seu controle. O único caminhão existente era uma espécie de pipa adaptado com apenas quatorze mil litros de água (uma doação do sindicato de madeireiros da região), cuja atuação restringia-se ao perímetro urbano. No mais, tudo queimava – inclusive a sede do IBAMA em Guarantã do Norte.⁹ Mas isso parecia ser bom para a economia local, pois o fogo aumentava a arrecadação de impostos, aquecia a indústria e o comércio, promovia a geração de novos postos de trabalho, mesmo que informais, e ainda abria caminho para o agronegócio.

Lembro-me de um evento realizado em julho daquele mesmo ano, naquela cidade-sede, onde fomos brindados com um estande para expor os nossos parcos serviços. Não tinha muito o que se mostrar, obviamente, a não ser a falta de estrutura e o rastro deixado pelo fogo... Aproveitamos a oportunidade para divulgar algumas ferramentas de monitoramento via satélite, disponibilizadas gratuitamente pelo INPE, e ainda apresentar um histórico pormenorizado da quantidade de focos de calor, poluição e desmatamento ocorridos dentro daquela mesorregião. Havia pouca gente interessada naquelas planilhas eletrônicas e passaríamos despercebidos se não fosse a ilustre visita da então ministra do Meio Ambiente em companhia do recém-eleito governador do Estado. Seus diferentes pontos de vista a respeito daqueles dados provocaram um embate acirrado bem ali na nossa frente. Até hoje não me esqueci do estado de fúria do chefe do Executivo estadual querendo insistentemente saber meu nome por intermédio de um policial militar, chefe de sua segurança pessoal, enquanto era conduzido ao auditório principal. Ao fazer uso da palavra, por ocasião do encerramento daquela feira de iniciativas sustentáveis, o então governador e maior produtor individual de soja do mundo, após ouvir da ministra os planos do governo federal para o combate a predação e o incentivo a empreendimentos alternativos, deu início

8. Cidades mais perigosas do país. Disponível em: <<http://www.tvcentrooeste.com.br/pontes-e-lacerda-esta-entre-as-250-cidades-mais-perigosas-do-pais/>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

9. Nota sobre o incêndio que atingiu a sede do IBAMA em Guarantã do Norte, em 2004. Disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2004-11-23/incendio-em-escritorio-do-ibama-no-mato-grosso-pode-ter-sido-criminoso>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

ao seu discurso utilitarista de indivíduo predestinado, dividindo opiniões e lançando dúvidas sobre a possibilidade de consenso entre ambientalistas e ruralistas:

Não somos funcionários públicos de carreira, não temos direito à aposentadoria, mas sim de ralar a vida inteira. Esse é o momento de fazermos nossa poupança, disse, diante de centenas de pessoas, entre elas ambientalistas. 'O que queremos do governo é clareza sobre o que se pode e o que não se pode fazer, dentro da lei'. O que é proibido por lei, na opinião de Maggi, deve ter fiscalização rigorosa. Já no universo das possibilidades, ele defendeu menos controle do Estado. 'Vamos flexibilizar, vamos ser maleáveis. Precisamos agir com base na realidade, não na emoção', enfatizou o governador socialista, que comanda um conglomerado de empresas do Grupo Amaggi. O trecho que mais deixou os ambientalistas enfurecidos foi quando Maggi recomendou que a ministra 'não se deixasse impressionar' com os mais recentes números sobre o avanço do desmatamento na região Amazônica. 'Estes 24 mil km quadrados representam absolutamente nada diante da Amazônia. Esta região é um continente onde cabem todos os países da Europa', argumentou, para depois pedir respeito ao passado dos colonizadores. 'O governo federal trouxe as pessoas para esta região, depois interrompeu e mudou seus programas. Agora faz de conta que são estas pessoas as culpadas' (A GAZETA, 27 jul. 2003, p.22).

Ora, se o tempo já estava tempestuoso para mim, antes daquele fatídico encontro, acabou fechando-se, de vez, depois dele. As retaliações logo vieram, porém, como não havia lugar mais distante para me transferir, decidiram pela minha permanência ali mesmo, só que dessa vez sob vigilância ainda mais estreita daquela "sociedade disciplinar".¹⁰ De volta àquela enfadonha rotina, uma semana depois de estar na capital e ser duramente advertido pelos meus superiores hierárquicos (já que não havia motivo legal para que pudessem me punir), fui informado da presença de um pequeno grupo de indígenas que ali havia estado para denunciar as incontáveis ocorrências de incêndio florestal que cercavam as terras indígenas no Xingu, naquele momento. Pediam socorro. Não pudemos ajudá-los. Encaminhei a denúncia, com as provas coletadas no banco de dados do INPE, ao Ministério Público Estadual (MPE) e tratei de entrar em contato com algum representante da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), naquela região.

Uma semana depois segui até o município de Colíder, a cento e cinquenta quilômetros dali, onde fui recebido pelo coordenador regional daquele órgão indigenista que, para minha surpresa, era Megaron Txucarramãe, o mesmo que havia estado em Roraima, em 1998. Demorei um pouco para reagir ao cumprimento daquele simpático senhor. Estava indeciso entre a continência de costume e o aperto de mãos e, na dúvida, decidi pelos dois. Sua sala estava repleta de gente do seu povo e as cadeiras uniam-se à

10. Para Michel Foucault, nos séculos XVII e XVIII inaugurou -se, na sociedade, o momento das disciplinas, que, de forma institucional, se servia da vigilância nas prisões, escolas, hospitais, quartéis e outras organizações, fabricando corpos submissos, por meio de uma sujeição implantada nos indivíduos que se sabiam observados. Era um tipo de poder microfísico que, nos termos de Foucault "[...] se exerce continuamente através da vigilância [...]" (FOUCAULT, 1985, p. 187).

mesa executiva formando um círculo quase concêntrico. Fiz questão de cumprimentar um por um, agradei a pela oportunidade e passei a explicar o verdadeiro motivo da minha visita, referindo-me às queimadas indigestas na bacia do Xingu. Informei a todos que já havia reportado o problema ao ministério público e relatei a situação de penúria encontrada na minha instituição, sem nada poder fazer enquanto órgão de segurança pública. Megaron, gentilmente, traduziu minha fala e por um tempo debateram o assunto entre si. Pensei comigo: devo estar sendo chamado de incompetente, mentiroso, como outros que por ali passaram e certamente fizeram por merecer, mas meu anfitrião sorriu educadamente e disse-me, lembrando Roraima, que já sabia de toda aquela situação.

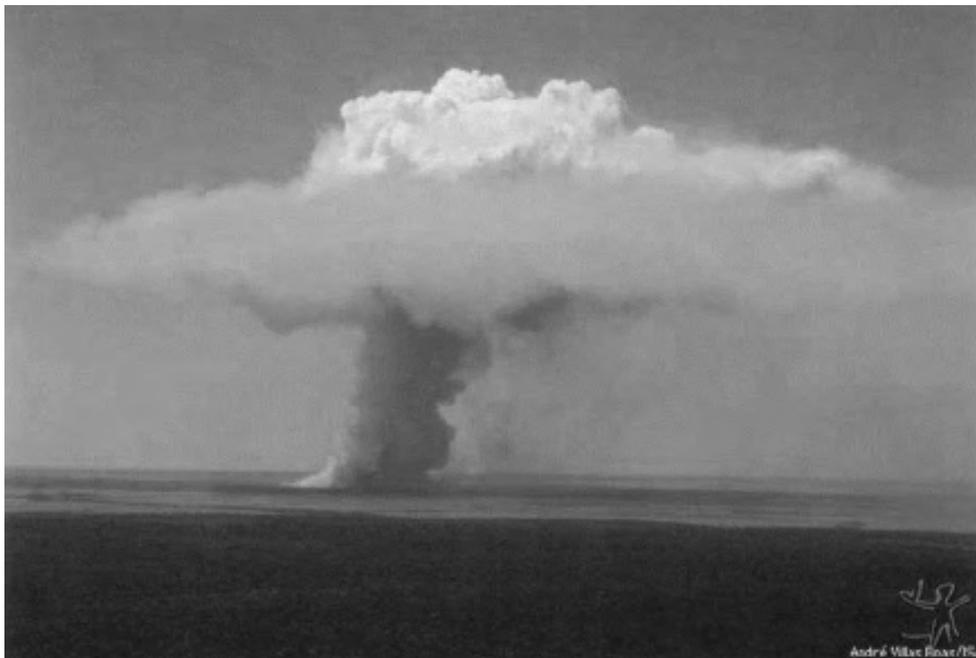


Foto 03: Queimada no entorno do Xingu, 2003.

Disponível em: <www.socioambiental.org/esp/soja/3.shtm>. Acesso em: 19 nov. 2016.

Passei a ouvi-lo atentamente, a partir daquele instante, e não demorou muito para que ele me impressionasse com seu ponto de vista a respeito do fogo e seu efeito nefasto quando em mãos estranhas e irresponsáveis. E depois de uma tarde inteira de conversas e traduções simultâneas, um convite inesperado surgiu: ir visitar sua terra e conhecer a realidade mais de perto. Vontade não faltava, mas o corpo de bombeiros não possuía sequer viatura adequada nem combustível suficiente para tal empreitada, mesmo estando aquela reserva dentro da nossa dissimulada circunscrição. A única caminhonete estava sendo improvisada como ambulância, justamente por não ter nenhuma ambulância. A maca

era uma tábua improvisada e a (s) vítima (s) seguia (m) na carroceria a céu aberto. Dito isto, Megaron se prontificou a me levar, ficando eu de informar data oportuna tão logo obtivesse autorização para o deslocamento (sim, era preciso, cumprir nossa missão não era preciso). Saí dali já era noite e no caminho de volta muita coisa se passou pela minha cabeça. Algumas faziam sentido, outras não. A sensação de estar ao lado deles era boa e a vontade de servi-los cada vez maior, porém, havia obstáculos a serem vencidos de forma legal, o que me fazia incessantemente perguntar: como proporcionar-lhes segurança pública de qualidade, sendo este o meu dever, sem poder contar com uma estrutura adequada, apoio institucional e vontade política? Era preciso encontrar uma solução à altura e fechar, de vez, aquela chamada ainda em aberto...

Já era dezembro e cansado de esperar pela autorização que nunca chegava, pela ação ministerial que não acontecia (segundo um ilustre promotor, pela ausência de nexos causais entre a poluição provocada pela queima de biomassa e os danos à saúde humana, ou seja, pela falta de provas da relação existente entre a conduta do agente e o resultado produzido, como se não houvesse outras tipificações penais possíveis) e pela minha promoção que havia sido preterida sem justo motivo, só para beneficiar outro oficial, o próximo da lista, decidi procurar o Ministério Público Federal (MPF) e a Ouvidoria Geral do Estado (OGE), em uma ida programada a Cuiabá. Recebido sem demora pelo agora governador de Mato Grosso, relatei a situação de forma sucinta e entreguei um histograma contendo a distribuição geográfica dos focos de calor no Estado. Ele me ouviu atentamente para depois dizer que estaria analisando o caso na forma da lei e tomando as providências cabíveis, se necessárias fossem. Era o que eu precisava ouvir. Solícito, ainda se dispôs a encaminhar ao MPE minha queixa contra a comissão de promoção do corpo de bombeiros. Agradei, mas não quis incomodá-lo com assunto tão particular. Já estava bastante satisfeito com a reunião e saí dali em direção ao órgão ouvidor, convicto dos meus direitos. Dias depois, o Diário Oficial do Estado (DOE), de 08 de janeiro de 2004, trazia publicado a minha promoção ao posto de Major Combatente, a contar de 02 de dezembro de 2003, após parecer expedido pela Procuradoria Geral de Estado (PGE).

Justiça feita, faltava ainda uma coisa: atender ao convite de Megaron, mesmo que tardiamente, já que as chuvas haviam chegado naquela região. Decidi encarar de frente a situação e não esperar mais por uma autorização expressa, ilegal e imoral. Afinal, não pretendia extrapolar nenhum limite fora daquele "panóptico", pelo contrário, queria apenas estar presente onde o corpo de bombeiros já deveria estar. E assim foi feito. Partimos em direção ao Xingu ainda naquele mês, testemunhando, desde o início do percurso, o rastro de destruição deixado pelo fogo. De Colíder a Matupá não se avistava mais floresta, apenas pastagem para pecuária extensiva e muita degradação ambiental. Na MT-322 (antiga BR-080) a situação não era diferente, contudo ainda se notava alguns trechos de floresta paralelos à estrada, mas bastava sair poucos metros do seu eixo para ver que se

tratava de uma dissimulação grotesca para esconder a devastação daqueles que por ali passavam. E quanto mais próximo do nosso destino, mais evidentes eram os sinais de "terra arrasada".¹¹

O bote mortal contra a Amazônia é armado na moita. Primeiro, o fazendeiro contrata uma madeireira para arrancar mogno de suas terras. Depois, vende outras árvores nobres, como a castanheira, o ipê e o cedro. A motosserra abre grandes clareiras na mata. Enfraquecida, a floresta sofre. A vegetação das bordas morre. Alguns fazendeiros mandam cortar também as madeiras brancas, usadas na fabricação de compensados e tábuas para a construção civil. Quando a floresta está esgotada, o fazendeiro dá o golpe final. Acende tochas feitas com pneus velhos e toca fogo. A mata arde por alguns dias. No momento em que o fogo se apaga, só restam cinzas e poucos troncos teimosos fincados como palitos na paisagem calcinada. À primeira chuva, o fazendeiro semeia capim (VEJA, 07 abr. 1999, p.108).

Depois de sete horas e meia de viagem e trezentos e cinquenta quilômetros percorridos até a margem esquerda do rio Xingu, sendo os últimos quarenta, reserva adentro, era preciso ainda atravessá-lo. Não havia nenhuma ponte ligando as duas margens e a travessia seria feita com apoio de uma balsa tomada do governo estadual, em 1984, em resposta às suas artimanhas para não demarcar terras tradicionalmente ocupadas. Ela já estava a meio caminho de nós quando Megaron aproveitou o momento para me dizer que a posse daquela embarcação, mantida mesmo depois da reivindicada demarcação, era para ter o controle de quem por ali passava, não os fazendo menos índios por isso, já que sua importância era de ordem exclusivamente simbólica, "como a de um troféu que nos faz lembrar de vitórias passadas", enfatizou. Despojo de guerra, aquele meio de transporte estava sendo mantido com o que se recebia por cada veículo transportado e durante período chuvoso quase não se navegava com ela. Do pouco dinheiro que entrava, a maior parte era separada para cobrir as despesas geradas com manutenção e obtenção de combustível e, com o que sobrava, atendia-se as necessidades mais urgentes como, por exemplo: a) compra e reparo de equipamentos de utilidade pública como radiocomunicadores, geradores de energia, barcos e motores de popa, ferramentas e utensílios em geral; b) transporte, hospedagem e alimentação de pessoas quando a luta, a burocracia e a doença as convocam até a cidade; c) aquisição de gêneros e produtos alimentícios de primeira necessidade, quando em festa ou quando o sol e o fogo lhes imputavam severos castigos.

11. A tática de "terra arrasada" foi uma estratégia militar utilizada pela Rússia em conflitos contra potências europeias como a França de Napoleão e a Alemanha Nazista. Consiste basicamente na retirada civil e militar do território em conflito, destruindo tudo o que existe para que a tropa inimiga que adentra o território encontre um ambiente hostil.



Foto 04: Tomada da balsa do Xingu. Fonte: Cynthia Brito, 1984.

Disponível em:<www.agenciaf4.com>. Acesso em: 21 nov. 2016.

Esperamos a barçaça atracar do nosso lado para, então, iniciar a travessia daquele majestoso rio. De volta à terra firme, retomamos a estrada de chão batido e percorremos cerca de dois quilômetros até as imediações da aldeia Piraçú.¹² Saímos da estrada, dobrando à esquerda, e seguimos em direção à casa central, onde havia algumas pessoas. Entramos em silêncio, sem precisar pedir licença, e tomamos assento ao lado dos demais presentes. Não havia mulheres naquele local, apenas homens das mais variadas idades e alguns poucos meninos brincando num dos extremos daquela cobertura de palha. O encontro me fez lembrar o primeiro contato em Colíder, só que dessa vez não havia porta nem paredes para nos confinar. Passamos a escutar os oradores a partir daquele momento e, aos poucos, mesmo sem entender o que estavam dizendo, fui percebendo a importância do discurso bem proferido, entre os membros daquela comunidade.¹³ Todos ali estavam empenhados em buscar a melhor performance e parecia ser ela algum tipo de virtude desejada pela maioria dos falantes. O ambiente em tudo fazia lembrar a ágora, uma espécie

12. Criada no ano de 1980 como Posto Indígena de Vigilância, logo após o confronto entre índios e colonos da região, na margem direita do rio Xingu, Piraçú passou, com o tempo, a receber cada vez mais moradores da região e se tornou uma aldeia interétnica, de predominância Kayapó.

13. "O contador indígena costuma fazer seu relato com grande vivacidade e, quase sempre, acompanha com gestos e mímica de ator a descrição dos acontecimentos em pauta; por vezes, tal representação dramática até chega a substituir a palavra falada, constituindo seu complemento e sua continuação (Koch-Gruenberg, 1921: III). O índio Caiapó imita a voz e os gestos de homens, espíritos e animais. Frequentemente, representa cenas inteiras, como de uma luta de vida e morte, uma fuga, uma caçada emocionante, a aparição de espíritos, etc" (LUKESCH, 1969, p. XIX).

de praça principal das antigas cidades gregas.¹⁴

Já estávamos no meio da tarde quando Megaron pediu a palavra para me apresentar e explicar, na presença de todos, o que ali estava acontecendo. E o assunto do dia era precisamente este: o uso desenfreado e irresponsável do fogo no entorno da Terra Indígena Capoto/Jarina.¹⁵ De acordo com seu relato, houve ali quem abordasse o problema lembrando ocorrências passadas onde a queima da vegetação nativa, ao redor das suas terras, havia ultrapassado os limites estabelecidos pela lei e a fumaça invadido suas aldeias com seu "veneno" sempre nocivo; quem se lembrasse do evento em Roraima, em 1998, quando precisaram intervir em favor da vida por ocasião do incêndio florestal deflagrado por colonos; e ainda quem se dispusesse a contar suas próprias histórias, como a de um incêndio global provocado por um bicho-preguiça que, contrariado por duas crianças, acabou extinguindo quase toda a humanidade da superfície terrestre. Um dilúvio às avessas: uma inundação cataclísmica com fogo onde sobrevivera apenas a família de um poderoso xamã que, por força da sua poderosa magia, logrou salvar a humanidade de sua extinção total.

Era visível a preocupação daquele povo com os incêndios florestais e, neste sentido, falávamos a mesma língua. Honrado com o direito de me manifestar perante aquela assembleia, meu pronunciamento, feito na sequência, caminhou também nessa direção. Aproveitei a ocasião para explicar que minha opinião nem sempre refletia ações da parte institucional e que ali estava como cidadão ativo e solidário, atento à discriminação sofrida por aquele povo, justamente por falta de segurança pública. Coloquei-me à disposição novamente e sugeri-lhes uma visita ao MPF com o propósito de denunciar o cerco instalado pelo fogo e solicitar sua intervenção em todos os atos do processo. Megaron não perdeu tempo e perguntou-me sobre a possibilidade de treinar guerreiros do seu povo para que eles mesmos pudessem atuar em caso de necessidade extrema. Um pedido até então inusitado, porém legítimo, já que a iniciativa preencheria, em tese, os requisitos necessários para a exclusão de ilicitude (perigo atual, proteção do direito próprio ou alheio, situação de perigo não causada voluntariamente pelo agente, inexistência do dever legal de enfrentar o perigo), não havendo, inclusive, sacrifício de bem alheio: o que dispensaria o critério da razoabilidade entre a gravidade do perigo que ameaça o bem jurídico do agente ou alheio e o dano que será causado em outro bem para afastá-lo.

Mas algo ainda me intrigava e, por um instante, fiquei sem entender toda aquela

14. "O estudo de Vernant a respeito da praça (ágora) na Grécia antiga pode ajudar a compreender o modelo espacial das aldeias mēbēngōkre [...]. As analogias entre as cidades da Grécia antiga e as aldeias Jê me surpreenderam. A casa (oikos) designa tanto a habitação quanto o grupo humano que nele reside (1973, p. 119). Segundo Vernant, a ágora surgiu do costume indo-europeu de ter uma classe de guerreiros que se reuniam em formação militar, formando um círculo (1973, p. 163). Em grego antigo, uma expressão sinônima de 'tornar público' é 'colocar no centro' (1973, p. 164)" (LEA, 2012, p. 396-397).

15. Decreto de 25 de janeiro de 1991. Homologa a demarcação da TI Capoto/Jarina. Disponível em: <<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=112128&norma=134659>>.

Acesso em: 25 ago. 2016.

situação, sobretudo, depois do ocorrido em Roraima. Não seria melhor fazer chover, quando necessário, e restabelecer a ordem dessa maneira? Perguntei. Como resposta, recebi de meu anfitrião a seguinte analogia: "para doença de índio remédio de índio, para doença de branco remédio de branco". Apesar de esclarecedora, o evento em Boa Vista ainda não se encaixava naquela relação, já que o fogo ali colocado não era de responsabilidade do índio e nem o remédio do branco havia o curado. Isto posto, escutei que a iniciativa indígena, naquela ocasião, foi necessária, pois tanto o índio quanto o branco estavam ficando doentes, carecendo, portanto, de uma ação mais contundente, especializada, feita com cautela e somente em última instância. Além do mais, continuou ele, os jornais diziam que "só a chuva pode [ria] salvar Roraima do fogo" (CORREIO BRASILIENSE, 1998, p. 09). E de chuva entendiam eles, tendo ela como um ancestral em comum. Foi o suficiente para mim. Fiquei de escrever um projeto para captação de recursos junto aquela fundação nacional e entregá-lo o quanto antes, sem perder de vista a próxima estiagem. Passamos o sábado visitando outras aldeias à jusante daquele curso d'água e no domingo retornamos ao caos das nossas cidades.

Submeti o projeto naquela mesma semana e Megaron tratou de encaminhá-lo com a máxima urgência para Brasília. Não era muita coisa, apenas alguns poucos equipamentos e combustível suficiente para uma eventual mobilização entre as aldeias. Confiantes, passamos a esperar pela ajuda prometida da coordenaria de projetos especiais, contudo, nenhuma resposta de lá chegava. Como já estávamos no meio do ano e o entorno já acumulava mais de mil focos de calor, decidimos agir diferente e não esperar mais pela burocracia nem pela boa vontade de pessoas que se diziam compromissadas com a causa indígena. Adquirimos alguns equipamentos de proteção individual (EPI), tratamos de improvisar os de combate e agendamos uma data para o início do treinamento. Nesse interim, descobrimos, em São José do Xingu, um lote de equipamentos entregues àquele município pelo PREVFOGO e abandonados, posteriormente, num depósito da prefeitura, sem nenhum tipo de proteção e cuidado.

Por conta do seu posicionamento estratégico, da telecomunicação ali disponível e da sua história de luta, escolhemos Piaraçú como centro de treinamento e difusão. Coube às lideranças a seleção dos candidatos e uma semana depois vinte e um voluntários (era o que tínhamos de equipamento de proteção individual) já estavam em condições de atuar tanto na prevenção de incêndios florestais quanto no combate de focos iniciais. A língua foi a principal barreira durante a capacitação, contudo, o desejo de aprender daqueles guerreiros superou todas as minhas expectativas. De algum modo, nada do que transmiti era novidade para eles, exceto alguns poucos equipamentos de segunda mão. Cheguei a duvidar do nosso protagonismo enquanto detentores daquele conhecimento e a pensar que talvez tenhamos "apreendido" a manejar o fogo com os seus antepassados, antes de nos apropriar daquelas técnicas e transformá-las nesse esquema de coisas que trata a

natureza como matéria-prima e não mais como um mundo que emerge de si.¹⁶

Mesmo com o entorno tomado pelo fogo e quase nenhum equipamento disponível, foi possível contê-lo em diversas oportunidades e reduzir de cento e nove para setenta e três (isto é, de um ano para outro) o número de focos de calor no interior da Terra Indígena Capoto Jarina. Ainda que estes números traduzam apenas quantidade, deixando de lado aspectos culturais relevantes como, por exemplo, os da queima por eles praticada, tanto para o manejo das roças de subsistência quanto para proteger, estimular e diversificar pequenas porções de florestas, ao invés de criar grandes campos (POSEY, 1985, p. 143), sua distribuição espacial, aliada a cartografia do bioma, acabou servindo como base de dados para uma proteção etnoambiental mais efetiva. Os alertas de fogo eram transmitidos, grosso modo, por telefone e de lá retransmitidos, através de radiotransmissores, até as aldeias mais próximas. Os mais velhos acompanhavam atentamente os trabalhos e Megaron encaminhava, sempre que possível, uma carta-imagem com os focos de calor acumulados no período, além de combustível e mantimento extra. Estes últimos, porém, perdiam-se pelo caminho ou chegavam em menor quantidade, comprometendo o desempenho das atividades desempenhadas por aqueles guerreiros. Lamentavelmente, ele não podia contar com mais ninguém dentro daquela administração regional. Todos os servidores ali lotados deixavam transparecer, nitidamente, a insatisfação em ter um indígena como chefe e minha aproximação os enfureceu ainda mais.

Não conseguimos ir adiante em 2005. Sem nenhuma resposta de Brasília e sem nenhum recurso para aquisição de novos equipamentos, decidimos optar pela mobilização somente em casos de extrema urgência. Os alertas de fogo continuaram sendo enviados até a aldeia Piaraçú e por diversas vezes organizaram-se para o combate das chamas com o que tinham disponível. Graças à ação da Curupira, operação desencadeada pelo MPF com o apoio da Polícia Federal (PF) e que culminou na prisão de cento e vinte e sete pessoas, sendo oitenta e duas em Mato Grosso, entre elas, o então secretário estadual de meio ambiente e o superintendente regional do IBAMA,¹⁷ o número de focos de calor

16. "A primeira dessas distinções está entre o que os gregos chamaram de *physis* e *poiesis*. *Physis* geralmente é traduzido como natureza. Os gregos entendiam a natureza como um ser que se cria a si mesmo, como algo que emerge de si mesmo. Mas há outras coisas no mundo, coisas que dependem de que algo passe a existir. *Poiesis* é a atividade prática de fazer. Dela os seres humanos se ocupam quando produzem algo. Chamamos o que é criado de artefatos e incluímos entre eles os produtos da arte, do artesanato e os da convenção social. A palavra *techné* na Grécia antiga significa o conhecimento ou a disciplina que se associa com uma forma de *poiesis*. *Techné* está na origem das palavras modernas para técnica e tecnologia nas línguas ocidentais, embora, como verão, estas tenham adquirido um significado um pouco diferente. Por exemplo, a medicina é uma técnica cujo objetivo é curar o doente; a carpintaria uma técnica cujo propósito é construir a partir da madeira. Na visão grega das coisas, cada técnica inclui um propósito e um significado dos artefatos para cuja produção se orienta. Note-se que, para os gregos, as *technai* indicam o 'modo correto' de fazer coisas de maneira muito forte e definida, em um sentido imanente, absolutamente objetivo. Embora as coisas que são feitas dependam da atividade humana, o conhecimento contido nas *technai* não é matéria de opinião ou intenção subjetiva. Até mesmo os propósitos dos artefatos compartilham dessa objetividade, na medida em que estão definidas pelas *technai*" (FEENBERG, 2010, p. 52).

17. Nota sobre a operação Curupira, desencadeada em Mato Grosso, em 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe0306200501.htm>>. Acesso em 22 nov. 2016.

detectados no Estado sofreu uma significativa redução em relação ao ano anterior. Com efeito, a presença dessas instituições integrantes dos ciclos de polícia e da persecução criminal atenuou, consideravelmente, a pressão exercida pelo agronegócio sobre as TIs, de modo geral, inclusive, as da bacia do Xingu, provando que ainda é melhor prevenir (e reprimir ilícitos) do que remediar, ainda mais se o remédio administrado for puro placebo, como os que se têm visto dentro dos órgãos ambientais e da defesa civil.

Em 2006 não foi diferente no que se refere a falta de recursos, porém, estávamos dispostos a improvisar mais uma vez. Eu havia sido transferido naquele início de ano para Cuiabá, depois de autorizar a interdição da arribancada montada para maior e mais tradicional exposição agropecuária da região (que permaneceu isolada até sua adequação, um dia depois, mesmo após a intervenção do governador do Estado, que se recusou a dar a ordem por escrito) e ser responsabilizado, por boca miúda, pelo surgimento das operações contra o desmatamento e a exploração ilegal de madeira, naquela região. Mesmo servindo na capital, decidi fixar residência em Colíder para que pudesse manter minha palavra com Kayapó e ainda continuar lutando pela instalação de uma unidade do corpo de bombeiros naquele município, autorizada, em 2005, por um comandante-geral, e desautorizada, por outro, em 2006, alegando não ter efetivo nem equipamento suficientes, quando na verdade dirigia seus esforços para a construção do quartel em Lucas do Rio Verde, em parceria com a Amaggi, Friagil e Sadia, tradings de commodities agrícolas que buscavam, naquela mesma época, proteção particular, pagando, inclusive, menos seguro.

Fui lotado no setor que era responsável pelas unidades do interior. Não havia função ali para mim: passei apenas a cumprir o expediente, comer e pernoitar no quartel. Finais de semana alternados viajava para rever minha família e saber notícias do projeto lá no médio Xingu. E foi assim até o dia 29 de setembro daquele ano, uma sexta-feira, data do fatídico acidente aéreo envolvendo um Boeing 737-8EH e um Embraer Legacy 600. Já estava em casa quando Megaron entrou em contato comigo dizendo que seu povo havia avistado "um avião muito grande caindo do céu", nas mediações da aldeia Piraçú. Ele me pediu ajuda mais uma vez. Queria saber do ocorrido, se havia ou não alguma aeronave desaparecida naquela região. Tentei contato com o quartel de Alta Floresta, mas não sabiam ainda de nada. Apenas me disseram que um militar da base aérea do Cachimbo havia entrado em contato para saber de alguma ocorrência envolvendo uma aeronave daquele porte, na região de Peixoto de Azevedo. Era um indício forte, precisava ser checado de alguma maneira. Informei minha suspeita ao comandante do interior (que por acaso, era meu chefe), que imediatamente me autorizou a seguir viagem com a equipe da FUNAI. Não havia, naquele momento, outro oficial dentro daquela circunscrição. Meu substituto estava de férias e o efetivo continuava o mesmo...

Sáimos da região do acidente depois de encontrar uma pequena parte da aeronave, além de outros componentes internos, confirmando, com isso, o acontecido. Era preciso

buscar ajuda, indicar aquela localização com a maior brevidade possível. Havíamos percebido uma movimentação intensa de aeronaves vindo em nossa direção e, como não conseguíamos fazer nenhum tipo de contato, decidimos ir até a fazenda mais próxima para que isso se efetivasse de vez. Já havia se passado dois dias e a Força Aérea Brasileira (FAB) estava ali montando sua base de operação com o apoio de uma das empresas aéreas envolvidas no acidente... Uma equipe do corpo de bombeiros de outra circunscrição estava por lá com orientação de não se envolver naquela ocorrência e apenas prestar serviços de menor envergadura, isto é, fora das suas atribuições constitucionais e de acordo com a conveniência pessoal (como, por exemplo: relações públicas), deixando de lado a busca e o salvamento. O comando político da minha instituição havia se esquivado de tal responsabilidade justamente para não expor a falta de estrutura e de pessoal qualificado para operações naquele ambiente. Nossa chegada foi marcada com muito pouco caso e sequer houve diálogo entre o comandante da operação e os servidores indígenas da FUNAI. Tentei intermediar a situação. Foi constrangedor. Por um momento, fiquei sem entender toda aquela rispidez. Afinal, corpos e destroços estavam à deriva no interior de uma terra indígena.

Depois de tudo que vi e ouvi, durante um brevíssimo encontro pautado, desde o início, pelo sarcasmo e o preconceito daquele e de outros boçais ali reunidos ("tira esses índios daqui"; "esses caras comem gente, sabia?"; "não estamos precisamos de canoa nem de arco e flecha para o resgate"; "dança da chuva de novo não, precisamos voar com o tempo firme"), decidi fazer uso do telefone daquela fazenda e relatar toda aquela situação ao meu superior imediato. Mostrei a ele toda minha preocupação com a segurança no local do impacto, pois tudo estava muito disperso e nada havia sido feito a respeito. Expliquei que as operações seriam aerotransportadas, enquanto houvesse luz do dia, e que depois cessariam, ficando tudo desguarnecido. Expliquei ainda que (além da nossa missão constitucional, ali freada por circunstâncias meramente políticas) me sentia "obrigado" a prestar esse tipo de "assistência", mesmo que ao lado de uma equipe da FUNAI, com base no Artigo 51 do Código Brasileiro de Aeronáutica (BRASIL, Lei 7.565, 1986).

Tirei os "índios" dali... Fui autorizado a acompanhá-los dentro dos seus limites. Na verdade, havia motivos para que eu me preocupasse também com a integridade moral daquelas pessoas. Não queria que fossem vítimas de acusações levianas movidas, às escuras, tanto pelo oportunismo quanto pelo ódio. Estava ali para servir também de testemunha, caso houvesse necessidade. A insensibilidade daqueles que nos trataram com descaso não havia me deixado outra alternativa. Se tivessem ouvido e levado em consideração o que eles tinham a dizer, talvez de canoa o resgate tivesse sido menos demorado, já que o nosso acampamento estava a menos de sete quilômetros do epicentro do impacto. Passamos a patrulhar seu perímetro até o final das operações e abrimos uma clareira para pouso e decolagem de helicóptero. Nossa iniciativa havia deixado muita

gente (branca) furiosa e, sem entender toda aquela perseguição floresta adentro, Megaron decidiu chamar a imprensa e revelar o que ali estávamos fazendo. Era a única maneira de mostrar a verdadeira realidade e acabar, de vez, com as calúnias e os ditames expedidos por chefes mal-intencionados, dispostos a se desfazer de seus erros às custas daquelas pessoas de bem e, por isso, não estavam preocupados com a segurança do perímetro nem com a aproximação de curiosos. Afinal, eram "índios" e a aeronave havia caído bem no quintal de suas casas. Mas não sabiam eles que para o Kayapó e o Yudjá tudo que pertence aos mortos acaba sendo queimado ou enterrado com o defunto, diferentemente de outros costumes.¹⁸ Além do mais, a história tratou de mostrar que o verdadeiro destino dos pertences pilhados daquele local estava em outros quintais, bem longe dali.¹⁹

Após o encerramento das buscas, minha situação que já não era boa tornou-se insustentável, complicando-se de vez. Precisou de uma intervenção pouco amistosa daquelas lideranças indígenas, junto ao governador do Estado, para que os fatos, até então deturpados, propositalmente, fossem esclarecidos a contento. Fui, então, cedido à Casa Civil e lotado na Superintendência Estadual de Assuntos Indígenas, um órgão assistencialista de caráter duvidoso, mas que em nenhum momento criou dificuldades para que eu não pudesse retomar o projeto iniciado em 2003. E mesmo estando à disposição daquela pasta, jamais tive a sensação de estar realizando outra função, pelo contrário, tentava preencher um dos vazios deixados pelo fraco planejamento estratégico do corpo de bombeiros, que insistia em remar contra as demandas regionais e culturais, priorizando os ri (s) cos provenientes de alguns poucos centros urbanos, bem como a cadeia alimentada pelo agronegócio, deixando metade da população desprotegida e a maior parte do território desassistida. Do exposto, basta lembrar que dos cento e quarenta e quatro municípios mato-grossenses, apenas dezessete possuem, atualmente, instalações de bombeiros.

Sem poder contar com os recursos ali disponíveis, tratei de buscar alternativas a curto prazo, pois minha cessão era de apenas um ano e uma nova temporada de "queimadas, mentiras e sequestros"²⁰ estava prestes a começar. Era preciso otimizar o tempo, reequipar a brigada kayapó e ainda discutir o problema do fogo no entorno de outras terras indígenas. Numa articulação conjunta com o Instituto Raoni conseguimos levantar recursos para a aquisição dos equipamentos necessários e demos início a mais um treinamento, capacitando, dessa vez, trinta jovens guerreiros. Em meados de 2007, o número de focos de calor acumulados pelos municípios do entorno já havia ultrapassado 2006 e decidimos, então, permanecer mobilizados até a chegada das chuvas, lançando, sempre que necessário, uma equipe de intervenção. A iniciativa despertou a curiosidade de muita gente e aproveitamos para divulgar nossas ações e denunciar toda aquela ofensiva

18. "No final da década de 1970 e início da década de 1980, o principal tráfico de animais e aves no PIX era por meio da Força Aérea Brasileira (FAB) ..." (LEA, 2012, p. 341).

19. Saque a destroços do voo 1907 será julgado no Rio Grande do Sul. Disponível em: <<http://noticias.r7.com/cidades/saque-a-destrocos-do-voo-1907-sera-julgado-no-rs-09042014>>. Acesso em: 21 mai. 2016.

20. Perfeição. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/legiao-urbana/46967/>>. Acesso em: 21 mai. 2016.

feita (a ferro e fogo) em nome do capital estrangeiro.



Foto 05: Brigada de incêndio da TI Capoto/Jarina, 2007.

Fonte: Arquivo pessoal.

Novas demandas começaram a surgir no final daquele mesmo ano. Isso rendeu uma sobrevida ao projeto obrigando a Casa Civil a publicar o Decreto 1.223, de 14 de março de 2008, autorizando a criação de novas brigadas de incêndio mediante solicitação expressa de lideranças indígenas e parecer consubstanciado da FUNAI.²¹ Mesmo sem poder contar com o apoio adequado das secretarias ali elencadas, o projeto começou a ser implantado em outras terras indígenas, entre elas, Marãiwatsédé (mata fechada, na língua Xavante), tomada por latifundiários na década de 1960 com apoio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), da Força Aérea Brasileira e da Missão Salesiana da Terra Indígena São Marcos. O grupo só conseguiu retornar a uma parcela diminuta do seu território em 2004, depois de ficar acampado dez meses à beira da estrada. O desmatamento já havia arrasado oitenta e cinco por cento daquela terra quando o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu pela desintrusão em outubro de 2012. E, ainda hoje, sucessivos incêndios criminosos vêm dificultando a regeneração daquela floresta de transição, tornando a vida ainda mais difícil para aquele povo.

21. Decreto 1.223, de 14 de março de 2008. Autoriza a criação de brigadas de incêndio em Terras Indígenas, mediante solicitação expressa de lideranças indígenas e parecer da FUNAI. Disponível em: <[https://www.iomat.mt.gov.br/portal/visualizacoes/pdf/1687#/p:1/e:1687?find=decreto 1223](https://www.iomat.mt.gov.br/portal/visualizacoes/pdf/1687#/p:1/e:1687?find=decreto%201223)>. Acesso em: 22 nov. 2016.

Damião Paridzané, cacique de Marãiwatsédé, conta que os Xavante estão fazendo o combate ao fogo e a vigilância do território por conta própria, mas que, sem apoio, é impossível defender toda a área. 'A gente tenta fiscalizar, mas os criminosos queimaram pontes e a gente não tem como circular dentro da terra. Estamos sozinhos. Precisamos de apoio e proteção policial. Tem que descobrir quem é o culpado. Isso é uma vergonha!', desabafa o cacique. Ele afirma que diariamente são encontrados rastros de motocicletas e outros indícios de circulação de invasores nas áreas de incêndio na TI, todos vindos a partir da estrada principal. "Hoje tem até caminhão com madeira que passa na nossa terra. Os bandidos aproveitam a estrada para entrar e botar fogo aqui dentro. O governo precisa terminar logo o processo de desvio da rodovia", cobra Paridzané.²²

A realização daquele treinamento em terras tão cobiçadas rendeu a suspensão do projeto em setembro de 2010 e o meu pedido de exoneração do cargo de superintendente, que passei a ocupar em fevereiro daquele mesmo ano.²³ Minha experiência à frente daquele setor era uma tentativa (inocente, que logo se mostrou vã) de transformá-lo num órgão verdadeiramente indigenista, com base no Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973), de modo a buscar orçamentação adequada para o financiamento de projetos elaborados e apresentados por cada uma das etnias ali presentes. A vitória da situação havia mantido no poder um governador contrário a desintrusão e trazido um vice ligado a empreendimentos hidrelétricos, disposto a transformar assuntos indígenas em assuntos particulares.²⁴ Retornei ao corpo de bombeiros e fui servir novamente em Alta Floresta, com a intenção de manter pelo menos o projeto piloto. Mas logo percebi que os problemas ainda era os mesmos, com a agravante de se ter, dessa vez, uma tropa mal instruída e pouco vocacionada para a nossa missão. A falta de tempo para a execução do projeto e o desinteresse daquela unidade pelo incêndio florestal sob a crença de que aquilo ali já não era mais uma atividade-fim, trouxeram-me de volta para a capital, em 2012. Lotado na Secretaria de Estado de Meio Ambiente (SEMA), logo percebi que a única maneira de tentar compreender a relação do kayapó com o fogo, e ao mesmo tempo denunciar todo aquele descaso, seria levando parte do conhecimento adquirido (a duras penas) para fora daquele ambiente contaminado, mediante licença para qualificação. E aqui estou, depois de tantas agruras, mas sem deixar, porém, de agradecer a oportunidade proporcionada por cada uma delas, mirando, comedidamente, o meu olhar (e também o meu coração), na direção infinita do Sol.

22. Marãiwatsédé em chamas. Disponível em: <<http://amazonianativa.org.br/Noticias/Maraiwatsede-em-chamas,2,300.html>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

23. Ato de exoneração, a pedido, do cargo de superintendente de assuntos indígenas. Disponível em: <https://www.io-mat.mt.gov.br/portal/visualizacoes/pdf/2910#/p:24/e:2910?find=alessandromarianorodrigues>. Acesso em 22 nov. 2016.

24. Nota denunciando a situação da política indigenista no Estado de Mato Grosso, em 2010. Disponível em: <<http://amazonianativa.org.br/Noticias/Retrocesso-na-politica-indigenista-em-Mato-Grosso,2,157.html>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

PARTE II: O MĚBĚNGÔKRE (MĚTYKTIRE) DO BRASIL CENTRAL

É interessante o fato de ter ocorrido, historicamente, uma tal concentração de línguas Macro-Jê na parte leste do Brasil, desde o Rio de Janeiro até a Bahia. Essa poderia ser a zona de origem do Macro-Jê, uma especulação que poderia ser iluminada por reconstruções das relações internas entre as família Macro-Jê nessa área (Maxacali, Botocudo, Puri e Kamakã). Se forem apenas remotamente relacionadas umas às outras, esta seria uma área de grande diversidade linguística para o grupo Jê e, assim, um possível local de dispersão ocorrida há 5 ou 6 mil anos.

(Greg Urban, 1992).

O BURACO NO CÉU

Antigamente, todo o povo morava no céu e era como é hoje. Um homem encontrou um tatu no buraco e foi cavando atrás dele. Cavou por três dias até que o buraco se abriu. Ele olhou para baixo e chorou ao ver o cerrado com muito buriti. Ele ia caindo, mas o vento levantou seu cabelo e ele conseguiu voar de volta até o buraco e segurar na beirada para continuar olhando lá embaixo. Ele voltou chorando e sua mulher perguntou: O que foi? Esperamos três dias e você não voltou! Não, disse ele. Eu furei a terra para baixo e quase caí. O pessoal o chamou na casa dos homens para contar. Ele foi na casa dos homens e contou para todos. Então, o pessoal foi lá no buraco para ver. Viram um lugar bom para eles. Combinaram de descer pelo buraco para morar naquele lugar. Abriram mais o buraco e olharam tudo: tinha pé de buriti, tinha campo bom, tudo cerrado. Começaram a estudar como descer. Pegaram barbante dos enfeites de usar na cintura e foram amarando. Pegaram de cada casa para fazer uma corda para descer. Juntaram o barbante e fizeram uma corda, mas não alcançou. Pegaram mais barbante e emendaram e alcançou. Começaram a se preparar para descer. Um velho falou para o pessoal: Eu vou descer primeiro, e se acontecer alguma coisa, vocês contam a minha história. Carregou seu arco nas costas e desceu. Desceu, pisou no chão e viu que estava bom, firme. Pegou a corda e amarrou em um tronco e pediu para o pessoal descer. Foram descendo: mulher com criança, mãe, pai, todo mundo. Tinha descido quase a metade do povo e, então, um menino, uma criança de criação, adotada de outros índios foi lá e cortou a corda. A corda caiu e aqueles que desceram ficaram lá embaixo. Aqueles que não desceram ficaram morando lá em cima no céu. Assim que o povo veio morar no Brasil e aqueles que ficaram, ninguém sabe o que aconteceu depois.

(Bedjaj Txucarramãe, 2016)

O Mětyktire é um subgrupo Měbêngôkre conhecido, vulgarmente, como Kayapó, um etnônimo de origem Tupi cujo significado deriva dos termos *K'aya* (macaco) e *po* (parecido, semelhante), isto é, aquele parecido com macaco ou aquele semelhante a macaco.¹ Lea (2012, p. 60), baseada nos estudos do tupinólogo Uirá Garcia, explica a etimologia desta palavra como sendo derivada de *K'ai* (macaco) e *japó* (feito, como), ampliando um pouco mais o significado deste signo linguístico. Essencialmente pejorativo, tanto do ponto de vista do nominador (nativo) quanto do colonizador (ocidental), Kayapó nada mais é do que uma tentativa etnocêntrica de reduzir (aviltar, envilecer) a humanidade alheia à sua própria lógica, quer para fins culturais, de autoafirmação, captura e vingança, quer para fins mercantis, de extermínio, ocupação e exploração do território.

A palavra mětyktire significa, grosso modo, "gente grande pintada de preto"² e destaca o grupo de guerreiros měbêngôkre que, durante uma expedição pelo território ocupado, acabou encontrando-se com o Krenakore (Panará) e dele predando não somente crianças, mas também o nome de uma das aldeias e a pintura corporal daquele povo, além de utensílios e adornos importantes, para que pudessem, assim, provar seu feito a posteriori e serem reconhecidos como tal. E, desde então, referem-se a si mesmos como os Mětyktire para distinguir-se dos demais Měkrāgnōti, outro subgrupo Měbêngôkre do qual se separaram definitivamente por volta de 1956, depois de uma série de estranhamentos ocorridos a partir de 1935. Já a palavra měbêngôkre significa "gente do espaço dentro da (s), ou entre a (s) águas", "os que vêm do buraco d'água" (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 192), "embora ninguém possa explicar a origem desse nome" (LEA, 2012, p. 60). Turner (1992, p. 314) sugere que há boas razões para aceitar que a área a oeste do Tocantins e a leste do Araguaia foi o lugar onde o kayapó surgiu como povo distinto dos demais Jê setentrionais, sendo ela, o "espaço entre as águas" mencionado na autodesignação Kayapó, 'Měbêngôkre'. Lukesch (1976, p. 14) traz outro argumento afirmando que, "para o Caiapó, o homem é o centro do mundo e tudo converge para ele" através do conceito intensificado pela palavra "mebemokré, a autodenominação dos Caiapós".

O autor sustenta seu argumento dizendo que a "falta de um legítimo mito de Criação é própria à concepção de mundo Caiapó [onde] o mundo [o homem] e o universo sempre existiram [...] e o 'buraco do céu' abriu a porta de um outro mundo para este nosso mundo terrestre" (LUKESCH, 1976, p. 17). Esta narrativa conta que, lá de cima, através de um buraco de tatu, um ancião (*měbêngête*) avistou, "uma pequena floresta de buritis, um grande rio e campos imensos [...] e desse mundo distante começou a sentir enorme saudade, uma infinita nostalgia" (LUKESCH, 1976, p. 09). Para demonstrar a relação do Měbêngôkre com este seu mundo, sobretudo com o buriti (*ngrwa*) e o cerrado (*kapoto*), o missionário cristão relata a viagem de um dos chefes da aldeia Kuběkrākějn ao Distrito Federal, que ao

1. Also, spelled Kayapo, Caiapo, and Kaiapó. The etymology of the terms Tupi: *Kaya* = 'monkey'; *po* = 'like', 'resembling' (TURNER, 1966, p. 02).

2. "Mě" é um prefixo que designa coletividade; "tyk" = preto e "tire" = grande.

retornar e rever, de uma pequena colina, a imensidão que o cercava, "falou com lágrimas nos olhos: 'kapót apatóit kumrént = o cerrado é grande, realmente!'" (LUKESCH, 1976, p. 20). Do exposto, percebe-se que a saudade narrada pelo mito em epígrafe e vivenciada pelo chefe Okêtz traz evidências de um mundo unificado no passado, hoje separado pelo tempo e o espaço.

O mito do buraco do céu em nenhum momento narra o Mëbêngôkre descendo entre os rios Tocantins e o Araguaia, georreferenciando, assim, o lugar como topônimo primordial. Nota-se que a primeira referência é "uma pequena floresta de buriti", seguida de "um grande rio e campos imensos" (LUKESCH, 1976, p. 09). No entanto, a narrativa em epígrafe, evidenciada no início deste capítulo, atribui exclusividade ao cerrado e ao buriti, sem fazer alusão a qualquer curso d'água. Tanto Ropni quanto Bedjai e Mëkarõ,³ meus principais informantes durante esta jornada etnográfica, foram unânimes ao afirmar que já eram Mëbêngôkre bem antes da derrubada da árvore do milho, uma outra narrativa que trata da dispersão do Jê setentrional justamente naquela região entre rios, e que andam por estas terras desde que chegaram a porção onde é hoje o "Rio de Janeiro", apontando seus indicadores para a região sudeste, onde o buriti e o cerrado também estão presentes. Enfatizaram a informação dizendo haver por lá a imagem de um ancestral esculpida numa rocha, um tal "gigante de pedra" cuja história lhes foi contada pelos seus pais, quando ainda eram meninos.⁴ De início, fiquei intrigado, pensando se tratar do Cristo Redentor, uma escultura de cunho religioso exposta no alto do morro do Corcovado, desde 1931, mas, ao mostra-la a dois deles, pude perceber, para o meu alívio enquanto pesquisador de culturas pré-colombianas, que não se trata daquele monumento esculpido em pedra sabão, há tão pouco tempo, e, provavelmente, de uma outra formação rochosa: um monólito de gnaiss, no caso, o maior bloco de pedra à beira mar do planeta.

3. Ropni costuma ser grafado Raoni e deriva da palavra "rop" (onça) e "ni" (feminino). De acordo com Bedjai, liderança mëbêngôkre que também goza de grande prestígio, "Ropni trocou de nome com uma mulher Panará no acampamento" realizado, tempos atrás, durante uma caçada cerimoniosa (*mëôntomôró*). Mëkarõ costuma ser escrito Megaron e deriva da palavra "Më" (prefixo que designa coletividade, como já dito anteriormente) e "karõ" (fantasma ou espírito dos mortos). Os três desfrutaram de renome internacional e protagonizaram, ao lado de outras lideranças mëbêngôkre, a luta pela demarcação da Terra Indígena Capoto/Jarina, servindo de exemplo para outros povos.

4. "Iprere (um ancestral da Casa XIV, de acordo com Më'yre), que inventou a espingarda, é conhecido por outro nome nos mitos colecionados há mais de 25 anos. É notável que as figuras mitológicas que aparecem nos volumes organizados por Wilbert e Simoneau [citando missionários como Banner e Lukesch] geralmente têm apenas um nome" (LEA, 2012, p. 99).

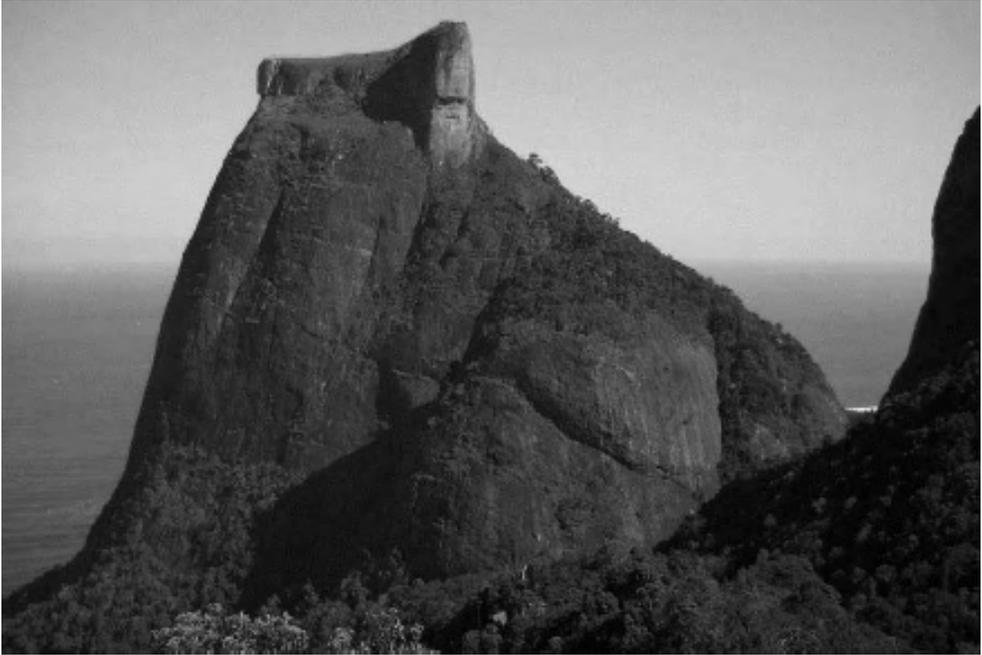


Foto 06: Pedra da Gávea, Rio de Janeiro.

Disponível em :<www.cidadedorio.com>. Acesso em: 09 nov. 2016.

Certamente, isto não se resolve aqui, visto que não é intenção deste trabalho procurar evidências dessa natureza ou fazer conjecturas a partir de outros autores a respeito desse fato aparentemente histórico, e sim, interpretar, por meio de narrativas e práticas que sintetizam o passado no presente, o "ponto de vista" do Mëbêngôkre (GEERTZ, 1997, p. 85-107). Talvez ele não tenha surgido "como povo distinto dos demais Jê setentrionais" entre o Tocantins e o Araguaia, já que outras variantes desse mesmo mito também estão presentes, de alguma forma, entre os "Apinayé, Suyá e Timbira" (TURNER, 1992, p. 314).⁵ Talvez seja outro o verdadeiro "'espaço entre as águas' mencionado na autodesignação Kayapó, 'Mëbêngôkre'" (TURNER, 1992, p. 314). Talvez descer pelo buraco do céu seja

5. "No entanto, alguns não conseguiram descer, pois, de repente, uma criança estranha veio correndo e cortou a corda obrigando os que ainda não haviam descido a permanecerem lá em cima. E os poucos que ficaram transformaram-se em estrelas. No entanto, mais tarde, aqueles que conseguiram chegar ao seu destino acabaram furando, também, o mundo novo. Foi assim que aconteceu: novamente, um dos homens foi caçar e lá, fora da aldeia, descobriu um tatu em um buraco. Tão logo foi avistado, o tatu sumiu terra adentro. O homem se apressou em abrir o buraco, cavando-o. Cavou, cavou, até perfurar a crosta da terra que separa o mundo do espaço que fica acima do outro mundo. Também dessa vez, o tatu despencou e o homem o acompanhou na queda. Um vento forte atirou o homem de volta para seu mundo. Lá de cima, ele olhou para baixo e naquele mundo novo distinguiu um sertão enorme e as matas. E vieram também todos os habitantes da aldeia para olhar, maravilhados, o novo mundo, lá embaixo. Todos concordaram: 'Não vamos descer. Vamos ficar onde estamos.' Com medo de se arriscarem naquelas profundezas, voltaram para sua aldeia" (LUKESCH, 1976, p. 13). "A partir dos mitos e das opiniões dos Krahô, nem sempre unânimes, pode-se fazer uma idéia de como imaginam o universo: a terra, cercada de água, recoberta pelo céu, que tem seu sustentáculo a leste, onde está também o buraco que faz a comunicação com o mundo subterrâneo" (ISA, Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil, Cosmologia, mitos, ritos e xamãs. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho/445>>. Acesso em: 14 nov. 2016).

apenas uma figura de linguagem, uma forma de organização dualista envolvendo os mundos de baixo e de cima muito parecida com a descrita por Sahlins (1995, p. 198, 310-314), ao citar uma canção histórica de Mangaia, uma pequena ilha no sul do Pacífico, em que o contato com o navegador estrangeiro fora feito somente a bordo do navio, depois que "viram os estranhos descendo as cordas", chamando-os de "Ku-da-árvore-do-feto (Ku pulupulu) [ou "Kū-da-sambaia-de-árvore (Kū- pulupulu)"] e Protetor-da-ilha (Moku-hali'i)" : "Tangaroa mandou um navio, / que rompeu a sólida abóboda azul".

Neste sentido, o espanto do navegador britânico James Cook,⁶ ao ver o povo de Atiu, outra ilha da Polinésia, concebendo ovelhas e cabras a bordo do navio como "pássaros estranhos", o que para ele era um absurdo, um verdadeiro "escândalo empírico", também é digno de nota:

Parecerá bastante incrível que um conjunto de homens pudesse conceber que uma ovelha ou cabra fosse um pássaro, já que não há a menor semelhanças entre eles; mas essas pessoas não conseguiam ter ideia de que houvesse quaisquer outros animais terrestres além de porcos, cães e pássaros; eles deviam ver que elas não faziam parte dos dois primeiros e, portanto, imaginavam que elas deviam ser alguma espécie desses últimos que não haviam visto antes (GILL apud SAHLINS, 1995, p. 314).

Sahlins (1995, p. 314) ainda observa que é comum, na Polinésia ocidental e em certas partes da Melanésia oriental, designações referindo-se aos navegadores do Pacífico como seres de origem divina, "como o famoso papalangi, ou palangi, que pode ser glosado como 'povo celeste' ou 'quebradores do céu'". Segundo ele, há muitos desses vestígios do "primeiro contato" em toda aquela região da Oceania e nenhuma de suas inscrições sugerem, na fala local, a concepção do advento dos estrangeiros como uma "irrupção espiritual" formulada a partir de um mito de origem eurocêntrica, imperialista, cuja missão civilizadora seria acrescentar novas dimensões de arrogância à suposta irracionalidade do povo indígena.

Um outro mito mēbēngōkre conta que, há muito tempo atrás, um tapir começou a roer o tronco de uma árvore gigante, suporte do céu. "Desde então rói o tronco, ameaçando fazê-lo cair. Evidentemente, a fenda que o tapir abre no tronco, sempre torna a se fechar. E lá, longe, bem longe, a leste, onde está a árvore que segura o Céu, moram também todos os espíritos maus" (LUKESCH, 1976, p. 11). Banner (1957, p. 48) ouviu outra versão dessa história, segundo a qual o tapir rói o tronco da árvore, dia após dia, e de noite, a fenda torna a fechar-se. Só quando consegue roê-la também à noite, cai o pilar do céu, fazendo despencar um de seus extremos sobre a terra, formando a abóboda celeste.⁷

6. "Ele era um homem de qualidades conflitantes, mas a pior delas levou a melhor sobre ele. Civilizador famoso e aterrorizador secreto, Próspero e Kurtz, o capitão Cook cedeu cada vez mais espaço ao seu lado mais escuro durante a terceira viagem de descoberta do Pacífico. E isso, argumenta o antropólogo Gananath Obeyesekere numa obra recente, finalmente levou Cook à sua derrocada em mãos havaianas, em fevereiro de 1779" (SAHLINS, 1995, p. 15).

7. Abóbada celeste é um nome para o firmamento, geralmente usado no contexto das religiões baseadas nas escri-

Nas duas versões permanece a conexão mágica entre esses dois mundos, quer com a árvore de pé quer com parte do firmamento agora estabelecido. O que importa é que, no horizonte distante, "lá longe, bem longe", existe uma conexão que os une ao mesmo tempo que aterroriza, já que em uma das narrativas surgem os maus espíritos, descritos ali como sendo "os antropófagos, os seres-macacos, os seres-urubus, os seres-tapires, os seres-cães e os seres trovões", personificando essas forças ora como seres canibais, comedores de carne humana, ora como seres duais, formados por metades humanas e não-humanas. Creio que isto ajude a explicar, de uma forma bastante inteligente e desengessada, sem o costumeiro ponto final do pensamento mecanicista, a ocupação do litoral brasileiro pelo Tupi e a chegada do colonizador europeu ao continente, vindo este do oriente e de navio, trazendo consigo todas as mazelas hoje conhecidas, e aquele de algum lugar.⁸ Enquanto o mito do buraco do céu trata da chegada do Mëbêngôkre à costa, e de todas as coisas boas que aqui primeiro encontrou, o mito do tapir que rói o suporte oriental do céu trata da sua expulsão em direção ao Planalto Central.

Do exposto, parece-me que ser mëbêngôkre é estar no centro deste mundo, agora dividido em dois. É estar entre o céu (*kàjkwa*) e a terra (*pyka*), o teto de cima e o teto de baixo, ou melhor, as águas de cima e as águas de baixo, o oceano, a chuva e a tempestade e algum rio de planalto, correndo em paralelo, o que para mim pode ser o verdadeiro "espaço entre as águas" delimitado, desde então, pelas marés e correntes marítimas, por regimes fluviais (*ngô*) e pluviais (*na*) e regido, através de operadores binários, como seco e úmido e cru e cozido, pela agência do homem em questão, frequentemente ameaçada pelo descomedimento de demiurgos que circundam à sua volta.⁹ Pretendo, humildemente, sustentar está hipótese no decorrer deste trabalho, atentando para as ações criativas de determinados sujeitos históricos e suas relações com o fogo simbólico, bem como para as estruturas de conjuntura formadas entre eventos específicos e a estrutura global.

turas hebraicas (judaísmo, cristianismo e islamismo). O termo vem do latim clássico *firmamentum*, usado na vulgata, que significa "suporte". Segundo a cosmologia bíblica, o universo era repleto de água. O firmamento fora colocado por Javé para "separar as águas", dando espaço para a atmosfera da terra. Posteriormente, no firmamento foram colocados o sol, a lua e as estrelas, percebido como objetos relativamente pequenos em comparação com terra.

8. "Banner e Lukesch (Wilbert [org.], 1978, pp. 29-31) transcreveu, cada um, uma versão do mito Mëbêngôkre sobre uma árvore ou suporte que sustenta a parte oriental do céu (*kàjkwakraj*). Supostamente há também um suporte ocidental (*kàjkwa ênhô*), mas não é mencionado nessas versões do mito" (LEA, 2012, p. 88). Talvez, pelo fato deste não ser conhecido... A marcha para oeste ainda não havia o encontrado...

9. Vide ilustração na contracapa.

A ÁRVORE DO MILHO

Uma velha levou os netos tomar banho no rio e havia um monte de sementes boiando na água. Eles não sabiam o que era. Um rato pulou no ombro da avó e ela disse para os netos: Pega um pau para matar o rato! O animal falou que não era para fazer isso, que ele ia ensinar sobre o milho. O que é milho? Perguntaram. O rato, então, mostrou as sementes boiando e a árvore de onde elas caíam, chamou de *bà-y*. Ensinou como colher, socar e fazer beiju para comer. A avó colheu as sementes e fez beiju na aldeia. Os outros perguntaram o que era aquilo. Ela falou que era o milho, que o rato tinha ensinado. Todos provaram e gostaram. Foram até a árvore de milho para buscar mais. A árvore era grande e com muitos galhos, cada galho tinha um tipo de milho. Para pegar mais, resolveram cortar a árvore com machado de pedra. Mas, o que cortavam de dia, se fechava à noite. Decidiram, então, cortar a noite inteira. Pediram para dois meninos irem até a aldeia pegar mais machado de pedra. Eles foram e no caminho encontraram um rato. Mataram e comeram assado o animal e ficaram velhos. Quando voltaram para a árvore, contaram o que tinha acontecido. Com os novos machados, cortaram a árvore de milho. Conforme ela ia caindo, cada um pegou uma espiga e foi para um lugar diferente. Foram na direção do galho, cantaram e foram embora. Só Apinayé ficou no mesmo lugar, no *Kokati* [rio Tocantins]. Assim, surgiram os vários grupos de parentes *mëbêngôkre*, cada um morando em um lugar diferente. A língua também mudou um pouco e, depois disso, começaram a brigar uns com os outros.

(Bedjaj Txucarramãe, 2016).

O Mëbêngôkre pertence ao tronco linguístico macro-Jê, localizado, com exclusividade, no Brasil. É uma classificação relativamente recente, formulada no século XIX pelo médico, botânico e antropólogo Carl Friedrich Philipp von Martius, que por aqui chegou, em 1817, fazendo parte da comitiva da grã-duquesa Maria Leopoldina, que viajava para casar-se com Dom Pedro I. Antes disso, e principalmente após a chegada dos portugueses, os nativos que não habitavam (mais) à costa eram rotulados de Tapuya, uma classificação bastante grosseira para designar os não falantes da língua tupi.

"Descendem estes aimorés de outros gentios a que chamam tapuias, dos quais, nos tempos de atrás, se ausentaram certos casais, e foram-se para umas serras mui ásperas, fugindo a um desbarate, em que os puseram seus contrários, onde residiram muitos anos sem verem outra gente; e os que destes descenderam, vieram a perder a linguagem e fizeram outra nova que se não entende de nenhuma outra nação do gentio de todo este Estado do Brasil" (SOARES DE SOUZA, 1587, p. 78-79).

Estevão Pinto (1935, p. 126) descreve os "gês" como sendo os tapuias dos cronistas quinhentistas e afirma que viviam, provavelmente, em toda costa brasileira, de onde foram expulsos pelos Tupi-guarani. Sugere que ocupavam toda a parte oriental do planalto brasileiro, desde as últimas cataratas dos rios Xingu e Tocantins até o paralelo de 30° Sul e teriam migrado de oeste para leste, vindos de local próximo do rio São Francisco. Urban (1992, p. 89-99) acredita que a diáspora macro-Jê pode estar ligada a um foco de dispersão antigo ocorrido no nordeste do país e que a aglomeração de línguas isoladas nessa região sugere que, num passado remoto, seus ancestrais "podem ter estado em algum lugar do planalto entre as bacias do São Francisco e do Tocantins". Ele calcula que as relações entre algumas famílias macro-Jê somam cinco ou seis mil anos, pelo menos, e que o surgimento da família Jê seria bem mais recente, datando de três mil anos ou mais. Como prova disto, afirma que a palavra *meñ* (ou algo bem parecido) já era utilizada há dois ou três mil anos para designar mel em algum lugar entre o São Francisco e o Tocantins. Lea (2012, p. 58) confirma, por sua vez, que a palavra ora analisada "corresponde ao uso atual pelos Mëbêngôkre".

Urban (1992, p. 90) ainda observa "que toda rede de línguas geneticamente filiadas ao tronco Macro-Jê está concentrada na parte oriental e central do planalto brasileiro", e que o foco de radiação Jê, supostamente iniciado há uns três mil anos atrás, "em algum lugar entre as nascentes dos rios São Francisco e Araguaia", teria se originado nas mediações do território Xakriabá, que "ocupava várias regiões no vale do Tocantins, Goiás e às margens do rio São Francisco".¹⁰ Para ele, a primeira cisão ocorreu justamente nesse período, quando os Jê meridionais (Kaingang e Xokleng) partiram em direção ao

10. Nota da equipe de edição da Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil. Texto editado e adaptado a partir da publicação "Valorizando o patrimônio Cultural Xakriabá", elaborada pela segunda turma Xakriabá do Curso de Formação dos Professores Indígenas do Estado de Minas Gerais. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xakriaba/1155>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

sul dirigindo-se a uma região de planalto semelhante a de origem, e a segunda, há uns mil ou dois mil anos atrás, quando o Jê setentrional (entre eles, o Mêbêngôkre) se apartou do ramo central rumo à bacia amazônica, expandindo-se também para o oeste. Estima, por fim, que a diferenciação interna dos grupos central e setentrional ocorreu durante os últimos mil anos, enquanto a distinção entre os dialetos Timbira e Kayapó teria ocorrido somente nos últimos quinhentos anos.

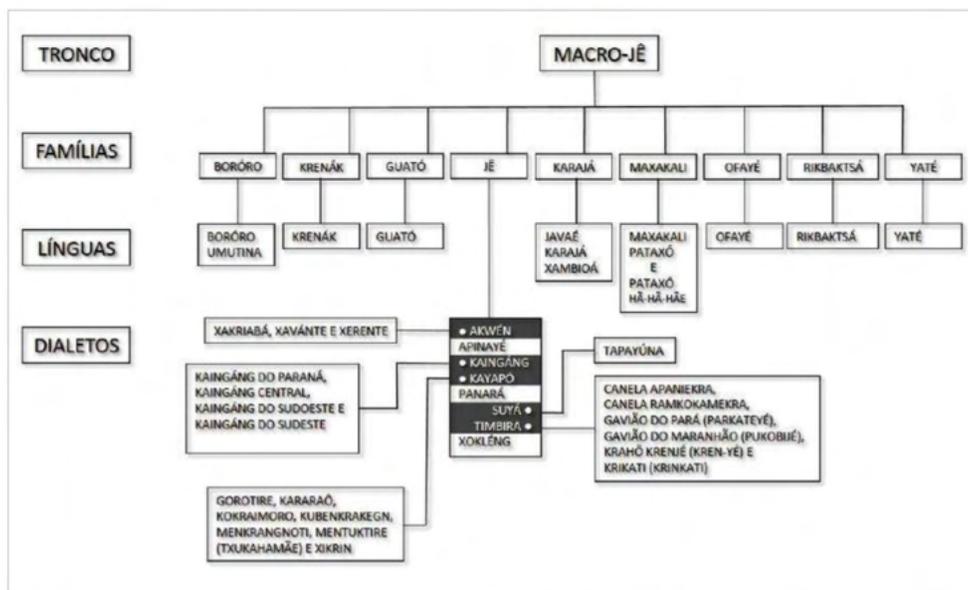


Figura 02: Tronco Macro-Jê.

Fonte: Adaptação de Ayrton Dall'Igna Rodrigues.

Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

Turner (1992, p. 311) ratifica a cisão de cinco séculos entre o tronco ancestral Kayapó-Apinayé-Suyá e os precursores dos grupos timbira orientais, entre eles, Krahô, Kríkati, Gavião e Ramkokamekra-Canela, e argumenta que estimativas glotocronológicas situam a separação do Kayapó de seus parentes Apinayé e Suyá há aproximadamente quatro séculos. Tal dispersão parece ter ocorrido à beira do rio Tocantins, após a derrubada da árvore do milho. De acordo com a narrativa supracitada, apresentada por Bedjai Txucarramãe, "cada um pegou uma espiga e foi para um lugar diferente. Foram na direção do galho, cantaram e foram embora. Só Apinayé ficou no mesmo lugar, no *Kokati* [rio Tocantins]". "Descrições do século XIX falam de vários povos Jê distintos habitando essa área, "mas um grande grupo, os 'Nhyrykwaye'¹¹, não tem nenhum cognato Timbira ou

11. Lea (2012, p. 66-67) grafa *Nhyrykwāje* e diz significar "o povo da casa"; acrescenta que o sufixo "je" significa "povo" e que foi utilizado, neste caso, para designar a família linguística Jê. Já a palavra *Nhyrykwa* (TURNER, 1992, p. 313) ou

Apinayé contemporâneo [...]. É provável, portanto, que esses Nhyrykwaye fossem Kayapó" (TURNER, 1992, p. 313). A narrativa em tela também conta que após a derrubada da árvore do milho a "língua também mudou um pouco e, depois disso, começaram a brigar uns com os outros", favorecendo ainda mais a dispersão. Nesse interim, surgiram os colonos, também designados de *kubẽ*,¹² e o primeiro registro histórico do contato com o Nhyrykwãje foi feito por caçadores de escravos portugueses, em 1810.¹³ Após sofrer pesadas baixas, o grupo seguiu em marcha para o oeste atravessando, inclusive, o Araguaia.

Cunha Mattos, em 1824, relatou a presença do Gradaús (designação dada ao Kayapó pelo Karajá) numa porção de cerrado mais ao norte, ainda entre o Tocantins e o Araguaia, e Castelnau, em 1844, menciona o mesmo grupo sem especificar, porém, de que lado do Araguaia habitava (TURNER, 1992, p. 314). O bando estava a leste do Araguaia quando, em 1859, uma frente de atração formada por missionários cristãos aproximou-se, fundando, na outra margem do rio, uma missão catequizadora. O Gradaús passou a ser conhecido como Irã'a mrayre (o que viaja em terreno limpo) e logo estabeleceu uma relação de troca com os ocupantes daquela missão e do destacamento fundado em Santa Maria, onde hoje situa Conceição do Araguaia. Trocaram, por um certo tempo, caititus (*Pecari tajacu*) e outros animais por ferramentas e contas de vidro, mas uma série de estranhamentos começaram a ocorrer a partir de 1879, à medida que o vilarejo, localizado no entorno da missão, crescia. Hemming (1987, p. 399) cita, como exemplo, uma batalha onde colonos cristãos, armados com espingardas, mataram dez mulheres e duas crianças Irã'a mrayre.

Em 1882, o Irã'a mrayre decidiu interromper a relação de troca com os colonos ali assentados, mudando-se mais a noroeste, entre os rios Arrais e Pau d'Arco. Chamado, a partir daquele momento, pelo nome deste último tributário da margem ocidental do Araguaia, o grupo bem que tentou restabelecer o contato em 1888, mas o que de fato conseguiu dessa indigesta frente civilizadora, formada por sacerdotes dominicanos, militares e suas predestinadas famílias cristãs, foi a sua total extinção.

Nhyrykwã (LEA, 2012, p. 67) significa "casa" tanto para ele quanto para ela.

12. "A palavra *kuben* designa, em geral, o indivíduo estranho à tribo e o habitante de outra aldeia Caiapó. Está errado traduzir a palavra *kuben* simplesmente por 'gente', conforme o fazem alguns dos especialistas, a exemplo dos neobrasileiros (Banner, 1957:53; Métraux, 1960:9 e outros). A atitude do Caiapó frente a todo elemento estranho é marcada por profunda desconfiança, inclusive em se tratando de habitantes da aldeia Caiapó mais próxima. Muitas vezes, essa reação é provocada por experiências amargas, sofridas no passado. Quando estive em Gorotire, sempre ouvi falar a respeito dos habitantes de *Kubenkrãkein*: 'mais dia, menos dia, virão nos atacar, vão incendiar nossas casas e destruir tudo'. Presságio igualmente sombrio ouvi, mais tarde, em *Kubenkrãkein*, a respeito dos habitantes de Gorotire. Maior ainda é o medo dos *kuben*, no que se refere a neobrasileiros. Tal atitude abrange até esferas metafísicas, tornando o forasteiro um *kuben* punure = estrangeiro ruim, ser maléfico de natureza sobrenatural" (LUKESCH, 1976, p. 16).

13. "Verswijver (1992a, pp. 83-84) acredita que seja possível associar relatos orais do assassinato de alguns homens com 'metal na cabeça' [*krã kam ngo*] a relatos escritos sobre ataques feitos por José Pinto de Magalhães, na década após 1810, a um grupo indígena designado *Nhyrykwãje*, localizado entre o rio Tocantins e o Araguaia. É uma hipótese interessante e plausível (levantada também por Hemming, 1987, p. 399, e Turner, 1992, p. 313)" (LEA, 2012, p. 66).

Acabaram de forma abrupta e trágica sendo totalmente dizimados, em pouco tempo, por doenças trazidas pelos colonos. Em 1940, sua população foi reduzida a seis pessoas (Verswijver, 1992a, p. 91, citando Nimuendajú). Exemplos de seu vocabulário, colecionados pelo Frei Antonio Maria Sala (1920), não deixam a menor dúvida sobre sua proximidade sociocultural aos Mëbêngôkre que sobreviveram até hoje. Essa saga trágica ainda não recebeu a atenção que merece dos historiadores (LEA, 2012, p. 72).

De acordo com Turner (1992, p. 314), o Pau d'Arco não foi o primeiro grupo Kayapó a cruzar o Araguaia em direção a oeste, já que há registros de ocupação e de ataques realizados até a bacia do Tapajós datados do século anterior. Em 1750, o Yudjá do médio Xingu disse ao padre Roque Hundertpfund que tinha sido atacado várias vezes por um grupo chamado "Carajá-uçu", referindo-se a uma facção de guerreiros extremamente altos e belicosos que perambulava a montante daquele rio sem ter nenhum tipo de "habitação fixa" (NIMUENDAJÚ, 1932, p. 552). O príncipe Adalberto da Prússia, em 1843, durante sua expedição ao Amazonas-Xingu, colheu relatos sobre os "ticiuapamoins", um povo que se destacava dos demais avizinados por sua estatura e por estar entre os "mais selvagens e hostis", em contraste com outros "índios mansos". Este "tapui-uaçu ou o Povo Grande" eram "destros arqueiros e, se bem compreendi, armados de lanças e por isto muito temidos pelos jurunas e outras tribos do alto Xingu" (ADALBERTO, 2002, p. 333). A mesma palavra, agora grafada "*Txukarramãe*", ainda hoje é usada pelo Yudjá para designar o Mëtyktire, cuja etimologia significa "povo sem arcos", embora este negue com veemência que foi aquele que lhe ensinou o uso do arco e da flecha para caçar, em vez de bordunas (LEA, 2012, p. 60). Para dirimir tal dúvida, basta recorrer novamente à narrativa do buraco do céu e observar o protagonismo do ancião, que "carregou seu arco e desceu" ou, então, retroagir um pouco na história macro-Jê:¹⁴

Outros índios doutra nação diferente, se acham nestas partes ainda que mais ferozes, e de menos razão que estes [...]. Vivem todos entre os matos como brutos animais, sem terem povoações, nem casas em que se recolham. São muitos forçosos em extremo e trazem uns arcos mui compridos e grossos conformes a suas forças, e a flecha da mesma maneira. Estes alarves têm feito muito dano nestas capitânicas depois que desceram a esta costa e mortos alguns portugueses e escravos, porque são muito bárbaros, e toda a gente da terra lhes é odiosa: não pelejam em campo nem têm animo para isso; põem-se entre o mato junto de algum caminho, e tanto que alguém passa atiram-lhe ao coração ou a parte onde o matem, e não despedem frecha que não na empreguem (GANDAVO, 2008, p. 148).

Araújo Brusque, em 1863, provavelmente de acordo com as informações obtidas de missionários cristãos em trânsito pela capital daquela província, relatou a presença de pequenos grupos de "Carajás pucús", dispostos em bandos de três ou quatro famílias, percorrendo o lado leste do Xingu. Nimuendajú (1932, p. 552) conta que eram muito

14. Roque de Barros Laraia, em comunicação a mim dirigida, atribui a Willian Crocker a afirmação de que a envergadura do arco Jê evidencia, em tese, a relação histórica desse povo com o cerrado.

altos e temidos por sua "ferocidade" e pelo uso de "bordunas de cinco palmos e meio de cumprimento". Coudreau, em 1896, após contato com o Pau d'Arco, informa a posição de dois grandes grupos habitando aquele mesmo território: a) o Gorotire, mais a oeste, a cento e cinquenta quilômetros do Araguaia, a meio caminho da cachoeira da Pedra Secca e não muito distante do rio Fresco, acima de suas bordas e além da serra da Mata, onde, provavelmente, cruzou o Xingu; b) o Purukaru, mais a noroeste, igualmente a cento e cinquenta quilômetros do Araguaia e cem dos "Cayapós", sobre os planaltos (Itacaiúnas, Pacajá do Portel, Uanapú e Pacajá do Xingu) e os campos gerais, tendo como limite a floresta mais ao norte (COUDREAU, 1897, p. 205-206).¹⁵

Turner (1992, p. 315) descobre em estudos do século XIX um Jê bastante hostil, que empreendia expedições ao longo do São Manoel e do Paranatinga, afluentes meridionais do Tapajós, e "que pode ser identificado como Kayapó". Descrito, primeiramente, por Gonçalves Tocantins, durante seu contato com o Mundurucu de Necedemos, em 1875, o "Iptiuâte" ou "Itiuâtes" era um povo muito temido, "selvagem" e "corpulento", que raspava a cabeça em roda e servia-se de formidáveis bordunas (GONÇALVES TOCANTINS, 1877, p. 96-98). Mais tarde, em 1911, Höhne informaria o retorno desses "Ipjwat" ao São Manoel e o próprio Nimuendajú, em 1915, encontraria um desses "homens da borduna" no alto rio Curuá. Estava auxiliando um seringueiro depois de ter abandonado uma expedição guerreira e rejeitava os termos "Kayapó" e "Gorotire", dizendo ser ele um autêntico "Mebengokre" (NIMUENDAJÚ, 1932, p. 556).¹⁶ Ele situou sua aldeia a oeste do Curuá, perto do São Manoel, mais ou menos a sudoeste de Prazer, trazendo sólidas evidências da existência de pelo menos uma comunidade Kayapó a oeste do Xingu, no início daquele século. "A identificação de sua aldeia com os "Iptowat" dos relatos mundurucu de 1875 sugere que pudesse estar localizada naquela área antes dessa data" (TURNER, 1992, p. 315).

Lea (2012, p. 63) confirma esta hipótese ao dizer que mesmo antes do Mëkrägnōti se separar do Gorotire, quando atravessou o rio Xingu em direção a oeste, por volta de

15. "La position des Cayapós étant connue, celle des Chicris être exactement conjecturée, on peut aussi indiquer, avec des chances d'assez grande approximation, la position des Gorotires à environ 150 kilomètres de l'Araguaya et 100 des Cayapós, c'est-à-dire à moitié chemin de la Cachoeira de la Pedra Secca et non loin de Rio Fresco; et celle des Purucarús, également à 150 kilomètres de l'Araguaya et 100 des Cayapós, dans les plateaux, - probablement boisés, mais limitrophes des Campos Geraes, plateaux où Itacayuna, le Pacajá de Portel, le Uanapú et le Pacajá do Xingú pendraient probablement leur sources, - soient dans les Campos soient dans les hauts plateaux boisés qui limiteraient les campos du côté du nord" (COUDREAU, 1897, p. 205-206).

16. "Schon 1875 berichteten die Mundurukú des Rio Crepory dem Reisenden A. M. Gongalves Tocantins von einem Nachbarstamm der Iptiuâte oder Itiuâte (= Ip-te-wat): Sie seien korpulent und bärtig und trügen das Haar rundum geschnitten; sie besäßen keine Hängematten sondern schliefen auf Matten am Boden und führten mächtige Kriegskeulen von denen sie ihren Namen haben, denn ip bedeutet Keule und wat Herr. Mit demselben Namen bezeichnen die Guarani die südlichen Kayapó: Iwjrá-iyá (Iwjrá =Keule, ya =Herr, Brasilianisch: Ubirajara). Die Mundurukú fürchteten diesen Stamm wegen seiner Wildheit, gaben aber an, er habe sich bereits gegen Cuyabá hin zurückgezogen. (A. M. Gonçalves Tocantins, Estudos sobre a tribo Mundurucú, in Rev. Inst. Hist. Geogr., Rio, X.L, 1877, 2. Parte, S. 96). Diese Ip-te-wat der Mundurukú sind zweifellos die Kayapó die auch bei den sprachverwandten Kuruáya diesen Namen führen. 1911 erfuhr F. C. Höhne dass der Stamm der Ipjwat im Gebiet des São Manoel wohne. (C. M. M. da Silva Rondon, Relatório, III, Rio, 1915, s. 183). 1915 stellte sich ein einzelner Mann dieser São Manoel-Horde der Kayapó einem Kautschuksammler zu Prazer am obern Rio Curuá" (NIMUENDAJÚ, 1932, p. 556).

1905, ele já tinha familiaridade com essa região em caçadas e expedições guerreiras que se estendiam do Iriri até o Tapajós, território este Mundurucu.¹⁷ Desde então, ao que parece, há um fluxo de idas e vindas desse povo através do Xingu, cujos motivos são os mais variados, indo da guerra, no passado, a reuniões políticas, no presente. Contudo, a divisão do Mëbêngôkre em Gorotire, a leste do Xingu, e Mëkrägnōti, a oeste, permanece inalterada há mais de um século. A única exceção é o Kararaô, um pequeno grupo de Gorotire que se fixou, em 1936, a oeste deste mesmo rio, porém, mais ao norte.

A primeira aldeia Mëkrägnōti foi denominada *Arêrêkrê* (brejo, terreno alagadiço) e estava localizada, na virada do século XX, entre o Xingu e o Iriri, em uma área de cerrado argiloso muito parecida com a encontrada em Pykatōti (terra muito pegajosa), aldeia Gorotire de onde partiu a cisão, situada, naquela época, próximo às cabeceiras do Riozinho, um tributário do rio Fresco que corre à leste daquele rio principal. A aldeia era liderada por Motere e possuía apenas uma casa dos homens (*ngà*) chamada Mëkrägnōtí (gente com a face pintada de vermelho). Em 1906, um outro grupo liderado por Pãnhomoti, Okêt e Karãnhĩ deixa Gorotire e cruza o grande rio para se juntar a Motere. Pouco tempo depois, este novo ajuntamento mudou-se para um local conhecido como Roikôre (macaúba), mais ao centro daquele território. Nessa época, possuíam grandes roças, dominavam a região e promoviam inúmeras incursões em áreas ocupadas pelos não índios, capturando, entre outros itens, armas de fogo e animais de estimação. A tensão entre os Mëkrägnōtí e os Gorotire resultou em diversos ataques e contra-ataques, separando o Mëkrägnōtí em dois grupos: um, composto principalmente por homens casados e suas famílias, seguiu para o alto Iriri, enquanto Motere e os jovens que o seguia formaram uma pequena aldeia chamada Krôdjâmre, situada a oeste do médio Iriri. No entanto, não demorou muito para que ambos se reunissem novamente, em 1920, numa área próxima à antiga Roikôre.

Em 1921, caçadores Mëkrägnōtí descobriram a presença de uma tribo desconhecida mais a oeste e passou a chamá-la de Kôkrätire (borduna com grande cabeça). Alguns poucos homens foram enviados com a missão de espíá-la e, depois do retorno, todos decidiram atacá-la. Crianças foram feitas cativas durante aquele massivo ataque, entre elas, Mëgrire, um menino com aproximadamente doze anos de idade. Foi ele quem lhes disse a localização e o nome das três principais aldeias Panará, incluindo, Mëtyktire. Em 1925, depois de intensos combates envolvendo estes dois povos, o Mëkrägnōtí, antes dividido em dois, retornou para *Arêrêkrê* e criou uma grande aldeia com duas casas de homens, inclusive. Motere era o líder principal da casa leste, contendo as categorias de idade mais jovens, enquanto Pãnhmotí, Okêt e Karãnhĩ eram os chefes da casa oeste, com as classes de homens mais velhos. Seguindo a tradição Krenakore, a casa leste foi chamada *Mëtyktire* e a casa oeste *Mëkryre* (VERSWIJVER, 1984, p. 170).

17. Isto também me foi dito pelo Mëtyktire. O Mëbêngôkre denomina o Mundurucu de Kubêkàkre que, de acordo com Lea (2012, p. 64), é o nome de uma tribo canibal mitológica e também o nome da principal aldeia da Terra Indígena Mëkrägnōti.

Outras aldeias surgiram, depois disso, entretanto, a mais tradicional foi krānhmrôpnyiaká, criada em 1936-1937. Mesmo tendo curta duração, ela representa, ainda hoje, o protótipo ideal para as atuais aldeias Mětyktire, com duas casas de homens dispostas ao centro da circunferência e uma sociedade de casas equidistantes ao derredor.

[...] a reconstruction by one of the informants of the ancient village at krānhmrôpnyiaká inhabited by the Měkrāgnotí in the period 1936-1937. It was viewed as the most traditional of all the Měkrāgnotí villages since the Split from the Gorotire in about 1905 (VERSWIJVER, 1984, p. 59).

Os dois grupos permaneceram unidos até 1947, quando uma nova tensão interna os separou definitivamente, levando Bep-Kamatí e seu bando em direção ao norte. Outro grupo liderado por Kremōrō e composto por membros da casa Mětyktire foi habitar em Kapotnhinore, uma pequena porção de cerrado localizada a leste do Xingu.¹⁸ Já Bepgôgôti e Kretire decidiram habitar Rotinōrō. Em 1948, Kromare, um jovem líder aliado de Kremōrō, encontrou uma aldeia Xavante e a atacou, aproveitando a oportunidade. Temendo uma represália, o bando reuniu-se novamente a Kretire e Bepgôgôti na aldeia Roikôre (hoje, Kapoto). Já em 1952, com a intenção de atacar o Suyá, Patojtx, outra jovem liderança, seguiu em direção ao sul. No caminho para a guerra acabou encontrando um ajuntamento Yudjá estacionado onde hoje é o Posto Indígena de Vigilância (PIV) Diauarum. Conversaram cordialmente e trocaram arcos, flechas e miçangas. O Juruna ainda lhe mostrou alguns bens industrializados, como roupas, facões e machados de ferro, entregues pela frente de atração organizada pelos irmãos Villas Bôas, assegurando ser estes bons estrangeiros.

Naquele mesmo ano, o Měkrāgnotí retornou ao mesmo três vezes ao alto Xingu, visando receber novas remessas de presentes.¹⁹ No ano seguinte, porém, uma conjunção de fatores acabou gerando novo cisma entre eles: Kretire e Bepgôgôti permaneceram em Roikôre com a maior parte dos membros, enquanto Kremōrō e seus seguidores construíram uma nova aldeia perto da cachoeira Von Martius. Foi lá que Cláudio e Orlando (Villas Bôas), auxiliados por Pawande, um guerreiro do povo Yudjá, entraram em contato com o pessoal de Kromare e, posteriormente, com os chefes Kretire e Bepgôgôti. Os sertanistas procuraram reuni-los, desde então, mas diversas epidemias faziam com que se deslocassem constantemente. Reuniram-se, finalmente, em 1955, na aldeia Roikôre, mas um incêndio generalizado na aldeia e constantes disputas internas causaram mais uma separação: Patojtx levou seu grupo para Pi'yn-djām, entre os rios Xixé e Curuarés, e

18. Decisão do Tribunal Regional Federal (TRF) obriga a FUNAI delimitar a Terra Indígena Kapotnhinore, no Mato Grosso. Disponível em: <<http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2012/tribunal-obriga-funai-a-delimitar-terra-indigena-kapotnhinore-no-mato-grosso>>. Acesso em 15 nov. 2015. No entanto, isto ainda não ocorreu por uma série de razões escusas, entre elas, a falta de diárias no Departamento de Polícia Federal (DPF), para que seus agentes possam garantir a segurança de antropólogos e indigenistas, entre outros profissionais correlatos.

19. "Quem me dera ao menos uma vez / Esquecer que acreditei que era por brincadeira / Que se cortava sempre um pano de chão / De linho nobre e pura seda / ... / Quem me dera ao menos uma vez / Que o mais simples fosse visto como o mais importante / Mas nos deram espelhos / E vimos um mundo doente" (Legião Urbana, 1986).

Kretire se juntou a ele, seguido por Bepgôgôti, fazendo desta uma das mais importantes aldeias Mēkrāgnotí.

Em 1962, o grupo de Kremõrõ habitava Porori, na foz do rio Jarina. A aldeia possuía uma pista de pouso, inclusive, construída pela Fundação Brasil Central (FBC) para melhor oferecer assistência médica,²⁰ mas, de acordo com Megaron, "esse lugar não era bom, morreu muita gente depois do contato com o *kubē*". O caos ali instalado pelo não índio motivou o jovem líder Rop-ni a buscar a união de todos os Mēkrāgnotí a partir da construção de uma nova aldeia, nos moldes ideais. Kretire aceitou, mas Bepgôgôti não. Kretire, então, passou a tentar convencê-lo, mas acabou morrendo em 1968, antes que isso pudesse acontecer. Em 1969, o quadro de insegurança agravou-se, ainda mais, com a construção da BR-080. A rodovia deveria passar acima da cachoeira Von Martius, mas uma mudança repentina e estranha do seu traçado inicial acabou cortando a porção norte do Parque Indígena do Xingu (PIX), separando o território Mētyktire do resto da reserva já demarcada. Isto causou imediata revolta dos líderes em Porori, levando Kremõrõ e Kromare a mudarem-se para a aldeia Jarina e, logo depois, Rop-ni, Yobal e Kukryt para Pykatamkwry.

Em 1972, a pedido de Orlando Villas Bôas, Rop-ni e seus seguidores fundaram a aldeia Kretire, a oeste do Xingu, dentro dos limites do PIX. Nesse ínterim, diversos conflitos de ordem socioambiental, envolvendo o Mētyktire e o colono da região, começaram a eclodir. Frequentes ataques foram lançados ao povoado que se formava à margem direita daquele rio, em seu entroncamento com a indigesta rodovia. Liderados por Rop-ni, o Mētyktire acabou incendiando o vilarejo Piaracú, outro etnônimo de origem Tupi, obrigando os intrusos a recuar quarenta quilômetros para leste, onde hoje é São José do Xingu. Concomitante àquele feito, Kremõrõ e Kromare atacaram repetidas vezes a fazenda Agropeixim (nho), localizada noutro extremo do território, nas imediações da cachoeira Von Martius, onde encontrava-se a maioria das roças e aldeias antigas.

Em fins de janeiro deste ano, uma fazenda, vizinha ao Parque do Xingu, foi invadida por índios Txukahamãe, que vivem fora daquela reserva indígena. Eles interditaram o campo de pouso e mataram dois peões que caçavam em suas terras. Para solucionar o problema, a FUNAI chamou a Brasília o chefe geral dos Txukahamãe, o benadjore Kremoro, o seu chefe guerreiro Krumare e o sertanista Cláudio Villas Boas, velho conhecido daqueles índios, dos quais já esteve prisioneiro. Cláudio foi o primeiro branco que Kremoro viu nas matas xinguanas (REVISTA DE ATUALIDADE INDÍGENA, n. 4, maio/jun. 1977, p. 46).

O governo bem que havia tentado, sem sucesso, forçar a retirada do Mētyktire de Jarina, obrigando-o a mudar-se para dentro dos limites impostos pelo referido PIX. Negou-lhes, inclusive, assistência médica e uma parte do grupo, cujo número ainda não foi calculado, acabou morrendo de sarampo (LEA, 2012, p. 19). A situação só começou a ser

20. " [...] o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica" (FOUCAULT, 1998, p. 80).

contornada, em 1976, quando foi estabelecido por lá um posto de vigilância, e depois, em 1977, quando foi declarada, oficialmente, área indígena. A fazenda em litígio, porém, só foi desapropriada em 1979, depois do governo pagar uma valiosa indenização ao proprietário (?) e movimentar, com isso, a poderosa indústria das indenizações.²¹ Rop-ni continuou reivindicando os quarenta quilômetros a leste do Xingu, como forma de impedir o avanço do kubẽ até à beira daquele rio. Seu grupo acabou se desentendendo com um bando de peões que (des) matava uma área de floresta uns cinco quilômetros ao norte da estrada, e onze destes foram mortos a bordoadas. Revoltados com tamanho descaso do governo militar, afundaram, ainda, a balsa que ligava os dois lados da estrada e o tráfego, naquela região, acabou sendo interrompido.

Em 1984, com o apoio de outros povos indígenas do alto Xingu, o Mětyktire tomou, de vez, o controle da referida embarcação, bloqueando aquela estrada novamente. Naquela ocasião, uma equipe de negociadores representando o governo federal (e outros segmentos escusos) foi mantida refém no PIV Piaraçú, enquanto Megaron negociava, em nome do seu povo, a demarcação do lado leste e do cerrado, a noroeste, cujas áreas ainda não haviam sido declaradas de interesse social, para fins de desapropriação. O embate com o kubẽ se estendeu por mais de um mês e, no final daquele período, conquistaram a expropriação de quinze quilômetros de terra a leste daquele curso d'água e a declaração de kapoto como sendo área de ocupação indígena. O jovem Megaron, mesmo de luto, fazia história como "sertanista de caraíba, ao amansar o homem branco", como ele mesmo costuma dizer, e o reconhecimento de ambos os lados logo veio com sua nomeação ao cargo de diretor do PIX. "Foi a primeira vez que esse cargo foi desempenhado por um índio" (LEA, 2012, p. 20).

A Terra Indígena Capoto/Jarina foi homologada, definitivamente, em 1991, com 634.915 hectares. Dois anos antes, em 1989, o Měbêngôkre havia juntado e organizado, em Altamira, o Primeiro Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, um marco do socioambientalismo no Brasil. O objetivo era protestar contra as arbitrariedades do governo desenvolvimentista e sua decisão (unilateral) de construir um complexo hidrelétrico no Xingu. O encontro reuniu cerca de três mil pessoas, entre elas, seiscentos e cinquenta indígenas de várias etnias, inclusive de fora país, diversas autoridades brasileiras (?) como o então diretor da Eletronorte, José Muniz Lopes, e o então presidente do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Fernando César Mesquita, diversos congressistas, ambientalistas e jornalistas, além do cantor Sting, líder da extinta banda inglesa *The Police*. Durante a exposição do representante da estatal de energia elétrica, sobre a construção da usina Kararaô, Tuíra, uma mulher

21. "O governo alegara falta de recursos como impedimento para demarcar as áreas indígenas, entretanto, enquanto buscava ajuda financeira da Comunidade Econômica Europeia (CEE) e de outras fontes, pagava indenizações altíssimas a compradores especulativos. Muitos de tais compradores nunca pisaram na terra que adquiriram (mesmo excluindo os títulos de prancheta), entendendo que o processo de indenização é mais lucrativo que as atividades agropecuárias" (LEA, 2012, p. 23).

Kayapó, levantou-se da plateia e encostou a lâmina do seu facão no rosto daquele diretor, advertindo-o publicamente. A cena foi reproduzida em jornais de diversos países, tornando-se histórica.



Foto 07: Tuira advertindo publicamente o diretor da Eletronorte.

Disponível em: <<http://infograficos.estadao.com.br/especiais/favela-amazonia/capitulo-8.php>>. Acesso em: 11 dez. 2016.

Sting e Rop-ni se conheceram naquela ocasião e logo deram início a uma amizade que ainda hoje perdura. Não demorou muito para que o artista, mundialmente conhecido, se engajasse na luta pela demarcação de terras indígenas no Brasil. Em abril daquele mesmo ano, os dois saíram em turnê mundial para denunciar a destruição do cerrado e da floresta amazônica, bem como o descaso do povo brasileiro para com as populações indígenas, aqui sitiadas. "Sem floresta, morre todo mundo, não só o índio, vocês também", declarava o líder mētyktire durante suas coletivas à imprensa.²² Por três meses viajaram mundo afora visitando diversos chefes de Estado em busca de doações para a criação de uma instituição que ajudasse tanto na conservação do meio ambiente quanto na autodeterminação dos povos indígenas. Ao final, conseguiram reunir cerca de um milhão e meio de dólares e criaram, em Nova York, a *Rainforest Foundation*, que, entre outros projetos, financiou o reconhecimento oficial de Terras Indígenas pela bacia do Xingu, entre elas, a própria Capoto/Jarina.

22. Sting e Rop-ni durante coletiva à imprensa, no Rio de Janeiro, em 1989. Disponível em: <<http://acervo.estadao.com.br/noticias/acervo,fotos-historicas-o-roqueiro-e-o-cacique,11449,0.htm>>. Acesso em: 12 dez. 2016.

A demarcação daquelas terras contíguas, entretanto, não garantiu a qualidade de vida esperada e, em pouco tempo, o desmatamento do entorno, financiado também com dinheiro estrangeiro e favorecido pelas mudanças climáticas, acabou apresentando ao Mětyktire o seu mais novo e disforme inimigo: o fogo descomedido das queimadas ilegais. Ele já havia presenciado sua fúria em Roraima, em 1998, quando se prontificou a debela-lo, depois de ver tanta calamidade e sucessivos fracassos das instituições ali envolvidas. Decidiu, dessa vez, enfrentar o descomedimento de outra forma, sem acionar nenhum artífice sobrenatural para tanto. Havia percebido que o caos ali instalado era fruto da ganância alheia, de uma arrogância em escala natural, podendo ser combatida, de início, através de seus guerreiros. Em 2003, depois de tanto descaso e sem ver outra alternativa, passou a preparar um grupo para o combate especializado, fazendo, para isso, uso de sua "célebre mobilidade [...] para fiscalizar seu território regularmente, para estar de prontidão no caso de ataques e para planejar quem e onde eles deviam atacar" (LEA, 2012, p. 77).

O GAVIÃO GIGANTE

A avó chamou os netos Kukrytuire e Ngôkongrí para colher macaúba para comer à tarde. Ela não sabia que tinha ninho do gavião gigante. Eles estavam embaixo do ninho do gavião tirando macaúba para fazer massa. Os dois meninos estavam brincando de tatu embaixo do colômbio, vão por baixo do capim e se encontram lá na frente, fazendo: húúú. Enquanto estavam brincando, o gavião pegou a avó e ela começou a gritar. O gavião levou a avó embora e foi para o seu ninho. Lá no ninho, a borduna pequena, caiu. É usada pelas mulheres para arrancar batata, trabalhar na roça. Os meninos ficaram olhando e chorando, levantaram e foram embora. Chegaram na aldeia chorando e pessoal perguntou: Que foi? Gavião comeu nossa avó! Todo mundo chorou. De noite, os pais dos meninos estavam conversando sobre como iriam fazer para os filhos crescerem rápido para vingar a avó. Os meninos eram filhos de duas irmãs que moravam na mesma casa, a casa da avó que morreu. Eles eram primos. Os pais ficaram pensando, pensando, como iam fazer. Falaram: Vamos colocar nossos filhos para crescer na água! De manhã cedo, foram tirar casca de jatobá. Por isso que nós tiramos até hoje casca de jatobá para passar nas crianças, para ficar forte e crescer mais um pouco. Pegaram uma casca para fazer cama e outra para cobrir. Enfeitaram as crianças, pintaram e colocaram enfeites, cortaram o cabelo [tonsura] e levaram para colocar na água. Colocaram o corpo dentro da água e só a cabeça ficou de fora. Os pais ficaram com eles até à tarde e foram embora. No outro dia, foram caçar para eles e trouxeram comida. Pediram para levantar o pé, já estava crescendo. Deram comida para eles e ficaram ali até à tarde e foram embora. No outro dia, os pais foram caçar de novo, trouxeram comida e pediram para levantar o pé: tinham crescido mais um pouco. Ficaram com ele e à tarde foram embora. No outro dia, foram caçar de novo e trouxeram mais comida, colocaram o pé fora da água e já estava bem grande. E foi assim, toda vez que traziam comida, pediam para ver o tamanho. Ninguém conta quanto tempo levou para eles crescerem da largura do Kokati [Tocantins], até encostar o pé no barranco. Os pais chamaram o pessoal para tirar os gigantes da água e lavar. Voltaram para a aldeia. Os pais construíram uma casa para eles no centro aldeia e fizeram a primeira lança com ponta de osso, além da borduna, do machado e do grande arco mēbêngókre. Eles pintaram o rosto de preto e os olhos ficaram com a bola preta [íris]. Antes, o olho era só branco. Eles tinham um apito que imitava o gavião, chamavam e, quando o gavião vinha, eles se abaixavam. Ficavam falando um para o outro: Vai você, krà! Não, vai você, krà! Não, vai você, krà! Até que foram. Chamaram o gavião e, quando ele veio, mataram. Todo o pessoal chegou com bordunas e quebraram todo o gavião. Naquele tempo, não existia passarinho como tem hoje. O pessoal assoprrou as penas do gavião e viraram todo o tipo de passarinho. Eles foram os primeiros capitães da aldeia. Foi assim que aconteceu.

(Bedjaj Txucarramãe, 2016).

A organização sociocultural Mětyktire é, sem dúvida, fruto de um longo processo de interação deste povo com o (seu) meio ambiente, onde o outro não se restringe a imagem do homem, como seu semelhante, por mera aparência, um quase igual; pelo contrário, alcança outros seres vivos, naturais e sobrenaturais, moventes e não moventes, como animais e plantas, espíritos e alguns poderosos demiurgos. É um mundo extremamente complexo, que se reorganiza a todo instante, a cada desafio que lhe é imposto. As aldeias mēbēngôkre mais antigas, por exemplo, eram bem maiores que as atuais e algumas possuíam, inclusive, duas casas dos homens: uma na parte leste e outra na parte oeste da praça; e até três círculos concêntricos de casas, de acordo com Turner (1992, p. 317), contrariando, desta forma, a teoria apresentada por Steward, em 1946, sobre o nomadismo Jê com horticultura incipiente.²³ O arranjo instituído após o contato com a sociedade nacional manteve apenas uma casa dos homens e um único círculo concêntrico. E mesmo com a propalada pacificação (?) e um relativo crescimento populacional, o receio de novas epidemias e de uma provável disputa entre as casas levou este povo a se organizar desta maneira,²⁴ ajustando melhor a estrutura ao plano ideal, já que no mito do gavião gigante, aqui colocado em evidência, "os pais construíram uma casa para eles no centro aldeia e fizeram a primeira lança com ponta de osso, além da borduna, do machado e do grande arco mēbēngôkre".²⁵

Lea (2012, p. 88) descreve uma representação feita por um homem em Gorotire, onde este comparou uma aldeia ideal ao corpo humano, tendo os dois as mesmas subdivisões. A metade leste (*kra*) representaria as pernas (*te*) e a oeste (*ēnhôt*) a cabeça (*krā*). Os lados setentrionais e meridionais seriam "os lados da barriga", porque o norte e o sul, ao contrário do eixo leste oeste, não são reconhecidos como pontos cardeais pelo Mēbēngôkre, tendo eles pouca importância. Já a casa dos homens seria uma espécie de umbigo da aldeia,²⁶ onde o Sol, quando em seu zênite, incide diretamente, imprimindo, sobre as demais casas, sua escaldante circunferência. Essa totalidade englobante, formada pela casa dos homens, ao centro, e pelo círculo de "matricasas",²⁷ ao seu redor, todas em oposições complementares, constitui a dialógica Mětyktire para uma vida em comunidade. No entanto, apenas duas aldeias em Capoto/Jarina possuem este formato

23. "[...] com Lévi-Strauss, os povos jê deixam de ser considerados primariamente como exemplo atípico de "cultura marginal" para se converterem na versão tipicamente sul-americana de organização dualista, e o paradoxo do "complexo matrilinear" entre os povos inferiores se transforma no problema da estrutura social centro-brasileira" (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 71).

24. "Turner (1992, p. 328) argumenta que o contato com não índios exacerbou conflitos internos e levou a uma corrida armamentista entre os diversos bandos de Mēbēngôkre na tentativa de proteger-se dos colonizadores, e subsequentemente de suas próprias facções inimigas" (LEA, 2012, p. 124).

25. "Em seguida, o pai construiu para os filhos uma casa enorme, de troncos de buriti, onde os dois jovens gigantes passaram a morar" (LUKESCH, 1976, p. 56).

26. "Vernant (1973) comenta que o umbigo era um símbolo de 'centro' na Grécia antiga" (LEA, 2012, p. 87).

27. Inspirada por Lévi-Strauss e Marilyn Strathern, Lea (2012, p. 49) desenvolve o conceito de matricasa como o lócus representado "por uma ou mais habitações de mulheres relacionadas de forma matrilinear dentro de uma aldeia qualquer". Sua análise privilegia as relações que conectam as pessoas no processo de transmissão de nomes e riquezas, patrimônio intangível dessas Casas.

ideal. As demais, formam um aglomerado de duas ou três casas de famílias extensas ou nucleares, ou se formaram a partir dos resquícios de alguma ocupação antiga, como no caso exclusivo de Piraçú.



Foto 08: Aldeia Piraçú, TI Capoto/Jarina, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Com efeito, a mudança desse aspecto na organização social não alterou, significativamente, a estrutura cultural. Embora haja uma dispersão considerável de edificações alienígenas naquela área, sejam as da época do vilarejo sejam as mais recentes, (im) plantadas pelo Estado, em mais uma tentativa de (re) colonização do imaginário, a casa dos homens permanece ao centro e as Casas, na medida do possível, estão dispostas ao seu redor. A escola de ensino fundamental, construída de forma invasiva e administrada por um casal de fundamentalistas cristãos, disputa, com as mães, o tempo e a atenção dos mais jovens, e, com os homens, o espaço central da aldeia. Todavia, é mantida sob estreita vigilância dos mais velhos, já que foram eles que decidiram pelo calendário anual diferenciado, respeitando o modo de vida Mëtyktire, como o tempo de plantio e de colheita e a participação comunitária nos diversos rituais; e são eles, agora, diferentemente do conformismo e da monotonia ocidental, os mais contundentes críticos ao ostracismo gerado por ela.²⁸

28. "Hoje, o aumento de interação com o mundo dos *kubê* está corroendo a onisciência dos velhos. Estes reclamam



Foto 09: Escola Estadual Bepkororoti, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Em idade que já deveriam estar frequentando a casa dos homens, meninos estão sendo mantidos em sala de aula estudando conteúdos estrangeiros, ministrados em mal português, e consumindo alimentos industrializados durante o tão esperado recreio, ou em Casa, em sua rede, dormindo além do necessário ou aprendendo a língua materna que, por sinal, é bem diferente daquela falada pelo homem. Contudo, logo se casam, assumindo, cada qual, um papel social na comunidade. E o tempo, até então desconsiderado ou excessivamente linear, passa a agir com eles de maneira impiedosa, implacável, como de costume, correndo agora em duas direções e os convencendo a (re) produzir a estrutura outrora idealizada, mesmo que "minimamente", dentro daquele "sistema de inteligibilidade" (SAHLINS, 2001, p. 274).

Essa estrutura de relações e transformações está igualmente contida nos produtos imediatos desse processo de (re) produção, as personalidades sociais. A ordem cultural e social da sociedade kayapó está, assim, baseada no princípio da reprodução da mesma estrutura de relações nos níveis da

sempre que os jovens não se interessam por sua cultura tradicional (*mētum kukrâdjâ mari prâm kêt*; velhos/cultural/entender/desejar/[negativo]). Afirmam que os jovens não se interessam por aprender remédios do mato, mitos, e os ofícios de xamã e chefe tradicional. Os velhos acusam os jovens de querer 'virar *kubê*'; ou *amĩô kubê krut*, [reflexivo] / [instrumento] *kubê*. Os jovens estão começando a rejeitar o uso da tonsura, alegando que é 'feio'. Não querem morar na casa dos homens, considerando-a a incômoda. A rejeição do uso do batoque de madeira é racionalizada como 'atrapalhando para falar português', além de ser 'insuportavelmente dolorosa' (embora não seja mais doloroso agora do que antes)" (LEA, 2012, p. 168).

personalidade social, da família, do grupo doméstico e da aldeia. Tal estrutura de relações não é, contudo, um simples padrão de classificação ou oposição simbólica, mas a forma de um processo de produção social cujos produtos são personalidades sociais, unidades familiares e domésticas por meio das quais estas são imediatamente produzidas e, finalmente, as comunidades nas quais essas unidades se reproduzem por sua vez. Assim, os produtos carregam, em sua estrutura interna, a forma do processo por meio do qual são produzidos; a ontogenia social, poder-se-ia dizer, recapitula a filogenia social numa hierarquia recorrente de reproduções da mesma estrutura em níveis sucessivos de organização (TURNER, 1992, p. 318).

A matrilinearidade vigora como regra de herança por toda a vida, mas também se herda os amigos formais do pai. A família nuclear não é reconhecida como sendo uma unidade social distinta (uma casa em si, fechada para as demais) e funciona como unidade básica de produção social, tanto de meios de subsistência como de personalidades sociais (TURNER, 1992, p. 319). A unidade básica de relação é, portanto, a família extensa gerada por residência uxorilocal, constituída de uma geração mais nova de mulheres irmãs de uma mesma Casa e homens de Outras, incluídos por casamento, e uma mais velha de chefes, que são os avós das crianças, pais das jovens mães e sogros de seus maridos. A sogra, porém, é muito mais importante do que o sogro em termos de coresidência, e o genro deve permanecer com seus sogros, "ou pelo menos com sua sogra", ao longo de seu casamento (LEA, 2012, p. 112).

Antes do contato com o estrangeiro, a construção desse espaço físico era de responsabilidade exclusiva da mulher e era feita, por conta de uma tal mobilidade estratégica,²⁹ de modo bastante improvisado, com folhas de banana-brava-da-mata (*Phenakospermum guianense*), demandando pouco tempo e menor esforço. Mas, hoje em dia, por conta de um tal sedentarismo, a tarefa passou a ser atribuída ao homem, já que se necessita de madeira cortada para deixá-la de pé por mais tempo. Isto, porém, não lhe dá o direito de propriedade nem de herança sobre ela. Afinal, não é a construção propriamente dita que possui determinado valor, mas sua localização específica dentro do círculo da aldeia, cuja origem remonta aos primórdios do mundo mēbêngôkre, numa época em que não havia sequer a noite para dormir e, um homem mau, ao buscá-la com outros companheiros de expedição, acabou arrancando o amarrado de cipó que envolvia a cabaça onde ela estava guardada, fazendo-a escapar completamente. "A muito custo os indígenas conseguiram, então, separar o dia da noite" (LUKESCH, 1976, p. 42), riscando a penumbra do espaço, em radial, com uma pena de arara vermelha. "Nhybruã cortou a noite

29. "Ao discutir a afluência das sociedades de caçadores e coletores, Sahlins notou que: 'Do caçador se diz apropriadamente que sua riqueza é um fardo' (1972, p. 11). 'Mobilidade e propriedade se contradizem' (1972, p. 12). Argumentou que o caçador-coletor tende a minimizar sua propriedade material. Atrapalha sua mobilidade geográfica porque ele ou sua esposa precisa carregar tudo o que possuem. A tecnologia simples do caçador o permite utilizar matérias-primas encontradas no meio ambiente enquanto perambula; portanto, carrega apenas o indispensável. Mobilidade não era um impedimento à forma de propriedade desenvolvida pelos Mēbêngôkre, porque seu cofre é seu cérebro, ou, mais precisamente, sua memória" (LEA, 2012, p. 77).

assim, onde o sol sai. Cortou assim, assim, assim... [Bedjaj mostrando com a mão direita o formato dos raios solares]. Foi clareando. Ela mediu bem, porque se ela cortasse rápido demais, a noite ia ficar pequenininha para nós".

O Mëtyktire não possui um sistema de metades exógamias nem onomásticas, embora Turner (1992, p. 320-321) insista em dividir a totalidade social da aldeia em duas casas dos homens ou em dois sistemas principais de instituições comunitárias, "que encarnam diretamente a unidade da sociedade como um todo" (TURNER apud COELHO DE SOUZA, 2002, p. 311): o primeiro, como um sistema de categoriais (biológicas) de idade, com dois pares de metades para cada gênero; e o segundo, como um sistema de organização ritual, concebido a partir de uma oposição assimétrica entre um pequeno grupo de pessoas homenageadas, que recebe nomes especiais ou outras prerrogativas rituais, e a massa dos celebrantes desprovida ou não de status honorífico. Para ele, este segundo sistema não chega a ser uma divisão de metades, já que os dois grupos não são recrutados segundo os mesmos critérios, "nem representam uma bipartição do mesmo universo ou categoria social";³⁰ enquanto o primeiro, representa um "sistema de metades duplo", ao qual os meninos são inseridos, por volta dos oito anos de idade, quando passam a frequentar a casa dos homens, levados por um padrinho ritual chamado de "pai substituto" (*bam kaàk*), escolhido entre os não parentes, e depois são remetidos a uma outra instância no momento em que se tornam pais, deixando de ser solteiros e passando a residir na casa de suas respectivas esposas e sogros. Esta metade, por sua vez, é (re) dividida segundo a quantidade de filhos adquiridos ao longo do tempo, classificando-os como "novos pais" ou "pais de muitos filhos". Quanto às meninas, estas são introduzidas por uma "mãe substituta" na categoria (biológica) de idade das "mães de poucos filhos", assim que atingem a idade fértil, e, mais tarde, quando seus filhos se casam, ingressam na categoria de mulheres mais velhas, "mães de muitos filhos".

Coelho de Souza (2002, p. 322-327) afirma que a "descrição de Turner esconde diversas complicações. Como ele próprio chama atenção, há antes de tudo o fato de que as atuais aldeias kayapó têm apenas uma, e não duas, casas- dos-homens. Em outras palavras, não há metades nas presentes comunidades". E aqui incluo, pelo mesmo motivo, ou seja, pelo fato de não mais haver duas casas dos homens, as "metades cerimoniais dos nomes", negadas acima por Turner, refutadas em nota por Lévi-Strauss e não identificadas por mim durante a pesquisa de campo. Acredito, que a noção dumontiana (1987, p. 49) de englobamento das oposições complementares ainda prevaleça, neste caso, não havendo (mais) divisões em metades, como já dito pela autora no início deste parágrafo, mas, sim,

30. "Já nas Structures élémentaires de la parenté eu refutava a tese (a qual me foi atribuída) de que as sociedades dualistas seriam redutíveis aos sistemas de metades, e estes a um meio de garantir o equilíbrio das trocas matrimoniais: 'A organização dualista não é, pois, primeiramente uma instituição [...]. É, antes de mais nada, um princípio de organização, capaz de receber aplicações muito diversas e sobretudo mais ou menos avançadas. Em certos casos, o princípio aplica-se somente às competições esportivas; em outros estende-se à vida política [...]; em outros casos ainda se aplica à vida religiosa e cerimonial. É possível enfim estendê-lo aos sistemas de casamento'" (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 212).

uma organização dualista como princípio organizador do pensamento, onde leste e oeste, nascer do sol e pôr do sol, base e topo, raiz e ponta, baixo e alto, centro e periferia,³¹ formam, na verdade, o que Lea (2012, p. 87) chama de "totalidade englobante". A aldeia aqui é vista, em analogia ao corpo, que experimenta o mundo a todo momento, e ao sol, que irradia para todos os lados, como um todo não fechado, sem metades contundentes que a fracione e sem limites ditados pelo funcionalismo biológico, entrópico e radical de Malinowski.

De acordo com o levantamento bibliográfico realizado por Coelho de Souza (2002, p. 323), desaparecem as classes e metades de idade, ao mesmo tempo em que as "categorias" assumem um papel relevante na estruturação das relações políticas entre os homens.³² Entretanto, pude assistir, durante a cerimônia de nomeação Bemp, celebrada em Piraçú no decorrer deste ano, o retorno de um antigo ritual de iniciação chamado *mě'í-ĩtyk*, realizado raríssimas vezes depois do fatídico encontro com o colonizador. Creio que ele seja uma das formas mais antigas de se preparar o jovem guerreiro, ainda solteiro, para o combate iminente e a vigilância constante do território, a exemplo do que fora feito pelo jaguar mitológico, um poderoso caçador, que acabou adotando como filho um desfalecido menino Měbêngôkre. Penso que este grupo, assim como seus precursores, seja o que Turner acabou chamando de "sociedades masculinas", atribuindo-lhes uma agência de caráter "corporado" e um nome supostamente genérico – "*tchêł*": "roasted", "burnt", "cooked" (TURNER, 1966, p. 44-45). No entanto, isto não me parece ser uma regra, podendo haver outras denominações, outras atitudes, como no caso da turma de *mě'í-ĩtyk* que avistou e combateu o Krenakore (Mětyktire) ou daquela outra que havia estado com o Munduruku (Měkrāgnōti). Lembro-me de Bedjai comentando a respeito destes últimos iniciados: "[es] tão muito devagar: eles ainda não [se] reuniram na casa dos homens, depois que acabou a festa, para decidir o que vão fazer e como vão [se] chamar [exclamou]".

Pelo visto, a animalidade atribuída a esta classe de guerreiros dilui (u) - se, em tempo de paz (que paz?), entre as categorias de idade, sendo esta identificada somente pelo uso padronizado e exclusivo de uma pintura corporal e adornos específicos que os acompanham pelo resto da vida. Isto posto, presumo que as tais classes de idade não sejam perpétuas justamente por este motivo, isto é: pela ausência de expedições de guerra e de reconhecimento, hoje limitadas pela pacificação e a demarcação, de rugas internas e cisões intestinas, e também por estar limitadas ao tempo de vida daqueles que a compõem, especialmente o de seu líder, e não pela "tendência a mudar de nome aproximadamente a cada dez anos" (TURNER, 1996, p. 39). Sendo assim, extingue-se uma classe de guerreiros

31. "Errington (1989, p. 208) [citado por Gibson], argumenta que: "as sociedades das Filipinas, Java, Bali e Sulawesi são estruturadas por uma metáfora de centro e periferia, ou centrismo" (1995, p. 131)" (LEA, 2012, p. 87).

32. "Por classes de idade me refiro a grupos, geralmente nomeados, recrutados coletivamente a partir da coparticipação nos rituais de iniciação. As categorias de idade, diferentemente, não designam primariamente grupos (mesmo que seus membros possam atuar como tais), mas estágios determinados no ciclo de vida individual, que podem ou não ser marcados/efetivados ritualmente" (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 322).

com o passar do tempo e leva-se consigo o nome outrora despojado, contudo, brota-se outra à medida que uma nova geração é iniciada, cabendo-lhe, com exclusividade, ser ou não protagonista de sua própria (etno) história.

Diante do exposto, resta às categorias de idade um papel mais preponderante na organização comunitária propriamente dita. Compostas, cada qual, por indivíduos ou pessoas que se encontram num mesmo estágio de maturação fisiológica ou cultural, cuja ascensão não é coletiva nem automática, dependendo, inclusive, de uma série de acontecimentos naturais como, por exemplo, a chegada da primeira menstruação ou o nascimento do primeiro filho, essas categorias etárias compõem e regulam o ciclo de vida Mëtyktire, dentro de um contexto específico de (re) conhecimento sociocultural.

Categorias Masculinas	Glosa	Categorias Femininas	Glosa
<i>Mëkaràre</i>	Bebê	<i>Mëkaràre</i>	Bebê
<i>Mëprìre</i>	Criança	<i>Mëprìre</i>	Criança
<i>Mëbòktire/ Mëbengàdjyre</i>	Menino	<i>Mëkurereti</i>	Menina
<i>Mëôkre</i>	Rapaz	<i>Mëprintire</i>	Moça
<i>Mënôronyre</i>	Adolescente	<i>Mëkrajtık/ Mëkurerere</i>	Adolescente
<i>Mëkrakarà</i>	Pai de um filho	<i>Mëkrakarà</i>	Mãe de um filho
<i>Mëkranyre</i>	Pai de poucos filhos	<i>Mëkrapýnh</i>	Mãe de poucos filhos
<i>Mëkrakràmti</i>	Pai de muitos filhos	<i>Mëkrakràmti</i>	Mãe de muitos filhos
<i>Mëbêngête</i>	Avô	<i>Mëbêngête</i>	Avó

Figura 03: Categorias etárias mëbêngôkre.

Fonte: Adaptação de Lea (2012, p. 160).

O mito do gavião gigante fala de uma casa dos homens e dois primos, filhos de duas irmãs que moravam na Casa da avó que morreu. "Eles foram os primeiros capitães da aldeia",³³ segundo Bedjaj Txucarramãe, não havendo outros que não fossem seus respectivos sucessores, gerados, pela diacronia, a partir de um tempo relativamente sincrônico. Mesmo que o nosso módulo ocidental/oriental busque dividi-los a todo instante, quer em teorias

33. "Os Villas Bôas introduziram a figura do 'capitão' no Parque do Xingu, um líder que gozava da confiança dos kubê, responsável pela distribuição de bens industrializados (nekretx) enviados aos índios pela FUNAI: anzóis e linha, munição, ferramentas etc. Ropni me disse que Claudio Villas Boas o nomeou capitão na ladeia de Porori, depois da pacificação, com essa finalidade. Tais capitães podem ser líderes tradicionais ao mesmo tempo ou não. Na aldeia Kretire, o chefe tradicional era monolíngue e se incumbia da organização dos rituais, enquanto o capitão (a primeira pessoa de sua geração a conseguir um domínio razoável de português) lidava com as questões ligadas ao universo dos kubê" (LEA, 2012, p. 32).

quer para conquistá-los, o pensamento do Mëbêngôkre permanece sem partido, fiel à sua tradição oral. E mesmo que haja uma aparente oposição entre a categoria dos jovens solteiros (ou com poucos filhos/filhos pequenos) e a dos homens maduros casados (com muitos filhos/com genros), isto não os reduz a este par de metades, pelo contrário, apenas evidencia mais uma forma de organização dualista por eles compartilhada, como o estar entre as águas, objeto transversal desta pesquisa.

Os primos trabalharam em conjunto para que a ave descomunal perecesse, finalmente. "Um deles ofereceu-se para lutar com a águia. Imediatamente, a ave precipitou-se sobre o moço, que se defendeu com o machado. Naquele instante, o outro veio correndo e matou-a com a ponta óssea de sua lança" (LUKESCH, 1976, p. 56). Em nenhum momento, os dois precisaram se opor para que se fosse (re) estabelecida uma certa harmonia, derivada da nulidade de forças contrárias. Eles pensaram positivamente, agiram lado a lado, (re) organizaram e (re) ordenaram o cosmos mëbêngôkre, após o confronto direto com o caos, na forma de ave de rapina. Livres deste modelo desarraigado de natureza, onde os contrários se atraem mutuamente, produzindo o almejado equilíbrio (quando na verdade se anulam, produzindo novamente o caos, enquanto vazio primordial), a oposição foi estabelecida em relação ao outro, ao descomedido, ao kubë, não entre os seus pares. Isto posto, nota-se, mais uma vez, que o dualismo nada tem a ver com o niilismo, sendo este, somente, um princípio organizador do pensamento, com capacidade para receber aplicações (multi) diversas. Dependendo do ponto de vista escolhido, e sem entrar em maiores detalhes, pelo menos, por enquanto, a agência dos dois chefes pode ser explicada tanto pelo "desequilíbrio perpétuo" de Lévi-Strauss quanto pelo "equilíbrio dinâmico" de Maybury-Lewis. Ou, de uma perspectiva mais filosófica, pela "teoria da complexidade" de Edgar Morin e o "eterno retorno" de Friedrich Nietzsche...

"Esses mesmos irmãos [ou primos] são figuras mitológicas destacadas que foram as primeiras pessoas a estabelecer a relação de amizade formal entre eles" (LEA, 2012, p. 106).³⁴ Tal gesto ainda se repete em todas as aldeias Capoto/Jarina, embora haja algumas acomodações não tradicionais, instituídas por conveniência das circunstâncias e dos arranjos elaborados após o contato. É o que me informa Megaron, com a sua

34. Manuela Carneiro da Cunha, em referência ao Krahó, escreve que pode haver uma noção de pessoa, um princípio de autonomia, de dinâmica própria, que deve ser procurado e não postulado. Disso trata a amizade formal que, resumidamente, ela descreve: "1) a amizade formal entre os Krahó devia ser entendida como consistindo essencialmente em uma relação de evitação e solidariedade entre duas pessoas, conjugada com relações prazenteiras assimétricas de cada qual com os pais de seus parceiros: insistia, então, que essas duas relações eram 'pensadas como um todo, e não isoladamente, e como tal deviam ser analisadas em conjunto; e implicava, além disso, que a ligação da instituição de amizade formal com os nomes próprios era secundária, ou seja; era a modalidade Krahó do tema jê mais amplo da amizade formal: 2) analisando os contextos em que intervêm os amigos formais, distinguia dois tipos de situações: o primeiro tipo diz respeito a danos físicos, como queimaduras, picadas de marimbondos ou de formigões, em que o amigo formal é chamado para sofrer na pele precisamente a mesma agressão física de que foi vítima seu parceiro; enquanto o outro tipo se refere aos ritos de iniciação e fim de resguardo do assassino, quando os amigos formais permitem a reintegração de um Krahó segregado do convívio social e, eventualmente, sua instauração em uma nova condição social" (CUNHA, 1986, p. 32).

costumeira atenção, ao dizer que nas "aldeias Kapoto, Mětyktire e Piaraçú deveriam ter dois chefes tradicionais, mas não têm". Segundo ele, "alguns chefes foram escolhidos por pessoas que não são chefes de verdade" e, hoje em dia, "somente Yobal, Patojtx e Yabuti têm conhecimento de chefe, os demais não". E assim seguem, a partir deste mundo em constante transformação: ordenando culturalmente a história e historicamente a cultura, fazendo da síntese desses contrários um desdobramento de ações criativas, cujos eventos nada mais são do que "a atualização única de um fenômeno geral, uma realização contingente do padrão cultural" (GEERTZ apud SAHLINS, 2003, p. 07).

PARTE III: DO MITO À AÇÃO SOCIOAMBIENTAL

Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação.

(Marshal Sahlins, 2003).

Sol (*Myt*) e Lua (*Mytruwô*) eram nossos parentes. Eles viviam juntos aqui na Terra e se transformaram em Sol e Lua. Os dois eram homens. Sol ficou do nosso lado e Lua ficou contra nós. Se fossem parentes, iam combinar, mas não eram. Um dia o Sol matou uma anta e tirou um pedaço para ele. Ele mandou Lua buscar seu pedaço; se fossem parentes, Sol ia trazer um pedaço para Lua, mas não trouxe, mandou ele buscar o seu pedaço. Cada um moqueava o seu pedaço. Sol moqueava o seu pedaço de carne e Lua moqueava o seu pedaço. O pedaço do Sol era bom, tinha muita gordura e o pedaço do Lua não tinha gordura. Lua começou a reclamar com o Sol: 'só tua carne tem gordura, a minha não tem [exclamou].' Ficou reclamando, reclamando até que Sol pegou um pedaço de gordura quente e jogou na barriga do Lua. 'Ai, ai, ai...' gritava Lua. Sol mandou ele ir ao córrego. Quando ele chegou, Sol mandou secar o córrego e o córrego secou. Ficou só barro na barriga do Lua. Sol mandou a tartaruguinha (*kaprã krare*) arranhar a barriga dele. A tartaruguinha arranhou toda a barriga do Lua, onde estava queimado. Por isso é que ele tem sinal até hoje. Depois disso, eles foram passear com seus bichos de criação. O Sol levou a concha e Lua levou o caracol. Eles fizeram uma fila para passear. Lua ia na frente, depois a concha, depois o caracol e depois o Sol. Mas o Sol pisou no trabalhador do Lua e acabou matando-o. Lua ficou muito triste. Ele então falou para o Sol: 'vamos cantar para ele viver de novo'. Sol e Lua começaram a cantar e o caracol viveu de novo. Subiram até o Céu e lá continuam passeando. De vez em quando, os dois brigam lá em cima, mas depois tudo volta ao normal.

(Bedjaj Txucarramãe).



Foto 10: Lua cheia, Planalto Central.

Disponível em :<www.portalamazonia.com>. Acesso em: 25 dez. 2016.

Termina o primeiro semestre de 2016. Estou de volta a Colíder, no Mato Grosso, ponto de partida para a minha pesquisa de campo. Havia três anos que por aqui não aparecia desde que fui transferido de Alta Floresta para Cuiabá. O mês de julho nem bem começou e a seca já toma conta de toda região. As primeiras queimadas já despontam no horizonte e começam a se multiplicar à luz do dia, denunciando, mais uma vez, a certeza de impunidade como regra de conduta social. O corpo de bombeiros continua funcionando de forma improvisada, ocupando menos da metade da área inicialmente projetada e construída com participação popular. A maior parte foi descartada pelo comando geral da época e cedida ao Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI), deixando a unidade literalmente entulhada no estacionamento de viaturas. Como já foi dito no capítulo anterior, esta companhia não estava nos planos daqueles que insistiam (e ainda insistem) em manter nossas ações a serviço de poucos e, vez por outra, ainda se assiste boicotes velados, contrários a retomada das instalações e a ampliação dos nossos serviços, como aquele, em 2014, que culminou na morte, por envenenamento, da cadela Zaira, o primeiro labrador (da instituição) a nos apoiar em operações de busca e salvamento.¹

Megaron está de luto. Seu bisneto acaba de falecer e pretendo respeitar seu silêncio o tempo que for necessário. Ainda não o encontrei, apenas tive o cuidado e a delicadeza,

1. Disponível em:<<http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2014/03/bombeiros-denunciam-morte-de-cadela-usada-para-resgates-em-mt.html>>. Acesso em 15 dez. 2016.

ao chegar por aqui, de responder sua mensagem de texto lamentando sua perda e, ao mesmo tempo, colocando-me à disposição. Decidi alugar uma casa: a primeira que me apareceu à frente. Ela servirá como base de apoio durante todo o semestre, entre uma vinda e outra da aldeia, e também abrigará minha família que aqui me acompanha em mais uma jornada. A cidade está saturada de pessoas (e problemas) devido à construção de mais uma usina hidrelétrica no Teles Pires: a UHE Colíder. Quase não há opção de moradia, o que só faz aumentar, ainda mais, a especulação imobiliária, o custo de vida e a estratificação social. Aproveito, agora, o tempo disponível para rever parte da literatura especializada, trazida comigo, enquanto aguardo o chamado do meu amigo para mais uma expedição em direção ao Xingu.

Dois dias atrás, estava em frente de casa quando Matsi, filho mais novo de Megaron, ia passando. Era sábado à tarde, ele retornava de uma reunião promovida pelo grupo de jovens Mëbêngôkre Nyre e, para minha surpresa, sua casa (e, conseqüentemente, a casa de seu pai) estava a menos de cem metros de nós. Fiquei impressionado com a informação recebida, pois da última vez que aqui estive, Megaron e sua família moravam próximo à rodoviária da cidade, mais ao centro. Não imaginava encontrá-los desta forma, neste extremo da cidade, distante do comércio local e das instituições de apoio aqui instaladas. Mas foi uma surpresa agradável: uma feliz coincidência, dessas que não ocorre por acaso. Após o repentino encontro, não demorou muito para que eu recebesse a seguinte mensagem de texto, enviado pelo celular: "Cel [coronel, embora eu não o seja], meu filho falou para mim que vocês estão aqui perto de nós. Mais tarde nós vamos aí na sua casa". Era Megaron saindo de mais um luto... Decidi improvisar um jantar às pressas. Não sabia das restrições alimentares que guardavam na ocasião e preferi, então, não arriscar, servindo-lhes o (culturalmente) essencial, que incluía, entre outros acompanhamentos, beiju de mandioca e batata-doce cozida.

Conversamos, ao seu tempo, sobre os mais variados assuntos e marcamos uma data para o início do trabalho de campo que, concomitantemente, coincidiria com retorno da brigada de incêndio florestal, dessa vez, com o apoio da Rainforest Foundation Japan. Ele demonstrava estar preocupado com o andamento da política indigenista no país, principalmente, com a possibilidade do Partido Social Cristão (PSC) indicar um general da reserva para o cargo de presidente do órgão, o que seria, sem dúvida, um retrocesso. O despreparo e a desatenção dos servidores da saúde indígena também lhe causava espanto e preocupação. Segundo seu relato, os pacientes já não estavam sendo mais cadastrados como deveriam e a falta de controle, tanto de pessoas quanto de medicamentos, estava gerando uma série de complicações desnecessárias como, por exemplo, a falta de vacinas imunizantes ou de medicamentos essenciais. O descrédito da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) é tanto que, no final da semana passada, Ropni e Bedjai, dois renomados xamãs, recusaram submeter suas mulheres à intervenção cirúrgica, uma com

fratura no fêmur e a outra com cálculo biliar, respectivamente, optando por cuidados mais tradicionais, longe da cidade e daqueles especialistas etnocêntricos, que sequer falam sua língua, quando deveriam falar.

Combinamos de assistir "O abraço da serpente", naquele domingo, um longa-metragem colombiano baseado nos diários de dois exploradores europeus, que vagavam pela Amazônia. Queria saber sua opinião a respeito do propalado filme e dali abrir espaço para as primeiras perguntas de ordem cosmológicas. Vimos, durante aquela sessão, que para os nativos ali protagonizados, a anaconda é um ancestral em comum, vindo ela do espaço, e para o Mëbêngôkre, qual o seu ancestral, de onde ele teria vindo? Perguntei. Antes, porém, ele fez questão de comentar as cenas ali retratadas dizendo já ter ouvido relatos e presenciado cenas bem parecidas com aquelas trazidas de um passado relativamente recente e que, de acordo com a sua opinião, "pouca coisa mudou de lá para cá", referindo-se à crescente onda de missões católicas, protestantes e militares agindo, indiscriminadamente, sobre os povos indígenas na Amazônia. Aliás, pouca coisa mudou desde que europeus por aqui chegaram para transformar indígenas em bons cristãos e mão-de-obra especializada, tendo como objetivo exclusivo, o lucro descomedido de seus senhores:

Se o gentio fosse senhoreado e despejado [de seus lares para as aldeias], como poderia ser com pouco trabalho e gasto, e teriam vida espiritual, conhecendo a seu criador e vassalagem a S. A. e obediência aos cristãos e todos viveriam melhor e abastados e S. A. teria grossas vendas nessas terras [...]. Sujeitando-se o gentio [...] terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos índios [das missões] e a terra se povoará [por colonos] e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S. A. terá muita venda nesta terra (NÓBREGA apud HEMMING, 2007, p. 172).

Dito isto, ele passou a me contar a história (sim, História) do buraco do céu, já descrita no capítulo anterior, dando detalhes a respeito do cerrado e do buriti, e do quanto são importantes para o seu povo. A nostalgia por ele manifestada, ficou circunscrita a uma época em que tais topônimos estavam mais presentes no cotidiano das aldeias: "Hoje em dia, as mulheres não fazem mais carregadores de criança como antigamente [referindo-se ao tiracolo trançado com a palha do buriti], usam o fio de algodão, como o Juruna. É por isso que nossos filhos e netos estão cada vez menores e mais fracos". Lamentou. Aproveitei a deixa e perguntei se lá em cima já eram todos Mëbêngôkre; ele me disse que sim, que sempre foram o mesmo povo e que nunca mudaram o nome. Explicou. Depois, fizemos uma breve pausa para o café e, em seguida, ele passou a me contar uma outra história não menos importante, algo que aparenta (va) ser (crono) logicamente primordial, anterior à primeira história, inclusive.² Ele começou dizendo que no começo do mundo Sol

2. "No começo, não são apenas a mais completa desordem e a mais total escuridão que dominam, mas, como logo iremos ter a comprovação, os primeiros deuses, em vez de cheios de sabedoria, como se pode esperar de deuses, eram, muito pelo contrário, tomados por ódios e paixões brutais, mal-educados, a ponto de acabarem fazendo a guerra

e Lua habitavam a Terra. Era a mesma narrativa já contada pelo seu primo, disposta, na íntegra, no início deste subcapítulo. Sua ênfase ao dizer que "não eram parentes e por isso não combinavam" deixou evidente a ideia de oposição em relação ao outro, jamais em relação ao seu povo, reforçando o conceito já apresentado, anteriormente, de "totalidade englobante". Se, por um acaso, o caos acomete uma das aldeias, fazendo surgir nova cisão, elas não coabitam o mesmo espaço, dividindo-se em duas ou mais partes, pelo contrário, se apartarão, levando consigo o todo que lhe restou, geralmente fragmentado em números de Casas. O que até então era parente passa a ser, a partir daquele instante, *kubẽ*, uma espécie de outro mais íntima, menos estranha àquele que dela se apartou, e vice-versa, mas que agora não faz parte do seu mundo.

A atitude do Caiapó frente a todo elemento estranho é marcada por profunda desconfiança, inclusive em se tratando de habitantes da aldeia Caiapó mais próxima. Muitas vezes, essa reação é provocada por experiências amargas, sofridas no passado. Quando estive em Gorotíre, sempre ouvi falar a respeito dos habitantes de Kubenkräkein: 'mais dia, menos dia, virão nos atacar, vão incendiar nossas casas e destruir tudo'. Presságio igualmente sombrio ouvi, mais tarde, em Kubenkräkein, a respeito dos habitantes de Gorotíre (LUKESCH, 1976, p. 16).

É caso dos homens Sol e Lua, antes companheiros e, quem sabe, até parentes, já que habitavam a mesma Casa, de acordo com Lukesch (1976, p. 27), mas que depois se apartaram pelos mesmos motivos já elencados. Enquanto um surge em arrebol e percorre o seu trajeto durante o dia, sempre na mesma direção, o outro caminha noite adentro, variando sua forma e, vez por outra, o seu humor. "Sol ficou do nosso lado e Lua ficou contra nós". Enfatizou Bedjaj, em sua narrativa sobre esses dois astros celestes. E, de fato, basta um olhar mais apurado sobre o cotidiano deste povo para perceber que tanto o Sol quanto o dia parecem ser os estereótipos mais adequados para uma representação de ordem simbólica, servindo, os dois, como pano de fundo de uma história que circula em primeiro plano.³ Os dois moldam o modo de ser Mětyktire formando esse todo complexo, visto a olho nu, dentro de uma lógica mais concreta, empirista, diga-se de passagem. Diferentemente do homem-Lua e da noite, que, aos olhos desses narradores Měbêngôkre, parecem moldar o outro em sua totalidade obscura, desinteressante e repleta de perigos. Esta, sequer era conhecida daquele povo. "Naqueles tempos, os índios amavam apenas

entre eles, de maneira aterradora [...] No plano cosmológico, isto é, com respeito à construção do nosso cosmos, do mundo em que vamos viver, a castração de Urano [por Cronos] tem uma consequência absolutamente crucial, sobre a qual devo dizer uma palavrinha antes de entrarmos, enfim, no famoso episódio da guerra entre os deuses. Trata-se, simplesmente, do nascimento do espaço e do tempo" (FERRY, 2010, p. 47-55).

3. "Na concepção do mundo indígena, naquelas eras primitivas, ainda não existia conexão entre o Sol e o dia. Evidentemente, na atualidade, o dia e a luz do Sol estão de certo modo entreligados, pois quando falam da manhã dizem mut-krũ = Sol frio; depois, dizem aringrõ = Sol forte, quente; e mut-tum = Sol que caiu, ou seja, crepúsculo. No entanto, mesmo aí não existe relação direta entre a luz do Sol e o dia, mas, antes, o calor e a força do Sol estão relacionados com o dia. Na mitologia indígena, na era primitiva, o próprio homem-Sol anda na Terra como caçador, quando o dia já está claro. E somente no fim daquela era, o homem-Sol sobe para o Céu" (LUKESCH, 1976, p. 45).

o dia e o brilho do Sol", mas uma cativa de guerra, filha de Dyoibekro, "não gostava do dia e do brilho do Sol e falou aos indígenas: 'Vamos indo em busca da noite, para que nela possamos dormir'" (LUKESCH, 1976, p. 41).



Foto 11: Guerreiros Mëtyktire em fila única reproduzindo, no tempo e no espaço, a forma ideal de caminhada descrita pela história dos homens Sol e Lua, 2016. Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 12: Curiosamente, a fila começa com os mais jovens e termina com os mais velhos assessorados por algumas crianças ainda não iniciadas. Talvez, representem o nascer e pôr do Sol em seus vários desdobramentos em eventos contínuos, 2016. Fonte: Arquivo pessoal.

Os indígenas fizeram como a filha de Dyoibekro havia lhes ordenado: foram em busca da noite. No caminho de volta, "um deles, um homem mau", acabou abrindo a cabaça onde a noite estava guardada.⁴ "Então um escorpião pulou para fora e mordeu sua mão. O homem chorava e gritava de dor. Um dos companheiros pegou o homem pelo braço ferido e o atirou pelo ar. Aí, o homem mau, que libertara a noite, se transformou em coruja e voou pelos ares" (LUKESCH, 1976, p. 42). A noite acabou escapando por inteiro e, com muito custo, conseguiram, depois, separá-la do dia, podendo, desde aquela época, com ela dormir. Certo dia, porém, um homem proferiu o seguinte discurso: "Vocês jamais devem envolver-se com as coisas que são da noite. As coisas da noite ficam escondidas debaixo de folhas murchas, secas, caídas no chão." Advertiu a todos o ancião. "Quais são essas coisas da noite?" Alguém lhe perguntou. Ele respondeu: "Da noite são o escorpião, que

4. "Prometeu, no entanto, tinha-lhe dito (a Epimeteu, então) que nunca aceitasse um presente de Zeus Olímpico e o devolvesse, temendo que algum mal se abatesse sobre aqueles que morrem (os mortais = os homens). Mas ele (ainda Epimeteu) aceitou e, mal teve nas mãos o seu infortúnio, compreendeu (como pode ver, ele compreende atrasado, tarde demais). Naquele tempo, as tribos de homens viviam na terra protegidos, distante das infelicidades, sem trabalhar duramente, sem sofrer tristes doenças que fazem os homens morrer (temos aqui o mito da idade de ouro e, como se pode também observar, é com a vinda de Pandora que os homens saem desse período); os que têm que morrer cedo envelhecem na infelicidade [...] A mulher, então, com as suas mãos, erguendo a tampa da jarra, espalhou o mal entre os homens, causando-lhes penas cruéis (essa jarra logo se torna a famosa 'caixa de Pandora', Hesíodo não diz de onde veio nem como chegou, mas o certo é que Zeus foi quem a encheu com seu detestável conteúdo)" (HESÍODO apud FERRY, 2012, p. 96).

morde, a aranha, a grande formiga branca e as cobras; além disto, há ainda muitos outros seres e coisas que são da noite." Então, um dos que ali estava zombou dele: "Você só quer nos enganar, você está mentindo." O velho dirigiu-se àquele de fala tão impertinente replicando: "Já que você pensa saber tanta coisa, então vá mexer nos segredos da noite para ver o que acontece." O outro, contudo, não se deixou intimidar e gritou para que todos pudessem ouvir: "Ainda esta noite vou pisar com meus pés as folhas secas que jazem no chão." O homem que a todos havia advertido, voltou a fazê-lo pela última vez: "Não se envolvam com as coisas da noite, senão vão sofrer desgraça" (LUKESCH, 1976, p. 43).

De noite, todos os habitantes da aldeia dormiram, menos aquele que não quisera dar ouvidos às advertências. Ele caminhava à noite, pois era um homem mau. O animal criado e domesticado pela noite, o escorpião, mordeu o homem mau. Escondidos, debaixo de folhas secas, dormiam o escorpião, a aranha, a grande formiga branca e a cobra. No entanto, o homem que não queria saber da advertência do companheiro, pisou com passo firme em cima deles. Levou então uma picada do escorpião, bem como da aranha, da cobra e da formiga grande. Os outros índios, porém, dormiam naquela noite. Todos os homens bons dormem de noite, só os maus andam pela escuridão. Assim sendo, também aquele homem mau se locomovia e o escorpião, a grande formiga, a cobra e a aranha conseguiram picá-lo. Aí, ele gritou na calada da noite e chorou, acordando todo mundo. Primeiro, o homem que havia falado aos outros sobre os segredos da noite perguntou-lhe: 'O que aconteceu com você? Por que está gritando tanto assim?' O outro gemeu: 'Fui mordido pelo escorpião e pela aranha, pela cobra e pela formiga grande.' E então confessou: 'É verdade, as coisas da noite são más e bravas.' 'É por você ser um homem mau, que anda por aí, durante a noite', explicou o primeiro, 'que você foi atacado pelos seres da noite.' O homem ferido continuou chorando e gritando. 'Onde você sente dor?' indagou o outro. O indagado mostrou seus ferimentos e chorou; 'Estão doendo, horrivelmente.' E como não parava mais de chorar, o outro tornou a perguntar, 'Será que a dor não pára?' 'Não pára, não', gemeu o outro. Aí, aquele que havia advertido os indígenas dos perigos da noite falou: 'Por que você foi passear de noite, quando estão soltos os seres que nos mordem? Agora pare de gemer. Senão, você precisa sair daqui; vou pegar você e atirá-lo nomato.' 'Não faça isto, não!' gritou o homem ruim, 'quero ficar aqui' e continuou chorando e gemendo. A esta altura, o outro pegou no braço do homem mau, arrastou-se consigo e atirou-o nomato. O homem ruim gritou e chorou mais forte ainda; seu choro era uma gua, gua, gua. E assim ele continuou chorando e chorando até transformar-se em uma coruja, que chora da mesma forma (LUKESCH, 1976, p. 44).

Mais uma vez, o todo humano acabou repelindo, para fora do seu círculo espiralado, o mau em forma de coruja, o outro animalizado, não deixando espaço para subdivisões nem antagonismos exogâmicos. A noite é para dormir e sonhar, buscar o repouso do corpo e o diálogo com o mundo (sobre) natural. No mais, exige-se cautela e comedimento, uma distância abismal, para ser mais preciso. Não importa onde estejam, tal conduta também se aplica para as cidades do entorno. Raríssimas vezes presenciei um Mëtyktire perambulando à noite em Colíder, sede das principais instituições que lhe assiste. Estudam

e trabalham, geralmente, durante o dia e à noite guardam-se vigilantes em suas casas ou estabelecimentos de apoio. A mesma impressão tive desde a primeira viagem à Piraçú e demais aldeias correlacionadas: era só o sol se pôr para que o trânsito de pessoas e o ruído fossem praticamente nulos, exceto em algumas festividades contendo, por exemplo, um ritual de passagem como *Bemp* descrito mais adiante. Até a conversa entusiasmada dos homens, em seu costumeiro local de reunião, era quase imperceptível, quase não se escutava. Quando muito, depois que a aldeia já dormia, percebia-se um cochicho e outro de jovens durante seus namoricos e, mais recentemente, o som moderado de músicas tradicionais (e outras de gosto duvidoso) baixadas a partir de seus celulares, como forma de cortejo enquanto passeiam pela praça. Nunca pude observar o entorno de uma aldeia após o pôr do Sol (não me atreveria a isso), mas sei que até aquelas que possuem enfermarias distantes, ou seja, edificações fora do círculo circunscrito, quase de nada se ocupam, exceto em casos de urgência e emergência. Lukesch (1976, p. 52), no entanto, confirma, na prática, o tabu aqui preconizado:

Encontrei a confirmação dessas tradições e crenças na vida cotidiana do indígena. De noite nunca saem da aldeia, tampouco abandonam seu acampamento, quando estão em suas grandes jornadas de estação de seca. Atribuem-se más intenções a quem passear de noite. Quando, em noites de luar, fizemos passeios na aldeia de Kubenkräkein, fomos acompanhados por toda uma turma de indígenas; no entanto, tão logo saímos dos limites da aldeia, um a um foram ficando para trás e, em pouco tempo, estávamos sozinhos.

Segundo uma outra história, descrita, originalmente, por Banner (1957, p. 48), Lua, em conluio com a noite, "desceu do firmamento e pisou com os pés a terra sobre a sepultura de uma criança recentemente falecida." A morte, até então, era algo passageiro e desnecessário: uma transição que durava, no máximo, o choro de uma noite, mas, que, depois disso, ficou sendo eterna.⁵ O homem-Lua passou a ser, ao contrário do Sol, detestável e ruim, colocando em evidência, mais uma vez, o dualismo protagonizado pelos dois astros, sendo este, o que percorre o dia, estereótipo ideal e aquele, que desfila pela noite, seu oposto não praticado, eliminando, assim, qualquer dúvida a respeito sobre a existência ou não de metades exogâmicas, fixadas sobre um mesmo espaço de convivência, de modo a buscar o festejado equilíbrio do pensamento colonizador. Isto contraria a inferência trazida por Lukesch (1976, p. 36), onde dois chefes encarnam, cada qual, "a imagem fiel da relação mítica entre o Sol e a Lua", um em cada metade da aldeia, "cujas deliberações são tomadas

5. "Com isso, 10 mil sofrimentos se espalharam entre os homens (pois Zeus tinha posto na 'caixa de Pandora' todos os males possíveis e imaginários para punir os homens — doenças de todo tipo, dores diversas, medo, velhice, morte etc.); a terra está repleta de infelicidade, o mar também; as doenças entre os homens, algumas durante o dia, outras à noite, viajam por capricho próprio, trazendo aos homens o infortúnio sem nada avisar, pois Zeus, prudente, tirou-lhes a voz (todos esses males nos caem em cima sem que possamos prever nem prevenir). Não é possível, então, se esquivar do que planejou Zeus (quer dizer, punir os humanos mortais). [...] Pandora [...] é a sedução em forma de mulher [...] E desde que os homens existem, desde que Pandora e Epimeteu os engendraram, as desordens abundam" (HESÍODO apud FERRY, 2012, p. 96-278).

em conjunto e que, nem por isto, deixam de viver em termos de certa rivalidade."

Sol e Lua inauguram, dentro deste contexto, o pensamento dualista mēbêngôkre e representam, se bem entendi, a criação do tempo e do espaço. Primeiro, eles passeiam juntos, por aqui, até o momento em que o caracol (um molusco que carrega sobre suas costas um espiral e que se desloca no ritmo do caramujo, ou seja, lentamente, sem jamais se alterar) é pisoteado pelo Sol, abrindo certa distância entre eles e fazendo surgir, com isso, o tempo linear. Depois, eles ascendem em direção ao firmamento, abrindo, ao mesmo tempo, o espaço longitudinal e o tempo sincrônico. Esses brutamontes, desde então, marcam seus passos num ritmo cadenciado, inspirando o Mētyktire em seu cotidiano. O bem atribuído ao Sol, pelos primeiros etnógrafos, influenciados por suas próprias virtudes, não tem nenhuma conotação com a resignação estoica, muito utilizada pela igreja em apoio ao colonizador, pelo contrário, é vez por outra violento, mal-humorado, sarcástico, algo bem próximo do (empirismo) praticado por Aquiles e Ulisses e distante, bem distante, da moralidade (ontológica) cristã do período escolástico, já desconstruída, conceitualmente, por Nietzsche em sua "Genealogia da Moral". O bem e o mau, talvez, nem existam no pensamento deste povo, podendo ser melhor compreendidos, para efeitos desta dissertação, através de um outro par antitético, a saber: o forte e o fraco.

Todavia, entre as tribos jês, os mitos sempre realçam a superioridade e a força, mesmo agindo de má-fé, visto ser este um ideal indígena. O mesmo pude observar ao longo de minha convivência com os Caiapós. A ética Caiapó reputa tal força como positiva, enquanto que a fraqueza e impotência, conforme reveladas pelo homem-Lua, são condenadas como fatores negativos. Muitas vezes ouvi os Caiapós afirmarem que o Sol é bom e a Lua é má. Segundo um mito dos Apinayé, descrito por Nimuendajú (1939:135), o Sol até se torna divindade e chega a ser considerado como 'nosso pai'. O atributo de forte, superior, o que se manifesta pela brutalidade e crueldade e se enquadra dentro do conceito dyokre, é considerado algo de bom, com a restrição que bem reflete a atitude egocêntrica dos índios de que essa mesma força e brutalidade tornar-se-iam ruins e detestáveis, quando se dirigissem contra o próprio indígena ou contra os seus. Ao longo de meu convívio com os silvícolas, pude observá-los frequentemente, a partir de diversos incidentes nas aldeias indígenas. Segundo o relato mítico ouvido dos Caiapós por Horace Banner (1959:48), tão logo a crueldade brutal do Sol se dirige contra o homem, sua atitude muda drasticamente; quando o Sol manda para a Terra um calor que deixa os cabelos do indígena da cor vermelho-fogo, queimando-os, então ele se defende, disparando suas flechas contra o Sol. E os índios dizem que as flechas que acertam o alvo são visíveis sob a forma de raios solares da alvorada e do crepúsculo (LUKESCH, 1976, p. 32-33).

Diversas narrativas Jê realçam a habilidade e a força do homem-Sol, que tudo consegue, e desprezam a fraqueza (e a cobiça) do homem-Lua, que nada obtém para si. Uma delas conta que este, querendo ter os mesmos excrementos bonitos e avermelhados do homem-Sol, acaba comendo dos frutos do pau d'arco (*Tabebuia caraiba*). Ao comê-los, para o seu espanto e indignação, seus excrementos tornam-se ainda mais pretos, o oposto

daquele desejado. Quando, por fim, flagra o Sol comendo dos frutos do buriti (*Mauritia flexuosa*), descobrindo assim o seu segredo, esse busca fazer o mesmo, mas o poderoso astro transforma em pedras "quase a metade dessas frutas, para que o homem-Lua não possa aproveitá-las" (NIMUENAJÚ, 1959, p. 61). Este conto, além de mostrar a que ponto chega a destemperança alheia, ajuda a explicar a relação nostálgica do Mëtyktire com esta palmeira multiuso e, conseqüentemente, com o cerrado, território ocupado por ela, de cujo solo desprende-se uma multidão desses frutos, agora, em forma de pedra. Assim sendo, nota-se a primazia da narrativa que nomina este subcapítulo sobre aquela do buraco do céu, mencionada no início deste trabalho, organizando um pouco mais o cosmos mëbêngôkre.



Foto 13: Buritizal localizado no entorno da aldeia Piaraçú, próximo a um pequeno córrego, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Em outra aventura, "Sol saiu pelo cerrado e chegou ao 'pé do céu' [...] Lá ele ouviu o ruído característico dos pica-paus bicando a casca das árvores" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 334). Um dos pássaros havia terminado de fazer um diadema de retrizes vermelhas, que brilhava como fogo.⁶ Sol pediu o adorno ao pássaro mágico, que logo concordou, mas

6. "O pica-pau é dono do fogo em vários mitos da Columbia Britânica (cf., por exemplo, Boas 1916:894-96). Sabe-se que todas as espécies têm na cabeça penas vermelhas. Já nos referimos à sua função (p. 239), pela qual – e, certamente, enquanto 'comedores' de madeira – os pica-paus se opõem aos pássaros aquáticos 'bebedores' de água" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 335).

avisou que jogaria de onde estava, ou seja, do alto de uma árvore, e que este deveria pegá-lo durante a queda, sem deixá-lo cair. Sol o segurou, passando rapidamente de uma mão para outra, até que esfriasse. Lua, vendo o quanto era belo, depois de descobri-lo em seu esconderijo, pediu ao Sol que lhe conseguisse um igual. Mesmo não querendo, mas para não ser mais importunado, Sol levou Lua até os pica-paus e eles concordaram em dar um outro diadema. Uma vez pronto, Sol se dispôs a pegá-lo, temendo, de antemão, um desastre, mas Lua fez questão de tomar a frente, apesar das advertências do astro maior. Dito e feito: o diadema queima suas mãos e cai no chão, provocando, imediatamente, um incêndio generalizado.



Foto 14: Pôr do sol e incêndio florestal na Terra Indígena Parque do Xingu, aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

"O incêndio mata uma capivara macho e outra fêmea; o homem-Lua fica com a fêmea que lhe parece melhor. Mas, ao limpá-la, percebe que está magra; fora o homem-Sol que a deixara assim, cuspidando nela, anteriormente". Ele concorda em trocar sua presa pela do homem-Lua, mas cospe também no macho, fazendo-o emagrecer. Esgotado pela fome e pelo cansaço, o homem-Lua adormece ali mesmo, mas logo é acordado pelo homem-Sol, que o convida para comer com ele. "Nisso, joga-lhe na barriga um pedaço de fígado quente, que acabara de fritar no fogo, queimando-o" (LUKESCH, 1976, p. 32). Na

versão contada por Bedjaj, o Sol havia matado uma anta e dela tirou o seu pedaço.⁷ Depois disso, mandou Lua buscar a parte que lhe cabia. "Sol moqueava o seu pedaço de carne e Lua moqueava o seu pedaço. [...] Lua começou a reclamar com o Sol: 'só tua carne tem gordura, a minha não tem.' Ficou reclamando, reclamando até que Sol pegou um pedaço de gordura quente e jogou na barriga do Lua." No mais, as duas histórias coincidem e se complementam. Enquanto o segundo recorte evidencia mais uma cobiça praticada pelo homem-Lua, o primeiro conecta o incêndio decorrente da sua intransigência com a primeira domesticação do fogo de cozinha, fazendo do moquear a primeira técnica.

A posse do fogo destruidor, ao lado do seu desajeitado companheiro, fez com que o homem-Sol (o primeiro mēbêngôkre) reorganizasse o seu cosmos longe da terra, numa outra dimensão bem distante daqui, delineando, com isso, os contornos do firmamento. "De vez em quando, os dois brigam lá em cima, mas depois tudo volta ao normal", conclui a narrativa em epígrafe. Isto quer dizer que, do ponto de vista mētyktire, ocorre, às vezes, de um pisar no animal de estimação do outro, obrigando-os a mais um encontro funesto. Se acontecer de a concha ser pisoteada pelo homem-Lua, haverá um eclipse solar; se, no entanto, ocorrer o contrário, e o caracol vier a ser atropelado pelo Sol, haverá um novo eclipse lunar.

7. O estudo de mitologia, numa abordagem antropológica estruturalista, considera o mitema como uma partícula essencial do mito, um elemento ao mesmo tempo irredutível e imutável, que se encontra dividido com outros mitemas e reunidos em variações "empacotadas" ou em relações extremamente complexas, pois "um mito não existe isoladamente, ele está relacionado com outros mitos. A sua interpretação somente se torna possível quando analisado conjuntamente com outros grupos de mitos que lhes são próximos" (LARAIA, 2006, p. 167). Nesse sentido, a substituição do animal assado, uma capivara por uma anta, reflete apenas a agência indígena, uma espécie de bricolagem que substitui o primeiro, cuja carne não é apreciada pelos Mētyktire, pelo segundo, desejado como alimento e modelo de repartição da carne pelas Casas segundo suas prerrogativas. Não há, portanto, modificação na estrutura do mito em destaque.



Foto 15: Eclipse solar, Queensland, Austrália.

Disponível em :<<http://veja.abril.com.br/ciencia>>. Acesso em: 25 dez. 2016

Por ocasião de eclipses solares, os silvícolas acreditam que a Lua teria matado o Sol e seu coração se enche de terror. Conforme ouvi falar em Kubenkräkein, uns poucos anos atrás, durante um eclipse solar, os indígenas atiraram flechas incendiárias em direção ao Sol e cantaram [como no mito] repetidas vezes: 'mut eu amre kanie = Sol, ilumina-te!' Ficaram em pânico, receando que, de um momento para outro, o Sol iria cair e, em sua queda, derrubar o mundo e aniquilar toda a vida (LUKESCH, 1976, p. 37).

As aventuras homéricas destes dois corpos celestes, muitas delas carregadas de proposições metafísicas e escatológicas, retratam, satiricamente, o modo de vida idealizado pelo Mētyktire, que para cá desceu pelo buraco do céu, e o cuidado deste para com os excessos praticados pelo Sol, desde que para o céu subiu com o seu invejado cocar incendiário. Elas ainda desvelam que o fogo em mãos erradas pode causar o que o homem-Lua aqui causou: um grande incêndio florestal, como o de Roraima, em 1998, e outros tantos que por aqui acontecem, quase que diariamente, com a cobertura das instituições de governo, isto é, do outro. No passado, rituais em épocas de estiagem imitavam a aproximação do Sol em direção à Terra, suplicando-lhe seu afastamento imediato, quando em demasia.⁸ Isto parece ter ocorrido, com maior frequência,

8. "Os Xerente acreditavam que os períodos de seca deviam-se à cólera do sol contra os homens. Para amainar seu furor, celebravam uma cerimônia que, pela duração e pelo rigor, era o mais importante de seus ritos. Durante três semanas, os homens adultos jejuavam e cantavam quase sem interrupção, e não podiam dormir. Também era proibido

"antes de o fogo de cozinha, duplamente 'domesticado', vir a servir de mediador entre o céu do alto e a terra de baixo, manifestando, aqui embaixo, as virtudes do fogo celeste, mas poupando o homem de suas violências e excessos e afastando o sol da terra, já que sua proximidade deixa de ser necessária para aquecer os alimentos" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 335).

Contudo, a condição humana atual, deparando-se com as mudanças climáticas e o aquecimento global provocados pelo descomedimento do colonizador, coloca novamente em evidência este conjunto de narrativas, inovando suas práticas, antes ritualísticas, para uma ação de natureza mais socioambiental, condensada no que Leff (2007, p. 150) passou a chamar de "movimentos de protestos".⁹ O discurso diante das mazelas da globalização passa a encorajar outros povos, indígenas ou não, e a luta pela alteridade se intensifica fazendo emergir o "saber ambiental" enquanto conceito epistemológico de "um processo de revalorização das identidades culturais, das práticas tradicionais e dos processos produtivos das populações urbanas, camponesas e indígenas" (LEFF, 2007, p. 169).

que se lavassem, ou, mais precisamente, que utilizassem água. Ao final desse período de mortificação, os penitentes, magros, sujos e queimados pelos raios do sol, supostamente ouviam e viam vespas pretas trazendo flechas; toda a população da aldeia imediatamente baixava os olhos e cobria o rosto, mas, se um único penitente visse os insetos, o jejum devia continuar até que aparecessem novamente. A partir daí as visitas das vespas tornavam-se mais frequentes, e elas deixavam cair flechas em miniatura, que os penitentes recolhiam. Assim que cada um deles tinha uma flecha, ocorria o primeiro banho, seguido do corte dos cabelos e outros cuidados corporais que acompanhavam o retorno às casas familiares. As etapas seguintes comportavam uma caçada coletiva, uma distribuição de alimento e uma "corrida de toras". Em seguida, erguia-se, durante a noite, um mastro de dez metros de altura e quarenta centímetros de diâmetro, chamado 'caminho do céu'. Aquele que subisse primeiro no poste, sempre um membro do clã *kuze* da metade *shiptato* (cf., pp. 101-02 e 251), implorava ao sol que lhe desse o fogo, e o punhado de fibras que levava se inflamava imediatamente. As fibras serviam para reacender todos os fogos da aldeia. Então outros subiam no mastro, e cada um por sua vez perguntava às almas dos parentes mortos, que lhe apareciam no alto, quanto tempo que lhe restava de vida (J.F. de Oliveira 1918:23). Cada um deles deixava ainda cair do alto do mastro um objeto –pena, folha, grão etc. -, ilustrando a forma visível em que reencarnaria. O último a subir recebia, por intermédio de um arauto celeste, a resposta do céu: manifestação de satisfação pelo bom andamento do ritual e garantia de que a chuva como prova de sua compaixão [...] Os Kayapó também veem no sol um antigo perseguidor da humanidade (Banner 1957:49)" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 332-334).

9. "Neste contexto surgem os movimentos de protesto pela deterioração ambiental e destruição dos recursos naturais, pelo desmatamento desenfreado, pelos efeitos ambientais e sociais gerados pelos processos de pecuarização, pela agricultura altamente tecnologicada, pela hiperconcentração urbana e pelos megaprojetos de desenvolvimento regional, pelos perigos das usinas nucleares, bem como a favor da conservação dos recursos naturais, da diversidade genética, e da melhoria do ambiente, do desenvolvimento de novas tecnologias e a promoção de processos de autogestão e de participação na tomada de decisões" (LEFF, 2007, p. 150).

Ninguém sabe como o fogo foi inventado pela onça, se foi pelo ràrà [dois pedaços de madeira utilizados para obtenção do fogo por fricção] ou outra coisa, só a onça é quem sabe. O rapaz que ganhou o fogo também não perguntou como a onça conseguiu acender o fogo. A onça era um mēbêngôkre, um dos nossos. Ele tinha uma mulher muito ciumenta e, quando ele ia caçar e trazia a caça para casa, sua mulher não dividia com os parentes, não dava pra irmã, não dava pro irmão, pra mãe. Então, o homem falou para ela: 'Tá bom! Nós vamos sair daqui para morar sozinhos. Eu vou caçar para você comer sozinha!'. Saiu com ela e foi morar no meio da floresta. Os dois viraram onça. A língua, as palavras continuaram como do mēbêngôkre. Construíram uma casa só para os dois e, não se sabe como, tinham o fogo em um tronco de jatobá. Só eles tinham o fogo. Os outros não tinham o fogo. Um jovem e seu cunhado foram a um ninho de arara. O cunhado, que tinha visto o ninho, falou: 'Cunhado, lá tem ninho de arara! Vamos lá pegar ararinha pra nós, pra criar!' Os dois foram pelo caminho e o jovem pegou uma pedra branca pequena e escondeu. O cunhado fez uma escada para subir nas pedras onde estava o ninho de arara. O rapaz subiu e colocou a mão no ninho de arara e pegou a pedra e mostrou pro cunhado: 'Cunhado, olha, só tem ovo, não tem ararinha!' O cunhado falou: 'como é isso? A arara tá dando comida pra ararinha e agora virou ovo? Joga pra mim!' O cunhado colocou a mão e o jovem jogou a pedra, que bateu em seus dedos. Ele fechou a mão e os olhos e ficou com muita dor. O rapaz ficou lá em cima das pedras e o cunhado falou: 'Eu falei pra você tirar arara e você me bateu com pedra? Eu vou tirar a escada e você vai ficar aí em cima!' Ele tirou a escada e o jovem ficou preso no alto, permaneceu lá por muitos dias, sem comida e bebida. Teve que comer as próprias fezes e beber sua urina para não morrer. Depois de dias, era bem cedo, apareceu uma onça carregando um porco nas costas. O jovem foi olhar e sua sombra apareceu no chão. A onça pulou e tentou agarrar a sombra, olhou nas mãos e não tinha nada. O jovem voltou para olhar e a onça pulou de novo em sua sombra e nada! A onça olhou para cima e viu o jovem: 'Sobrinho, o que foi?' O rapaz chorou e disse: 'Meu cunhado, eu bati com uma pedra na mão dele e ele tirou a escada, eu fiquei preso aqui em cima!' A onça falou: 'Onde ele jogou?' 'Ele jogou pra lá!' Disse o rapaz. A onça pegou a escada e colocou na pedra e pediu pro jovem descer para irem comer. A onça perguntou: 'Onde tá o filhote de arara?' 'Tá aqui.' 'Joga aqui!' O rapaz jogou e a onça comeu o filhote de arara, jogou o outro e ela comeu. O jovem ficou com muito medo. Desceu a escada até a metade, ficou com medo e voltou. A onça falou: 'Pode descer, vamos lá!' Carregou o porco nas costas e o moço sentou em cima e foram embora. Chegaram na casa, sua mulher perguntou: 'Você roubou o filho de alguém?' A mulher da onça não gostou.

A onça falou: 'Eu trouxe um companheiro pra caçar junto. Tira comida pra ele.' A mulher tirou carne moqueada para o jovem. O moço viu o fogo aceso e ficou lá, sendo criado pela onça. No outro dia, a onça saiu para caçar. Ela caçava todo o dia e falou para sua mulher que, quando o rapaz ficasse com fome, era para tirar comida para ele, e foi caçar. No meio da manhã, o rapaz falou que estava com fome. A mulher da onça falou que era para ele ir lá pegar. Quando ele estava se servindo, a onça falou: 'Olha pra cá!' O rapaz olhou e ela mostrou os dentes e as garras e o rapaz correu de medo. Ficou no caminho esperando a onça que havia saído para caçar. Ele voltou da caçada carregando um porco e encontrou o jovem: 'O que foi?' 'Eu falei com ela para tirar carne para mim e ela me deu medo!' Voltaram para casa, a onça carregando o moço nas costas. Chegaram e a onça perguntou para a mulher o que tinha acontecido. 'É mentira dele, ele é um mentiroso!' Disse. Outro dia aconteceu a mesma coisa. No terceiro dia, a onça não aguentou, falou: 'Agora vou parar de caçar um pouco, vou fazer arco e flecha pra gente caçar junto.' A mulher não gostou e falou para não fazer, pois seria perigoso. Ele falou que ia fazer e fez. Chamou o rapaz e foram longe 'Amanhã, você peça carne para ela e, se ela te assustar, você pode matar, porque daqui eu não volto mais! Eu vou embora e seu caminho de volta é esse aqui!' Apontou a direção para o rapaz voltar para a aldeia, e foi embora. O rapaz voltou para a casa e pediu carne para a mulher. Ela mandou ele ir lá tirar. Ele foi pegar um pedaço de carne, com suas flechas embaixo do braço. A onça estava fiando barbante de algodão e o rapaz estava tirando a carne. Ela falou: 'Olha pra cá!' Ele olhou e ela mostrou os dentes e as garras. O rapaz largou a carne e pegou a flecha, acertando o peito da onça duas vezes, que pedia para ele não atirar com os braços erguidos. A própria onça, quando entregou o arco e flecha para o jovem ensinou onde deveria flechar. A mulher onça morreu. O rapaz pegou uma cesta e carregou barbante e carne moqueada, arrumou tudo e pegou um pedaço de madeira com fogo e foi embora, foi atrás do seu pessoal, chegando à tarde na aldeia. Pessoal da aldeia não lembrava onde o rapaz estava. Ele chegou e perguntou onde ficava casa da mãe e da irmã. Pessoal mostrou onde e ele descarregou o cesto com a carne e o fogo e chamou: 'mãe!' A mãe saiu e chorou. O pessoal perguntou o que estava acontecendo e alguém falou que o rapaz que tinha ficado preso em cima da pedra tinha chegado. A mãe acabou de chorar e falou para a filha buscar carne para o rapaz comer. Ele falou que já tinha comido carne. Falou pra mãe: 'Vai lá buscar carne moqueada e fogo!' 'O que é fogo?' Perguntou a mãe. Ele mostrou o fogo e acenderam mais fogo. Todo mundo começou a falar: 'Olha o fogo... fogo... fogo...' À noite, todo mundo dormiu com fogo. Quando amanheceu, o pessoal fez reunião e decidiu ir lá na casa da onça buscar mais fogo. Chegaram lá e prepararam para carregar o tronco com o fogo: gente mais alta para carregar o tronco no começo; gente um pouco menor carrega o tronco no meio e os que são mais baixos carregam lá atrás. Uns homens se transformaram em urú (mry jakrátx) e vinham apagando o fogo que caía do tronco, até hoje ele faz isso: limpa a terra com os pés; outros se transformaram em jaó (atóro) e vinham tampando as brasas que ficavam. Vinham apagando tudo para a onça não pegar o fogo de volta. Por isso que a onça tem medo do urú até hoje, ele tem o fogo, quando ele canta, a onça corre. Pessoal carregou o tronco para o acampamento e nós ficamos com o fogo e a onça ficou sem o fogo. Ela ainda enterra a comida, pra dizer que é carne moqueada, mas não é.

(Bedjaj Txucarramãe, 2016).

Começava a segunda quinzena de agosto. Bedjaj havia passado o dia conosco e estávamos levando-o de volta para a Casa do Índio (CASA). Sua mulher acabou tendo nova crise hepática, agravada, dessa vez, pelo diabetes, e eles tiveram que retornar, com urgência, até a cidade. Saíamos de casa quando ele logo notou um anel avermelhado ao redor da lua, dizendo, de imediato: "vai morrer alguém". Não deu outra, infelizmente. Era cinco e quarenta e um do dia dezoito daquele mês, quando Megaron me enviou a seguinte mensagem: "Cel, notícia muito triste, acidente de carro matou duas mulheres e feriu mais três [Mëbêngôkre]. Eles estão passando muito mal no hospital em Guarantã [do Norte]. Este pessoal é da aldeia do Krajadjáry, irmão do cacique Yobal". Concluiu. Por volta das oito horas da manhã, Bedjaj nos reencontrou e, durante o café da manhã, contou-nos que havia sonhado com o acidente que acabara de acontecer, dizendo que tinha visto os "corpos de duas mulheres no chão." Ele acordou bem cedo e, quando estava à procura de alguém para contar a premunição (um costume praticado com o objetivo de anular o mal presságio), seu sobrinho deu-lhe a notícia primeiro.¹⁰



Foto 16: Halo lunar, Atenas, Grécia.

Disponível em: <<http://www.apolo11.com/>>. Acesso 31 dez. 2016

10. Disponível em: <<http://www.24horasnews.com.br/tecnologia/ver/indigenas-morrem-em-grave-acidente-na-br-163.html>>. Acesso em 31 dez. 2016.

Estavam todos preocupados com o andamento da *Bemp* em Piraçú. Ano passado, durante o mesmo ritual realizado, naquela oportunidade, na aldeia kapoto, um dos participantes bateu com a ponta do mastro no chão (ou na cabeça), antes de colocá-lo no buraco previamente preparado para sua fixação. Era um dos envolvidos no acidente, confirmando o que parece ser uma crença entre eles. "Se os troncos se quebram antes de serem erguidos verticalmente, significa que um parente de um dos portadores vai morrer" (LEA, 2012, p. 325). Outro Mëbêngôkre que também se descuidara naquele mesmo episódio havia morrido, dias antes, de picada de cobra. Todo cuidado, a partir daquele momento, era pouco. Chegamos em Piraçú dois dias depois do ocorrido e não demorou meia hora para acontecer o que acabei classificando como reunião de emergência entre as lideranças que comigo viajaram (a saber, Bedjaj e Yobal, caciques de Piraçú e Kapoto, respectivamente) e os integrantes da casa dos homens, com todos os interditados assistindo do lado de fora. A primeira fase já havia ocorrido em maio, logo no início da estiagem. Lamentavelmente, não pude acompanhá-la por conta dos trâmites, demasiadamente demorados e controversos, junto ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), CEP/UnB (Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade de Brasília), CONEP (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa) e FUNAI.

A *Bemp* é uma cerimônia de nomeação que, via de regra, acaba contendo uma de iniciação. Inicia cerca de um ano antes das comemorações propriamente ditas: tempo suficiente para que seja feita uma grande roça pela mãe do homenageado, depois que seu tio, irmão de sua mãe, ou seu avô, pai do seu pai ou de sua mãe, anuncia sua intenção de passar adiante seu nome, propriedade intangível da matricasa onde nasceu. Primeiro faz-se uma roça e quando estiver pronta para a colheita, começa a festa. Formaliza-se o anúncio cobrindo a criança homenageada com um tipo comum de pano ou colocando-a sobre uma esteira de palha e, assim, todos ficam sabendo quem irá receber os "nomes autenticamente bonitos" (*idji me kumre*)" (LEA, 2012, p. 241). Feito isto, dá-se início à primeira fase do ritual com os acordos de casamento. A escolha do futuro genro é tarefa quase que exclusiva da mãe da noiva, que auxiliada pelas mulheres da Casa e pelo pai biológico da menina,¹¹ vai até a morada do pretendido e anuncia sua escolha de uma forma bastante inusitada e intimidadora, batendo com a borduna na porta da Casa ou passando o facão pelas paredes, dando tiros para o alto, et cetera, ameaçando quem se atrever a interferir na sua proclamada escolha. "Aí, novamente, torna a revelar-se a influência da mulher nos assuntos da família, pois de direito, ela pode exigir: 'Quem quiser casar com minha filha, deve ter passado pela me-i-tük'" (LUKESCH, 1976, p. 277).

A mãe do escolhido reúne-se, então, com os homens de sua Casa e sonda quem poderia instruir seu filho durante a cerimônia de iniciação. "O pai do iniciando empenha-se

11. "A expressão 'pais biológicos' é usada por falta de uma alternativa melhor. A definição Mëbêngôkre coincide parcialmente com a definição euro-americana, na medida em que alguns homens que nós classificaríamos como o pai biológico não são reconhecidos como tais pelos Mëbêngôkre" (LEA, 2012, p. 110).

em conseguir um krom-dyo para o filho e, para essa ocasião, o parentesco fictício chega a transformar-se em uma relação verdadeiramente estreita e vital" (LUKESCH, 1976, p. 277). A partir daquele instante, o amigo formal (*krabdjwý*) passa a dedicar-se, única e exclusivamente, ao seu tutelado (*mě'í-ťtyk*), atitude considerada relevante pela comunidade que lhe assiste. Os pais biológicos, agradecidos, encarregam-se das provisões diárias, indo à procura de alimento. O local do acampamento (*ngo-kaé*) é escolhido coletivamente, sempre ouvindo os mais velhos (*měbêngête*). É um lugar, em meio à floresta, repleto de metáforas que simbolizam a gestação, o nascimento, a transformação, a vida breve e contínua. O nome significa "água, lago", abrigo de água "feito de bonitos arcos redondos de folhas de palmeira" (LUKESCH, 1976, p. 281) e, assim, como um saco gestacional dentro do útero, protege o nascituro das intempéries da vida.

Entre os Jê, o corpo humano parece estar dividido em "aspectos internos, ligados ao sangue e ao sêmen, à reprodução física e aspectos externos, ligados ao nome, aos papéis públicos, ao cerimonial – ao mundo social, enfim (expressos na pintura, ornamentação corporal, canções)" (SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1972, p. 11). Na *mě'í-ťtyk*, a reprodução social do indivíduo obedece a mesma lógica e fica sob a responsabilidade do amigo formal, cabendo aos pais mantê-los com o seu alimento tradicional, muitas vezes, deixado de lado, quando decidem imitar o não índio (*kubě*).¹² Ali começam a confeccionar os primeiros adornos, entre eles, a braçadeira de punho (*mě'inhagob*), o colar de pena (*měōkretā*) e a faixa de uso transversal (*mēarapē kaingàrà*), feitos, até meados do século passado, de retrizes, embiras e tinturas específicas, mas que agora estão sendo substituídos (lamentam os mais velhos) por barbantes de algodão, cordas de seda poliéster e miçangas da República Tcheca. "No passado, os adolescentes masculinos recebiam um batoque labial de madeira, costume que já foi abandonado. Apenas os mais velhos continuam usando o batoque, algo que fazem desde sua juventude" (LEA, 2012, p. 163). A rejeição a esse tipo de adorno é justificada pelos mais jovens como sendo um empecilho na hora de se falar o português, além de ser um procedimento bastante doloroso (como se antes não o fosse também). Aos poucos, a onça vai emudecendo e a arquearia caindo em desuso, perdendo suas funções bélicas depois que Iprere inventou a espingarda.¹³

12. "Em Gorotire, em 1983, assisti à fase final da cerimônia Bemp, incluindo nomeação e iniciação masculina (*mě'í-ťtyk*). Essa última é realizada junto com a Bemp ou TākàK. A situação dos índios em Gorotire é muito diferente daquela dos Mětyktire do Parque do Xingu. Naquela época, os Měbêngôkre de Gorotire estavam recebendo 1% (segundo o chefe do posto) do imposto federal de 17% sobre o ouro garimpado nas áreas do projeto Cumarú, situado dentro nas terras da reserva indígena. Para a cerimônia realizada em 1983, os índios fretaram um avião que trouxe gravadores e pilhas para gravarem a cerimônia, além de café, açúcar, bolachas e vinte caixas de refrigerantes. Gastaram Cr\$ 2.000.000,00 nas compras e transporte, o equivalente à renda que ganharam no ano anterior com a venda de castanha-do-pará, provenientes de meses de árduo trabalho" (LEA, 2012, p. 323).

13. "A discrepância entre as armas dos índios e dos *kubě* é explicada também no mito de origem da espingarda que uma cobra ensinou Iprere [um herói mítico] a fabricar. O mito narra que um dia Iprere disparou uma flecha em uma anta e seguiu o rastro produzido pelo sangue que escorria de seu ferimento, mas ela conseguiu escapar. Apareceu uma cobra e perguntou a Iprere o que ele estava fazendo. Respondeu: 'Disparo flechas em animais. Consigo matar alguns, mas outros são apenas feridos, como nesse caso, e então corro atrás para conseguir mata-los'. A cobra ensinou Iprere a fabricar uma espingarda para poder matar sem sair do lugar (*djam djá* = em pé / lugar). Explicou-lhe: 'Quando dispara

Seus equipamentos transformaram-se em adornos e já não lembram mais a braçadeira e a aljava, utilizadas, desde os primórdios, pelo caçador autônomo, autossuficiente, como aquele da Grécia arcaica, que de alguma forma se inspirou em Ártemis, deusa caçadora e senhora dos animais.¹⁴



Foto 17: Caminho para o acampamento da Mě'i-ĩtyk, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

flechas em animais você precisa correr atrás deles e fica cansado'. Em outras palavras, uma espingarda possibilita mirar e matar se mexer-se. Iprere ensinou apenas o kubē a fabricar espingardas [ele estava preocupado que os Měbêngôkre pudessem matar todos os kubē], deixando os índios com arcos e flechas, embora agora cacem exclusivamente com espingardas adquiridas com o kubē" (LEA, 2012, p. 37).

14. Ártemis é deusa da lua, da caça, dos animais selvagens, da região selvagem, do parto, da virgindade e protetora das meninas na antiga religião grega. Foi descrita como a melhor caçadora entre deuses e mortais. Arco e flechas são seus companheiros constantes. Ela era filha de Zeus e Leto, irmã gêmea de Apolo, identificado como o sol e a luz da verdade. Homero refere-se a ela como Artemis Agrotera, Potnia Theron: "Ártemis das terras selvagens, Senhora dos Animais." Os acadianos acreditavam que ela era filha de Démeter, deusa da agricultura. "A qualidade de 'dono dos animais' significa um predicado quase divino no seio de uma cultura de caçadores, como a dos Caiapós" (LUKESCH, 1976, p. 34).



Foto 18: Braçadeira de punho e faixa de uso transversal feitas de embira, aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Durante o acampamento, não se deve dormir nem derrubar nada no chão, inclusive a comida que ali se consome. Todos devem estar atentos a qualquer ruído e só retornam à aldeia, no final de cada manhã, para buscar o alimento diário (tarefa exclusiva de cada um dos iniciantes, que percorre sua Casa em silêncio, aguardando atendimento pelos fundos), ou no final da tarde, para o pernoite na casa dos homens, depois de receber mais provisão. Todos comem ao mesmo tempo, obedecendo a ordem de parar do padrinho-chefe. "Os mais velhos fazem isso para testar a resistência dos *menõrõnure*", explicou-me Roiti, filho mais novo de Bedjaj e *krabdjwý* de um dos iniciados. Comem ao nascer do sol, ao meio dia e ao crepúsculo, antes de se firmar a noite. Recolhem-se à casa dos homens assim que escurece, dormindo, um ao lado do outro, ou separados (em pares alternados de amigos formais) por pequenas fogueiras. Saem, em direção ao acampamento, antes da alvorada vir lhes procurar. Aliás, ninguém os procura, a não ser o (s) dono (s) da festa e os mais velhos, em suas visitas de inspeção ou cortesia. É um período de isolamento e aprendizagem, onde o iniciando se depara com uma série de regras e práticas específicas.

Quase no final da primeira fase, cerca de um mês depois, os homens que permaneceram na aldeia começam a apresentar a *mẽrĩntõba*. Escolhem, entre eles, o par de cantadores que irá percorrer a aldeia de um extremo ao outro, durante o ciclo de um dia e uma noite, cantando, ininterruptamente, de mãos dadas. Dançam vigorosamente e

depois seguem até uma das Casas homenageadas, onde recebe comida como forma de recompensa pelo feito demasiadamente extenuante. Em seguida, formam-se duas colunas com os demais participantes (*měběkumkati*) que não são considerados nominadores (*nhêngət*) das crianças honradas, também chamados de *měkrare* (aqueles com filhos), "uma espécie de termo genérico que engloba as categorias restantes" (LEA, 2012, p. 166), iniciando com os pais de bebês em fase de amamentação (*měkrakarà*), também chamados de *měkranyre* (aqueles que tiveram filhos recentemente), e terminando com aqueles que já possuem muitos filhos (*měkrakāmti*), sendo estes mais maduros e com maior prestígio dentro da comunidade. Dançam e cantam por alguns minutos, durante o amanhecer e o entardecer, desfazendo-se em espiral. Ao final de cada apresentação, e do lamento nela representado, todos são alimentados sem demora pela rede de anfitriões ali estabelecida.

Upon returning to the men's house after the dance, the *mě bē kum kati* began shouting peremptorily for food. The fathers and mothers of the *mě'ĩ- ituk* and the *Běmp* [...] hurried to the men's house carrying manioc cakes, bananas or other food for the men. In all Cayapo ceremonies it is the responsibility of the parents of the children who are being honored in the ceremony to provide food for the dancers who celebrate the ceremony. The parents of the boys (or girls in girl's ceremonies) are debarred from dancing or directly participation in the ceremonies for their own children, and are likewise prohibited from eating any of the food prepared for the ritual celebrants. The siblings and parents on both parents of a child assist in the preparation of food, although the parents of the child are expected to bear the brunt of the task. There is usually more than one child at a time receiving names or being initiated in a ceremony, and the parents divide up the work, taking turns providing the food on alternate days. On days when a couple is preparing food for the men, the mother is ideally not supposed to cook anything for herself or her husband, but to rely on a kinswoman, preferably her husband's sister, to send over food for her and her husband's personal consumption. [...] Either parent may carry the food to the men's house. It is the right of the ritual celebrants to shout rudely to the parents to bring them food, and to make disparaging remarks about its quantity and quality (TURNER, 1966, p. 183-184).

Com os primeiros enfeites já prontos e a dupla (ou trio) de buritis devidamente cortados e dispostos pelo pátio da aldeia, termina a primeira fase da Bemp. A *mě'ĩ-ĩtyk* também sofre uma pequena pausa e todos os jovens acabam voltando para suas respectivas Casas, até que os estoques de lenha, pedra e comida sejam novamente reabastecidos. Nesse intervalo de tempo, aparentemente ditado pelas fases da lua, a comunidade se organiza em busca de provisão e inaugura sua procura batendo *timbó* na água: um tipo de cipó específico utilizado para atordoar pequenos peixes em um estreito curso d'água. A pescaria coletiva é cercada de cuidados extremos já que idealmente se vincula à história de um mau e poderoso pássaro mítico, responsável por instituir a doença entre eles.¹⁵ Esse

15. "Nos tempos antigos, muito antigos, encontraram aquele pássaro no ninho de uma garça; levaram-no para a aldeia e lá o criaram. Tão logo ficou adulto, abandonou a aldeia, batendo as asas de maneira tão violenta que parecia tropejar. Mais tarde, por ocasião de uma grande pescaria, por meio de envenenamento da água do rio com *timbó* = *akrore*, as mulheres foram parar na areia, à beira rio. Então descobriram o pássaro misterioso no topo de uma árvore grande. Ali

mito fala de um pássaro aquático (uma garça, provavelmente) capturado e domesticado desde filhote, "cuja natureza misteriosa se manifesta durante a tempestade: cai um raio, que faz ferver a água do tanque arrumado para o pássaro num pilão velho, e o pássaro fica rodeado de fumaça, sem se incomodar" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 297).¹⁶ Sua cólera contra as mulheres se deu durante uma dessas pescarias, quando ele se lança na direção delas, matando-as "como o peixe envenenado" (BANNER, 1961, p. 167). Talvez seja por isso que elas "não participam dessa atividade ritualizada que é acompanhada de cantos específicos (*ngôre kadjy mē toro*), adquiridos de um menino-morcego [...]. Essa forma de pescar garante a provisão abundante de peixe para todos durante alguns dias" (LEA, 2012, p. 152). Só que dessa vez não deu certo. Quase nenhum peixe foi capturado. Para Bedjaj, faltou um especialista para conduzir o ritual, "alguém que [soubesse] todos os cantos e como [quando e onde] bater o cipó dentro da água." Ainda de acordo com ele, a doença mais comum associada ao evento em questão é, indubitavelmente, a malária: uma moléstia trazida de fora pelos colonizadores e que ocorre, geralmente, em épocas de estiagem, quando a vazão dos rios chega ao seu limite mínimo, deixando a água menos corrente e o peixe mais exposto, favorecendo, ao mesmo tempo, prática e proliferação.

estava sentado, bem no alto, acima da margem do rio, olhando-as com seus olhos enormes. Sob os olhares do pássaro, as mulheres caíram no chão, sem forças, e morreram como os peixes na água envenenados com timbó. E o pássaro, encolerizado, levantou vôo, batendo as asas com tamanha força que parecia o desabamento ensurdecedor de terra em um barranco íngreme na região do Alto kapren. Desde então, há doenças no mundo (Banner, 1957:81 ff)" (LUKESCH, 1976, p. 192).

16. Segundo o dicionário Aurélio, timbó é uma palavra de origem tupi que significa "o que tem cor branca ou cinzenta"; "vapor", "exalação" ou "fumaça" designa um conjunto de plantas, diferenciadas aparentemente por associação da palavra timbó à uma outra característica como, por exemplo, guaratimbó, timbosipo, timbó iurari, cururu-apé, mafone, cipó-timbó, timbó-cipó.



Foto 19: Estoques de lenha e pedra específicas destinadas à Bemp, aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

De volta à aldeia, as Casas detentoras da prerrogativa de representar ritualmente as grandes aves benfeitoras, formando, assim, uma espécie de "sociedade de pássaros" (TURNER, 1966, p. 190), se apresentaram encenando a *turbĩ*: um ritual que reproduz (na prática) a agência desses bichos durante o transporte do fogo (simbólico) para a aldeia. Ao contrário de outros grupos Jê, o Mëtyktire não rouba o fogo da onça e, portanto, não precisa correr, em revezamento,¹⁷ passando "a tora ardente [...] de mão em mão, até chegar à aldeia" (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 97). Ele simplesmente o leva, depois que o jaguar lhe ensina o caminho de volta para Casa, carregando ainda um extenso fio de algodão e um pedaço de carne moqueada dentro de um cesto. De acordo com a narrativa em destaque, organizam, no dia seguinte, uma expedição de retorno à casa da megera morta para trazer consigo o tronco incandescente, esquematizando o transporte da seguinte maneira: "gente mais alta para carregar o tronco no começo; gente um pouco menor carrega o tronco no meio e os que são mais baixos carregam lá atrás". Um outro grupo, disposto mais à retaguarda daquele comboio, aproveita o ensejo para se transformar em inhambu (*my jakrátx*) e, ciscando a terra, abafar o fogo que escapa pelo caminho, e em jáó (*atóro*),

17. "A corrida de revezamento (M₁₀, M₁₁). É uma instituição jê bastante conhecida. Os corredores transportam, efetivamente, pedaços de madeira esculpidos e pintados. Entre os Krahô, as corridas aconteciam após as caçadas coletivas. Em outras tribos, têm um caráter ora cerimonial, ora recreativo. Às vezes, as 'corridas de tora' eram seguidas de corridas de revezamento, outras vezes, tinham elas mesmas esse caráter. Nenhuma indicação particular as liga ao nosso mito" (LÉVI-STRAUSS, 2010, 0. 101).

pisando as cinzas, de modo a finalizar o rescaldo.

Era vinte e oito de agosto, dez horas da manhã, quando o representante da Casa XVII (LEA, 2012, p. 484), com a prerrogativa de carregar a palha de palmeira para ser queimada (*ture bô Bemp kam*), deu início ao ritual. Logo, começou o vai e vem de famílias passando, em fila única, sobre o amontoado de palhas, repetindo, ao mesmo tempo, do mais velho para o mais novo, o trote característico do mutum: um cracídeo como o jacu que tem o bico vermelho por ter engolido as brasas desprendidas do enorme tronco e "a crista encaracolada devido ao calor" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 101), e seu gesto inusitado de mudar de direção, demonstrado (e confirmado) por Bedjaj em duas oportunidades. Em seguida, uma dupla de representantes da Casa III (LEA, 2012, p. 472), detentora do direito de carregar flechas em uma dança (*krua upia djwoj, mēkupu*), passou sobre a palha seca e, ao retornar, ajoelhou-se sobre ela, flechando-a, depois disso. Ninguém explica, mas a cena parece também remeter a história de Bepkororoti e seus poderosos raios incendiários, que mais adiante será contada. Talvez o fogo da onça tenha vindo justamente daí: de um raio que acabou inflamando o lendário jatobá e eternizando o fogo entre eles, enquanto elemento simbólico. Depois disso, todos os pássaros (*àkre*) deslocaram-se até o córrego mais próximo e molharam suas vestimentas de cipó (*mràm*), tingidas de preto ou vermelho, como forma de prevenção contra o fogo que estava para acontecer. Para Turner (1966, p. 191), "The colors do not correspond to any dual division within the *mē àk-re*, and I could elicit no statements about the symbolic significance of the colors in this context." A palha se incendiou e todos os pássaros correram para pisoteá-la, enquanto as mulheres traziam, em suas mãos, recipientes contendo um pouco de água. Cinquenta minutos depois, a performance chegava ao seu final com um canto específico conduzido pelos participantes e, depois disso, todos se dispersaram.



Foto 20: Carregando a palha para ser queimada durante a Turebĩ, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 21: Família imitando os passos característicos do mutum, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 22: Dupla de arqueiros em representação mítica, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 23: Comunidade encenando o combate ao fogo mitológico, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 24: Participantes executando o canto final da *Turebĩ*, aldeia Piaraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Dias depois, organizam uma caçada comunitária onde saem à procura do jabuti (*Chelonoidis carbonaria*). Sinceramente, fico na dúvida se é, realmente, uma caçada ou uma coleta, já que o jabuti, no mito colhido por Lukesch (1976, p. 96), vem do alto, juntamente com a batata-doce, a mandioca e "ainda muitas outras coisas boas para comer." Digo isto, pensando em Sahlins (1995, p. 314), mas também numa fala do cacique (*benjadjwârÿ*) Bedjaj, a mim dirigida: "É só passar remédio que o jabuti (*kaprã*) vem na trilha, aí é só pegar..." Contudo, a distância do cerrado e a escassez desse tipo de quelônio, naquela floresta de transição, fizeram com que optassem, dessa vez, pela tartaruga de água doce, seu parente aquático, tido em abundância no Xingu. Diante deste cenário, parece que nem a caça e nem a coleta foram as opções escolhidas na prática. Pelo visto, a meõtomõõ (caçada cerimoniosa que dura mais de um dia) foi ressignificada dentro daquele território de subsistência, (de) limitado, desde 1991, pela pastagem e a cerca de arame farpado, sem nenhuma floresta de amortecimento ao seu redor, como manda a legislação ambiental, e acabou dando lugar à pesca ao tracajá (*Podocnemis unifilis*), levando toda comunidade Piaraçú ao acampamento instalado à margem esquerda daquele rio, nas proximidades da aldeia Mëtyktire.



Foto 25: Acampamento improvisado às margens do rio Xingu, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 26: Cercados anexos ao acampamento destinados ao estoque de traçajás, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Não foi desta vez, mas é durante a *meõntomõrõ* que o Mëbêngôkre se serve do fogo "para encurralar a caça, provocando, para tanto, incêndios nos campos" (LUKESCH, 1976, p. 176). Tal prática, porém, é cercada de todo cuidado e vislumbra a habilidade demonstrada pelo homem-Sol durante a captura do diadema em chamas. O seu contrário não é desejado, pois denotaria fraqueza igual àquela praticada pelo homem-Lua ao deixar cair no chão o segundo diadema, provocando o maior dos incêndios e calcinando toda terra. Na narrativa que abre este capítulo, a posse do fogo pertencia ao jaguar e, por conseguinte, toda técnica com ele desenvolvida. É o que sustenta o autor acima, logo na sequência de sua fala aparentemente pirofóbica, já desmontada pelo dualismo praticado entre os dois astros primordiais: "O fogo arde no fogão de pedra, inventado pelo jaguar." Mas, hoje em dia, depois que o descomedimento da fêmea o obrigou a reorganizar o seu cosmos sem o auxílio do fogo, este "remete a uma técnica culinária própria dos Jê e desconhecida por seus vizinhos Bororo, assim como pelas tribos de língua tupi" (LÉVIS-STRAUSS, 2012, p. 99).¹⁸ Talvez ela seja fruto de uma observação mais refinada do concreto e o forno de pedra (*ki*) uma extensão do serrado em miniatura, com seus fragmentos rochosos ardendo em brasa viva, depois de serem queimados com o fogo do alto. Como todo bom caçador que não quer perder sua presa, nem seu território, tudo estava sendo conduzido com muita perícia e prudência, pois o contrário disso implicaria numa série de comprometimentos de ordem sociocultural, entre eles, o êxodo territorial e a insegurança alimentar. Contudo, o descomedimento praticado pelo outro, que inadvertidamente roubara para si o fogo celeste, fazendo deste, ferramenta de destruição, imputou-lhe novos desafios de magnitudes extremas, quer cosmológicas quer práticas. "O sol está secando o mato e agora tudo está pegando fogo." Disse-me Bedjaj. "Antigamente, quando a gente colocava fogo no cerrado, ele parava no começo do mato, não entrava na floresta. A gente queimava o capim [para também se proteger de cobra], mas logo ele brotava de novo. O fogo passava rápido, não queimava muito, as árvores já estavam acostumadas." Concluiu.

"A tecnologia indígena permite a regeneração. O fogo é controlado, avança mais sobre cipós e pequenas plantas, previstas para serem queimadas. As mulheres plantam logo em seguida, primeiro as plantas de ciclo rápido, como milho, feijão, melancias – de colheita prevista de seis meses a dois anos. Após o abandono, vem a capoeira e com ela os animais e microorganismos. Os animais trazem sementes, que a diversidade esconde de seus predadores permitindo que germinem. A segunda queima, a coivara, é uma seleção mais fina de pontos férteis. É então plantada a batata-doce, que aproveita particularmente o potássio das cinzas. A remoção dos resíduos do solo pelas

18. "A palavra 'casa' (kikré) parece derivar-se do termo 'forno' (*ki*) junto com a palavra 'buraco' (*kre*). Um forno de pedra (*ki*) designa um montículo de pedras porosas, trazidas do rio e depositadas do lado de fora de cada Casa [...]. É usado para assar os tradicionais *berarubu Jê* (*djwý kupu*; = 'comida embrulhada'); lenha e vegetação seca são colocadas em cima das pedras e acesas até as pedras ficarem incandescentes. Em seguida, as pedras são afastadas para colocar no solo os *berarubu* de carne, embrulhados em folhas de bananeira. As pedras são recolocadas por cima até completar o cozimento. Quando não há pedras disponíveis na roça, por exemplo, bolas de terra são usadas com a mesma finalidade" (LEA, 2012, p. 116).

mulheres evita a compactação, daí os novos empilhamentos e as novas fogueiras antes da introdução de mamão, abacaxi e urucu. Os índios chegam a preparar comida nos locais das roças para aproveitar as cinzas como nutriente. As plantas introduzidas no primeiro plantio são as mais tolerantes ao fogo, vindo depois as frutíferas, destinadas à caça. Os Kayapó plantam 16 espécies frutíferas que servem ao consumo humano e também aos animais: nove dentre onze animais de caça e sete aves principais gostam de frutas e, pelo menos 60 espécies delas foram identificadas pelos índios como atraentes à caça (Hecht, 1989: 40)" (LEONEL, 2000, p. 244).



Foto 27: Região do Jalapão, buritis em primeiro plano e Serrado do Espírito Santo e Morro da Saca Trapo ao fundo.

Disponível em: <<http://fotografia.folha.uol.com.br/>>. Acesso 10 jan. 2017



Foto 28: Forno de pedra, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 29: Região de cerrado recém queimada, pedras sobre a superfície.

Disponível em:<<http://www.caliandradocerrado.com.br/>>. Acesso 10 jan. 2017



Foto 30: Forno de pedra, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal

Por volta das sete horas do dia dezessete de setembro, o primeiro carregamento de tracajá foi depositado à beira da MT-322, já nas imediações da aldeia Piraçú. Os que ali estavam presentes aguardavam, em silêncio, o ajuntamento dos demais participantes para organizar, na sequência, o ritual de entrada.¹⁹ Não demorou muito: bastaram apenas quinze minutos para que o evento se realizasse na prática, materializando, assim, o que Lukesch (1976, p. 176) chamou de "ideal de vitalidade masculina", aqui representado pela figura do caçador ofegante e suado, voltando para sua aldeia com uma enorme quantidade de caça sobre as costas, em consonância com a história do "jaguar da era primitiva, [que] também ofegante, leva para sua toca, de uma só vez, as diversas variedades de caça." Participaram da entrada solene toda corporação masculina que ali estava, exceto os iniciandos da *mẽ'ĩ-ĩtyk*, que aguardavam o encerramento da cerimônia no acampamento para eles destinado. As mulheres também assistiam ao cortejo em silêncio, organizando-se em frente de suas Casas. Ao cabo de uma volta em torno da casa dos homens, assim que fecharam o primeiro círculo, um dos anciões, mestre de cerimônia, deu por encerrada a solenidade, e todos os participantes foram descarregar seus frágeis estoques em pequenos viveiros improvisados no fundo de algumas habitações corresponsáveis pela festa.

19. "Turner (1966, p. 195) comenta que os amigos formais (*krabdjwý*) dos iniciandos masculinos (*mẽ'ĩ-ĩtyk*) devem evitar fazer barulhos altos, porque isso poderia resultar na perda da alma pelos *mẽ'ĩ-ĩtyk*, causando sua morte" (LEA, 2012, p. 165).

Imediatamente, todos se dispersaram. Uns seguiram para a casa dos homens, outros mantiveram distância de lá, em especial, os donos da festa, interditados de ali comparecer até o último dia do ritual. Os amigos formais (*krabdjwŷ*) partiram em direção à floresta adjacente e logo se encontraram com os seus respectivos afilhados, prosseguindo dali com as instruções. Estavam prestes a começar a confecção do *mě'ĩ-ĩkati*, o último adorno feito em campo, uma espécie de bracelete gigante guardado com muito cuidado desde sua concepção. Outros itens também específicos dessa classe de guerreiros como o *pre kà*, um cinto branco outrora fabricado de embira pelo amigo formal, mas que agora ficou sob os encargos da mulher devido ao uso de miçangas e linha de nylon, e o *'ùkatch*, o machado de pedra de tempos imemoriais, já se encontravam praticamente prontos desde a primeira fase, ficando toda manufatura sob a responsabilidade das matricasas anfitriãs.

The *mě'ĩ-tuks'* *kràb-djuò* and fathers were by this time beginning to finish the *mě'ĩ-tuks'* second decorative outfit. The most important items in the outfit are the large bracelets (*i' ĩ kati* or *i' ĩ tuk*), which are made by the *kràb-djuò* in the seclusion camp. The bracelets are made by inner bark, like the first set of bracelets (*i' ĩ agot*) but are painted red with urucu and are considerably larger. The *kràb-djuò* also make belts of split strips of white wood (*mě prê aka*). The most important item made by the father is the stone axe (*'ùkatch*), a flanged celt of ground and polished hard black stone mounted with pitch in a long shaft of soft white wood. It is preferred that the father-in-law of the *mě'ĩ-ituk* make the haft of the axe, but it was only done by one of the fathers-in-law in the ceremony I witnessed. The father also makes mussel shell ear plugs, an ornate woman's baby sling (*ayĩ*) and a feather necklace (*òkre tã*) which corresponds to the bark necklace made by the *kràb-djuò* as part of the fist decorative outfit. These ornaments are used in the *mě'ĩ-tuk* in a prescribed routine in their daily formal return to the village from the forest seclusion camp (TURNER, 1966, p. 213-215).



Foto 31: Entrada solene com os tracajás capturados durante a *Meõntomõrõ*, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 32: Entrada solene com os tracajás capturados durante a *Meõntomõrõ*, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Coube às mães das crianças honradas (*mēkra rere metx*) o trabalho de assar o primeiro lote de tracajás com o objetivo de alimentar os participantes daquela cerimônia que, ansiosos, aguardavam na casa dos homens. São elas as responsáveis pelo fornecimento de comida para os que cantam, dançam, caçam e auxiliam-nas durante todo o evento. "Se faltar comida no decorrer de uma cerimônia, os participantes interrompem suas danças e seus cantos até receberem uma quantidade de comida que consideram satisfatória, algo que testemunhei em várias ocasiões" (LEA, 2012, p. 269). Em uma delas, observei uma família de convidados reclamando à mulher do dono da festa, em frente à sua Casa: "Se não nos der comida, vamos falar para o seu marido e vamos embora", lembrando de imediato a narrativa afixada no início deste capítulo. Em uma outra, o carregamento do grande buriti (*ngrwa kati*) acabou parando no meio do caminho e só prosseguiu depois que todos os carregadores foram devidamente abastecidos com refrigerantes quentes e bolachas de água e sal. Pājnkara, filha de Nrekumti e Bedjaj, mulher de Mejbam, dono da festa, confirmou a dura rotina de uma anfitriã dizendo escutar a "toda hora uma reclamação" de que nada está bom ou suficiente, mas que tudo isso "faz parte da festa".



Foto 33: Descarregamento de tracajás capturados durante a *Meōntomōrō*, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 34: Dois tracajás sendo assados por uma das Casas anfitriãs, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Das diversas variedades de caça encontradas dentro daquele território, a carne de jabuti é a mais procurada em tempos de cerimônia, pois, uma vez capturados, podem ser conservados vivos durante o tempo que for necessário, recebendo, para isso, pouca ou nenhuma provisão de água e comida. Até a pouco tempo atrás, constituíam a única possibilidade de acumular estoques de carnes frescas, sendo mortos apenas na hora de cozinhá-los (LEA, 2012, p. 269). Entretanto, pelas razões já elencadas, o tracajá passou a ser uma alternativa viável para os ribeirinhos, embora seu perecimento repentino e sua insalubridade de difícil diagnóstico, quando fora d'água, possam causar o adoecimento na população que ritualmente o consome. Foi o que aconteceu dessa vez: febres, dores de cabeça e diarreias tornaram-se sintomas frequentes ainda no acampamento, levando a maioria dos participantes a receber atendimento básico naquele local. A procura por tratamento não convencional se deu de uma forma tão maciça que os medicamentos logo acabaram, deixando muita gente desassistida e duas técnicas de plantão em situação bastante delicada. A normalidade (se é que posso chamar assim) só foi restabelecida um dia após a chegada dos tracajás na aldeia, quando uma aeronave trazendo um novo lote de remédios, acabou desembarcando também, para o espanto de todos, um enfermeiro-padrão e um clínico geral. Em quinze anos de convivência, era a primeira vez que presenciava especialistas daquele calibre transitando naquele espaço habitado. Via de regra, costumam

aguardar a remoção de seus pacientes até seus consultórios e enfermarias instalados em duas cidades do entorno, enquanto um ou dois técnicos de saúde improvisam, na linha de frente, o primeiro atendimento. É a "biopolítica" em sua nova frente de expansão: além de colonizar corpos e mentes e de destruir todo o conhecimento nativo, acumulado ao longo do tempo, agora se vê gerenciando preciosos recursos, gastos, na realidade, não especificamente com a saúde do indígena, mas com os modais de transporte pouco fiscalizados, medicamentos de origem duvidosa e um quadro de profissionais não indígenas que sequer procura aprender a língua nativa.

A apreensão gerada em três longos dias de desassistência e revolta, potencializou-se com uma série de acontecimentos ocorridos, quase que simultaneamente, durante a primeira semana, após a caçada cerimoniosa, preocupando ainda mais os que ali estavam reunidos. Um dia antes da chegada daquela aeronave, carregada de drogas específicas e outras novidades afins, a mulher de um dos participantes, um professor local, gestante em trabalho de parto, acabou perdendo sua criança depois de um procedimento malsucedido, ainda em sua Casa, sob os cuidados de dois profissionais de saúde. Dois dias após a primeira ocorrência, já com a equipe médica de prontidão, outra parturiente vinda do alto Xingu, uma jovem Yudjá buscando ter seu primeiro filho, acabou perdendo-o durante a madrugada, depois de entrar em estado de choque anafilático, tendo que ser retirada dali às pressas em uma aeronave fretada. Naquela mesma manhã, um ancião me procurou para contar que um cachorro havia sido encontrado morto, ao lado de uma cobra, dentro do acampamento *mě'i-ĩtyk*, o que também não era um bom sinal. Por fim, e para completar essa bateria de maus agouros, que aqui reúno para melhor compreensão do fenômeno, soubemos pelo radioamador da morte prematura de um garoto de sete anos de idade, morador da aldeia kapoto, parente daqueles que haviam batido com a ponta de um dos mastros de mandiocueira (*awãri*) no chão, durante o ritual *Bemp* realizado no ano anterior. Segundo o que me contaram, ele acordou assustado dizendo que havia sonhado com o seu tio já falecido. Disse ainda que alguém estava tentando furá-lo e, instantes depois, acabou expirando de vez.²⁰

20. Há absoluto consenso na existência da vida após a morte entre os Mětyktire. Após a morte um espírito (*měkarō*) torna-se ciumento em relação aos vivos, pois estes podem disfrutar dos prazeres que a desencarnação não tem acesso. Existem as aldeias dos mortos, que seriam uma representação da aldeia dos vivos, inclusive no ciclo de vida, onde as crianças cresceriam e morreriam, transformando-se em redemoinho. Estas aldeias localizam-se, segundo os informantes, no alto das montanhas e existem três perto da aldeia Kapoto. São lugares de evitação, pois ver ou escutar um *měkarō* é mortal, somente o especialista (*měkarō mari*) consegue ver e curar aqueles de uma morte inevitável. Segundo Bedjai, o espírito de um familiar pode sentir saudades dos parentes e, por isso, quer leva-lo consigo e vem chamar pelo seu nome. Isso já é suficiente para causar o adocimento ou mesmo a morte daquele que é chamado, como o fato atribuído ao menino em questão. Durante a *Bemp*, os cuidados extremos são para evitar que os espíritos, que circulariam pela aldeia por ocasião da festa, façam mal aos participantes. No entanto, o infortúnio anunciado pela visão de espíritos não é restrito aos Jê, conforme aponta Laraia (2009, p. 76): "Entre os índios Kaapor, grupo Tupi do Maranhão, acredita-se que se uma pessoa vê um fantasma ela logo morrerá. O principal protagonista de um filme, realizado em 1953 por Darcy Ribeiro e Hains Forthmann, ao regressar de uma caçada contou ter visto a alma de seu falecido pai perambulando pela floresta. O jovem índio deitou em uma rede e dois dias depois estava morto. Em 1967, durante nossa permanência entre os índios (quando a história acima nos foi contada), fomos procurados por uma mulher, em estado de pânico,

O descaso com a saúde indígena mereceria um capítulo à parte, mas deixarei isso para os mais entendidos, restringindo-me apenas ao que pude observar durante o campo, mantendo-me fiel ao recorte proposto desde o início deste trabalho. Porém, gostaria de acrescentar três ocorrências discrepantes e corriqueiras que também me chamaram a atenção, além daquelas que já foram comentadas nos dois últimos parágrafos. A primeira trata do vai e vem de veículos, quase sempre vazios, vindos dos centros de saúde localizados em Colíder e Peixoto de Azevedo, distantes dali cerca de trezentos e duzentos quilômetros, respectivamente, e do trânsito de aeronaves para levar e buscar profissionais de saúde. A segunda denuncia o número excessivo de medicamentos ministrados sem nenhuma consulta prévia. Lembro das tantas vezes que observei uma das técnicas preparando e administrando uma dose de antitérmico antes mesmo de retirar o termômetro do paciente. A terceira, finalmente, relata o descaso com o lixo hospitalar produzido pelo corpo de saúde. O que era para ser retirado de forma adequada, acaba sendo descartado à beira do caminho, nos arredores da própria aldeia.



Foto 35: Frota de veículos alugados disposta ao lado da enfermaria, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

que teria visto um fantasma (um "anã"). Confiante nos poderes dos brancos, nos solicitou um "anã-puhan" (remédio para fantasma). Diante de uma situação crítica, acabamos por fornecer-lhe um comprimido vermelho de vitaminas, que foi considerado muito eficaz, neste e em outros casos, para neutralizar o malefício causado pela visão de um morto."



Foto 36: Descarte de medicamentos à beira da MT-322, nos arredores de Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Às onze horas e trinta minutos daquele mesmo dia, reparei um grupo de jovens percorrendo em coluna a circunferência da aldeia, atrás das matricasas, à procura de mantimentos. Instantes depois, a mesma formação já retornava ao acampamento carregando água e comida, além de alguns frascos contendo refrigerante barato. Estava descrevendo o ocorrido quando Mejbam, um dos donos da festa, veio ao meu encontro para dizer que durante a *mē'i-ĩtyk* é importante que todos os integrantes fiquem juntos, "não pode sair ninguém sozinho, todo mundo precisa esquentar junto." Sua fala imediatamente me fez lembrar as tais sociedades corporadas masculinas, descritas por Turner (1966, p. 44-45) como sendo entidades autônomas operando, de certa maneira, em substituição às metades exogâmicas, cujo nome genérico é "*tchê!*", que literalmente significa queimado, cozido, torrado.²¹ Logo conclui que os *mē'i-ĩtyk* estavam sendo metaforicamente assados para só depois integrar aquela comunidade. Talvez a pintura corporal diferenciada, exibida apenas no último dia de festa e dali por diante, queira dizer alguma coisa a respeito, já que praticamente se cobrem de preto, distinguindo-se assim dos demais membros.

Pouco antes das dezessete horas, esse mesmo grupo (de pré-cozidos) percorreu

21. "The close relationship between the men's society and the village as a political unit is reflected in the Cayapo terms for these groups. The word for 'village' as a physical or geographical grouping of houses is *krin*, it also means 'to sit'. The expression for men's society as a physical grouping of individual men, is *mē rô 'ā krin*, "those who sit together". The term for both village and men's society as social and political entities is *tchê!*, which literally means 'burnt' or 'cooked' (roasted)" (TURNER, 1966, p. 44).

novamente aquele trajeto levando, cada qual, para frente de sua Casa, um maço de folhas de palmeira recém cortadas, em quantidade suficiente para duas pessoas passarem à noite. Cobriram-se com adornos específicos, fabricados justamente para aquela ocasião, e passaram a aguardar o chamado dos seus respectivos *krabdjwÿ* para que, juntos, pudessem seguir em direção à casa dos homens. Antes, porém, apresentaram-se a todos os presentes cruzando a praça central em pares cerimoniais formando, na sequência, uma linha na direção Leste- Oeste, de frente para o pôr do sol. Mantiveram-se imóveis por alguns segundos e depois desfizeram o dispositivo para que cada *mě'i-ĩtyk* fosse buscar o seu feixe de folhas, deixando o machado de pedra sob os cuidados do seu amigo formal. Espalharam as folhas pelo chão de maneira uniforme e sentaram-se sobre elas formando um pequeno círculo, tendo os mais novos dispostos ao centro, sustentando, na vertical, suas ferramentas ritualísticas. Apenas um dos mais velhos trazia consigo o arco e a flecha, os demais carregavam espingardas e bordunas variadas. Após uma pequena pausa, todos os aprendizes se levantaram e foram guardar seus ornamentos, bem como o seu arsenal simbólico. Ao voltar de suas Casas, já sem ostentar nenhum tipo de adorno e de mãos literalmente vazias, ocuparam, sentados, o lugar de seus preceptores, enquanto estes cantavam e dançavam divididos em duas colunas, compartilhando o espaço da praça com o grupo formado pelos *měkrare* (homens com filhos). Encerrada a performance dos dois grupos, coube aos amigos formais, e a seus pupilos, trazer para o centro da formação a provisão preparada para aquela ocasião, inclusive fogo, sustentado, dessa vez, por um tipo especial de lenha retirada de uma espécie de cipó endêmico. Sem demora, passaram a consumir o alimento ali mesmo, rodeados pelas chamas que já ardiam minutos antes do cair da noite. E assim que ela chegou, não perderam tempo, instalaram-se na casa dos homens, onde permaneceram em silêncio até a madrugada do outro dia.



Foto 37: *Krabdjwý* e *mẽ'ĩ-ĩtyk* aguardando entrada cerimonial, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 38: *Mẽ'ĩ-ĩtyk* transportando palhas de palmeira para o centro da praça, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 39: *Krabdjwý* e *mē'i-ĩtyk* reunidos no centro da praça, aldeia Piaraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

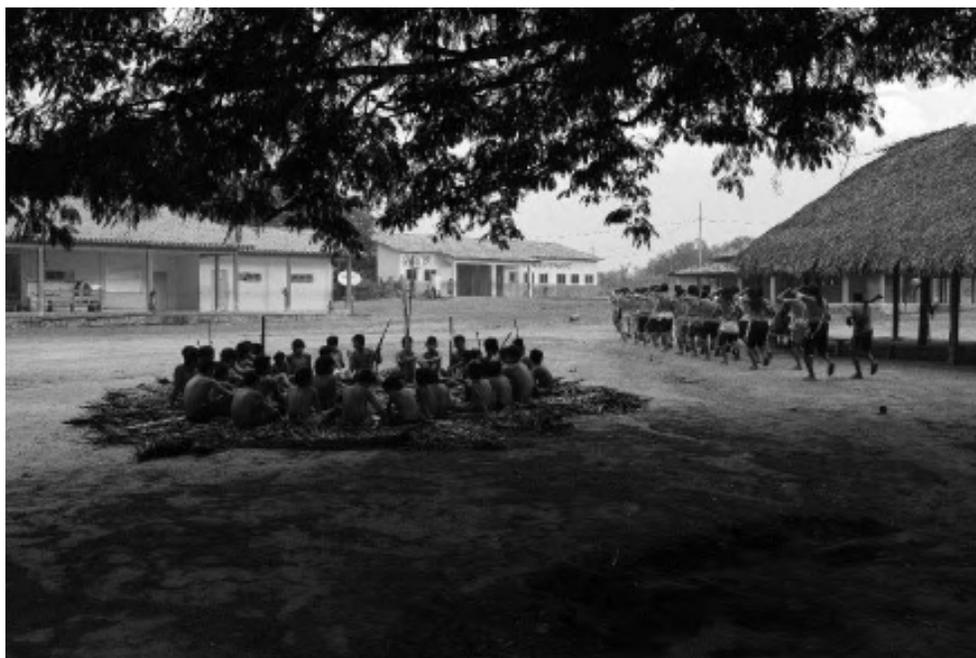


Foto 40: *Mē'i-ĩtyk* no dispositivo enquanto *krabdjwý* se apresenta, aldeia Piaraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 41: *Krabdjwÿ* e *mẽ'î-ĩtyk* se alimentam enquanto aguardam o pôr do sol, aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Era noite alta quando começou a chover forte. Parecia ser a segunda chuva que Bedjaj havia me dito e, portanto, ainda não era tempo de atear fogo nas roças, devendo aguardar uma terceira torrente de água "para a folha molhar de verdade." Ao amanhecer, a chuva havia ido embora e toda rotina festiva começou novamente a se repetir: *mẽ'î-ĩtyk* já se encontrava no acampamento, donos da festa continuavam excluídos da casa dos homens, mulheres com filhos honrados preparavam sucessivos manjares, que quase sempre não eram o bastante, e os demais reclamavam de tudo, quando não estavam de cama ou à procura de medicamento. E assim foi por dois dias consecutivos. Até a entrada solene na praça da aldeia, no final de cada tarde, obedeceu a mesma sequência, exceto no dia dezanove, quando apenas *mẽkrare* dançaram e cantaram, ficando *krabdjwÿ* e *mẽ'î-ĩtyk* sentados no dispositivo. Nenhum dos quarenta e três homens com filhos inclusos em uma das cerimônias em andamento, sendo, sete na de nomeação e trinta e seis na de iniciação, se barbeou durante os festejos. Fato que me chamou a atenção, fazendo-me perguntar o motivo. Muitos não sabiam o que dizer, apenas reafirmavam o tabu e as demais interdições estabelecidas socialmente como, por exemplo, o distanciamento do círculo dos homens e as restrições de natureza alimentar, entre elas, o não compartilhamento da mesma comida preparada para os seus. Mas Bepkoroti, pai de um dos iniciandos, disse-me que de barba "todo mundo fica [va] igual a onça", revelando-me o que de certa forma já começava a

imaginar: a transição da animalidade para humanidade mēbêngôkre, simbolizada pelo ritual em voga.²²



Foto 42: Pai interditado durante a cerimônia *Bemp*, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

22. "A humanidade é o tema peculiar da antropologia. Dito desta maneira parece fácil; difícil é imaginar como se deveria construir uma ciência da humanidade. Este artigo é uma tentativa de mostrar como fazê-lo. O leitor talvez considere minha proposta exageradamente estreita ou, ao contrário, tão ampla que chega a ser impossível. Se concordar com a primeira opinião, o leitor talvez reaja, dizendo: "Mas como, uma ciência da humanidade? Não seja ridículo! O *Homo sapiens* é apenas uma espécie entre milhares e, além do mais, relativamente recente. Será que vamos ter uma ciência separada para cada espécie animal?" Mas, se o leitor defender a segunda opinião, objeções dessa natureza parecerão totalmente deslocadas. Estudar a humanidade, dirá esse segundo leitor, não é apenas esmiuçar as idiossincrasias de uma espécie particular, de um diminuto segmento do mundo da natureza. Trata-se antes de abrir à pesquisa um mundo que se multiplica interminavelmente na exuberante criatividade do pensamento e das ações das pessoas em todos os lugares. A tarefa parece impossível porque o tema está sempre extrapolando os estreitos limites de nosso entendimento. Como somos, nós mesmos, humanos, o problema não está em não termos logrado reduzir a humanidade a proporções analisáveis, mas em jamais sermos capazes de acompanhar o passo de suas transformações. A verdade é que essas duas opiniões opostas se fundamentam em concepções radicalmente distintas do que a humanidade é, ou deveria ser. A melhor maneira de demonstrar essa diferença é examinar a maneira pela qual as noções de humanidade e de ser humano determinaram, e foram, por sua vez, determinadas, pelas idéias acerca dos animais. Para nós, que fomos criados no contexto da tradição do pensamento ocidental, os conceitos de "humano" e "animal" parecem cheios de associações, repletos de ambigüidades e sobrecarregados de preconceitos intelectuais e emocionais. Dos clássicos até os dias de hoje, os animais têm ocupado uma posição central na construção ocidental do conceito de "homem" - e, diríamos também, da imagem que o homem ocidental faz da mulher. Cada geração reconstrói sua concepção própria de animalidade como uma deficiência de tudo o que apenas nós, os humanos, supostamente temos, inclusive a linguagem, a razão, o intelecto e a consciência moral. E a cada geração somos lembrados, como se fosse uma grande descoberta, de que os seres humanos também são animais e que a comparação com os outros animais nos proporciona uma compreensão melhor de nós mesmos" (INGOLD, 1994, p. 14).

No dia vinte daquele mês, com o céu limpo e o sol à pino, a Casa onde "um homem dança carregando um machado de ferro durante uma fase da cerimônia *Bemp*" (LEA, 2012, p. 476) se apresentou, só que dessa vez, com dois representantes trazendo, cada um, o seu machado de ferro (*kâjkrākô*). Entoavam um canto de difícil compreensão para os próprios nativos, mostrando o quanto ele é antigo. No início da apresentação, pouca gente os assistia; achei que era por conta do calor escaldante e da poeira levantada pelo comboio de carretas carregadas com gado que por ali passava, mas aos poucos fui vendo que o verdadeiro motivo era outro e estava relacionado, de certa forma, com a árdua tarefa programada para aquela tarde. À medida que se abasteciam do alimento comunal, distribuído in natura ou preparado por uma das Casas participantes, *mēkrare* retornavam para a casa do meio, de modo que no horário programado, ou seja, meia hora depois de ter iniciado a cerimônia em destaque, todos já se encontravam devidamente assentados, prontos para seguir em direção à floresta, mais ao norte, à procura do grande buriti. A atuação daqueles dois representantes se estendeu por mais trinta minutos e depois, sem perder a cadência e a entonação, seguiram rumo à Casa de uma das famílias benfeitoras, atrás de sua etapa diária. Os demais, embrenharam-se mato adentro por um caminho que eu já conhecia, pois havia estado ali no inverno de dois mil e quinze, debelando um princípio de incêndio ao lado da brigada *mētyktire*. O fogo havia escapado em uma das roças ali existentes e, para extingui-lo, acabamos utilizando a água de um córrego que até então existia. Estarrecido com a visão e já achando ser aquilo fruto do processo de desmatamento e desertificação, em andamento na Amazônia, Turubê veio ao meu encontro para dizer que o fenômeno ali constatado era obra do *mry kaàk mari*, o especialista em um "pseudobicho" em forma de uma "anaconda mística, uma espécie de monstro que emite choque elétricos" (LEA, 2012, p. 230), que achou por bem expulsá-lo daquele curso d'água para a segurança da comunidade.



Foto 43: Dupla de cantadores carregando seus machados de ferro, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 44: Última linha d'água de um antigo córrego, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 45: Curso d'água de um antigo córrego, aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Sinais daquele fogo ainda se faziam presentes no tronco do buriti escolhido para a cerimônia, comprometido não por isto, mas por uma infestação de cupins que acometeu sua base. Um *mêkrakarà* o colocou no chão com um dos machados ritualísticos e passou a lapidá-lo melhor retirando toda parte apodrecida, enquanto um *mêkrakãmti*, de posse da segunda ferramenta de corte, retirou sua copa juntamente com os diversos cipós que o envolvia. Os demais passaram a limpar o caminho por onde este seria arrastado, retirando pequenos obstáculos de madeira e os colocando sobre o chão para facilitar o seu rolamento. Perfuraram suas duas extremidades, transpassando um extenso cipó pela base e fixando um suporte de madeira no topo, na direção longitudinal do seu eixo. O que sobrou do tronco media aproximadamente nove metros de comprimento que, sem demora, começou a ser transportado. O dispositivo permaneceu inalterado, tendo os mais jovens posicionados à frente, tracionando-o a partir do seu alicerce, e os mais velhos, em menor quantidade, sustentando-o no outro extremo. Por volta das quinze horas fizeram uma parada estratégica para reivindicar por mais alimento. E o lanche da tarde não demorou: expressos pacotes de bolacha de água e sal, acompanhados de dois fardos de refrigerantes à base de cola, logo chegaram, sendo consumidos em silêncio. Eram dezessete horas e quinze minutos, quando avistaram a aldeia pela primeira vez, saindo do meio da mata. Com o terreno menos íngreme e maior espaço, ergueram a pesada tora até a altura do peito e assim entraram na

praça central da aldeia, indo depositá-la próximo à Casa de Pājnkara, mulher de Mejbam, um dos donos da festa, como já dito anteriormente. Na verdade, uma mera coincidência, já que esta habitação se posiciona a meio caminho entre o acampamento *mē'i-ītyk* e a casa dos homens, estando estas instalações na direção Leste-Oeste. O *ngrwa kati* logo foi coberto com uma lona de plástico e assim permaneceu até a última noite de festa.

Não houve nenhuma corrida de tora durante o trajeto, pelo contrário, dispensaram o máximo cuidado para não a danificar, carregando-a em equipe, todos ao mesmo tempo, como no mito em relevo, embora lá ela seja de "jatobá", o que, para Bedjaj, representa tão somente "o fogo que não [se] apaga." Disse isto, apontando para o alto do céu, na direção onde se encontra a Via Láctea (uma galáxia em espiral da qual o sistema solar faz parte), e complementou seu raciocínio da seguinte maneira: "lá em cima, de madrugada, dá para ver um risco vermelho no céu [...] É o jatobá pegando fogo." Céus! Pelo visto, aqui em baixo, o concreto que se revelou à distância se fez simbolizar através daquele que é de fundamental importância para o modo de vida *mētyktire*, a saber, o buriti. Dentro deste contexto, essa polivalente palmeira passou a ser a ser uma espécie de chama que não se paga, o estereótipo do homem ideal, "o nosso grande pai", de acordo com Pājnkara, ao referir-se, obviamente, ao seu povo. Com efeito, a eternidade nele é constatada através da generatividade expressa pela metáfora do brotamento como sendo "uma das consequências lógicas de representar as genealogias com os ancestrais na base, com as gerações 'descendentes' brotando para cima e para fora como os ramos de uma árvore" (LEA, 2012, p. 202). "Quando um buriti fica velho e morre, nasce outro no mesmo lugar, da mesma raiz [...] É por isso que ele nunca acaba." Concluiu aquela sábia mulher. Sua inferência a respeito do buriti me fez aproximar novamente de Sahlins e de sua analogia às plantas utilizadas em atividades técnicas masculinas, entre elas, a árvore Koa, uma particularização do corpo de Ku, um demiurgo do povo havaiano, da qual fazem canoas e cujo nome também significa "reto" ou "ereto", em consonância à sua virilidade. Do ponto de vista daqueles nativos, o coqueiro (*Cocos nucifera*) também é um kino de ku, um homem com a cabeça fixada na terra e os testículos suspensos no ar. "Essa humanização, envolvendo a doutrina específica das 'miríades de corpos' (*kino lau*) do deus, expressa a organização das espécies naturais ou fenômenos por meio de considerações sociais: isto é, em consonância com o ser e as atividades da humanidade" (2001, p. 188-190). Com efeito, a complexidade desse sistema evidencia-se no diálogo constante entre o efêmero e o eterno, atualizado pelas relações que conectam as pessoas ao processo de transmissão de nomes e riquezas (*nekretx*), fazendo destas suas próprias bricolagens. Aqui o simbólico não é narrado, nasce ao lado. A sincronia e a diacronia acabam convivendo na prática, sem espaço para o tempo e tempo para o espaço. E o fogo (ah, o fogo!): este continua sendo um evento diário, que ora se sustenta com o fôlego humano ora é (des) carregado dos Céus:

O fogo que redescobrem não é o mesmo que Zeus escondeu. O de Zeus é o fogo celeste, que nunca enfraquece, um fogo imortal. O fogo roubado por Prometeu, que vem de uma semente de fogo, é um fogo que morre, deve ser vigiado para ser preservado. Tem um apetite semelhante ao dos mortais, faminto (Vernant, 2000: 59-68). Agora o fogo tem que ser alimentado com lenha (MINDLIN, 2002, p. 153).



Foto 46: Caminho aberto para a passagem do grande buriti, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 47: Grande buriti sendo transportado, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

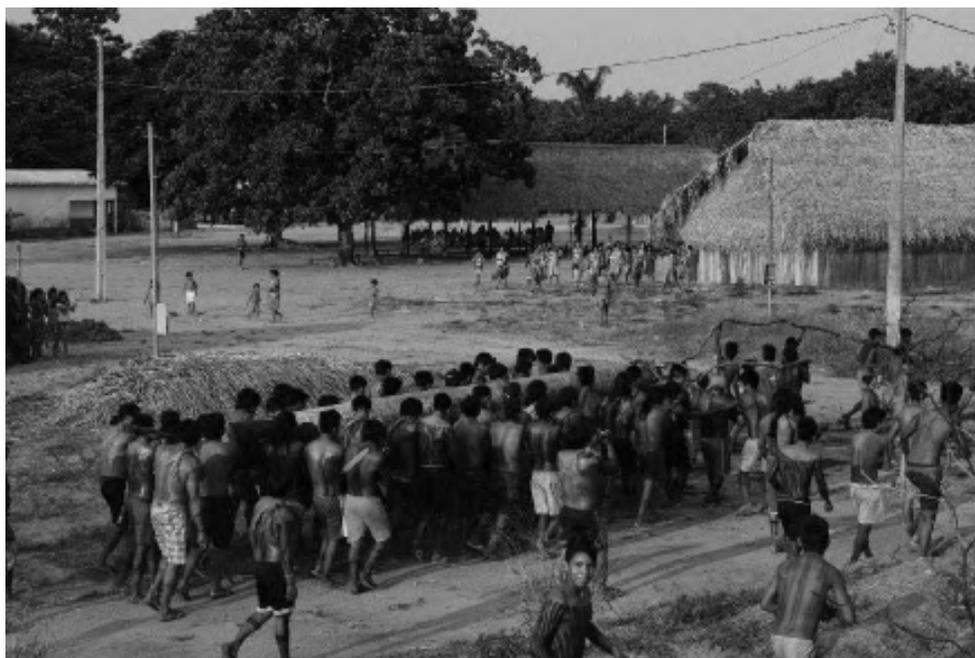


Foto 48: Grande buriti sendo transportado, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

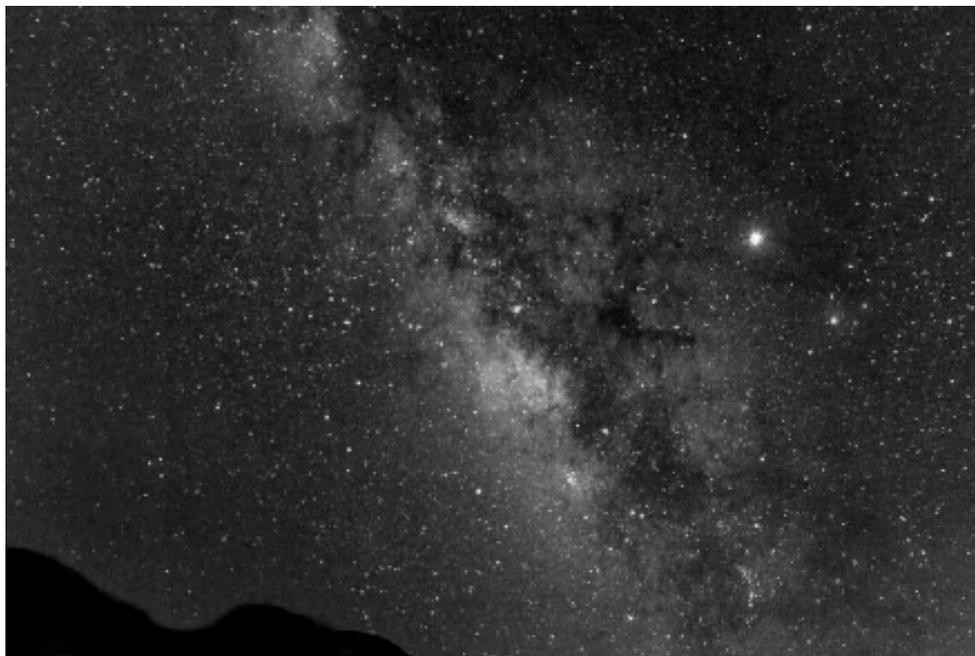


Foto 49: Via Láctea vista no deserto do Atacama, no Chile.

Disponível em: <<http://revistagalileu.globo.com/>>. Acesso em: 10 jan. 2017

Todos os integrantes da *mē'i-ĩtyk* já haviam entrado e aguardavam o melhor momento de apresentar à comunidade. Dessa vez ocorreu o contrário do dia anterior: apenas *krabdjwỳ* se apresentou, enquanto *mēkrare* os assistia. No mais, tudo transcorreu dentro da normalidade, como nos outros dias de cerimônia. Só foi o tempo de se recolherem na *ngâ* para que um sereno mais denso (isso para não dizer chuva fraca) começasse a cair. E assim foi pela noite inteira, salvo alguns poucos intervalos. Os dois jovens escalados para sustentar o ritual, desde ontem ao meio dia, com um cântico cuja letra todos desconheciam, percorrendo de mãos dadas a área comum da aldeia e fazendo apenas duas paradas estratégicas para as refeições, resistiram bravamente até o nascer do sol, cumprindo assim o script previamente estabelecido. Apesar de visivelmente cansados, estavam felizes e orgulhosos, indo até a enfermaria apenas para tratar de uma assadura na virilha e colocar curativos onde os chinelos deixaram a carne viva. Sequer dormiram para repor o sono perdido durante aquele período de sacrifício, e não demorou muito para vê-los ensaiando, ao lado dos demais *mēbêkumkati* (aqueles que eram pais de crianças pequenas e não eram *nhênget* dos honrados), uma das apresentações reservadas para os dois últimos dias de festa.

Às dezesseis horas do dia vinte um, *àkre* (sociedade dos pássaros) se apresentou sem fazer, dessa vez, o uso tradicional do fogo. Uma das Casas trazia a liderança do

capitão (e *wajanga*) Rop-ni Mětyktire. Ele havia me procurado há duas noites atrás (depois de ter lhe contado um sonho, na noite anterior a este episódio) para dizer que tinha estado "cinco vezes lá em cima." A primeira delas, ele ainda era meôkre e estava sendo treinado pelo seu pai quando, em sonho, foi recebido por um *kuběngête* (um velho de outra etnia), que lhe deu água em um lindo copo de cristal e uma dose eficaz de remédio (*pidjy*) para estancar sua dor de cabeça. Em uma outra, ainda menino, alguém lhe mostrou um pé de bacaba (*Oenocarpus bacaba*) e um outro de trepadeira, não identificada por ele. À medida que iam crescendo via naquilo um bom sinal, pois alguém lhe dizia isto. Num terceiro arrebatamento, ele foi chamado para derrubar uma pedra muito grande (*kenpo ti*), o que acabou fazendo depois de arremessa-la dentro de um imenso rio; a mesma coisa fez com uma árvore muito pesada (*pin týjtx*), numa outra oportunidade. Por fim, o mesmo ancião mostrou-lhe, aqui embaixo, dois tipos de kubě: um ruim e outro bom. Disse-lhe ainda que ele era "autoridade" e que derrubaria (assim como fez com a pedra e a árvore gigantes) qualquer um que lhe atravessasse o caminho. É por isso que ele não tem medo de ninguém. Completou. "Os Mětyktire me contaram que uma pessoa pode ser treinada como xamã por seu pai, assumindo o ofício depois de ficar muito doente, ou como resultado de raiva. A narrativa de [Raoni] enfatiza que a separação de sua alma de seu corpo (literalmente 'carne') foi uma maneira de transcender sua dor" (LEA, 2012, p. 227).

Dezessete horas em ponto. *Mě'i-ityk* entra pela quinta vez na aldeia. Nenhuma novidade, tudo igual como no terceiro dia, quando os dois grupos de iniciados se apresentaram alternadamente. Primeiro, aquele instalado na casa dos homens; depois, aquele vindo da floresta. Enquanto aguardavam o pôr do sol em seus respectivos lugares, Raoni aproveitou o ensejo para dizer da importância de se preservar aquele costume (*kukràdjà*) como algo essencial à identidade daquele povo. No dia vinte e três, por volta das dezesseis horas, àkre voltou a se apresentar sem o fogo; apenas percorreram o pátio da aldeia, de um lado a outro, com sua mudança habitual de trajetória, imitando um dos pássaros protagonistas. De vinte e quatro a vinte e sete, repetiram basicamente a mesma apresentação; a rotina festiva teria sido idêntica se não fosse pela participação de uma dupla de *měbékumkati* com retrizes de garça sobre as cabeças, iniciada neste último dia, um pouco antes das dez horas. *Měkrare* também se apresentaram logo depois, trazendo, cada um, o mesmo gesto, lembrando o choro cerimonioso, enquanto se deslocavam em duas colunas, até a sua completa centrifugação. No dia vinte e oito todos os homens saíram para mais uma caçada coletiva. Enquanto um grupo seguiu de barco rio acima, *krabdjwỳ* e *mě'i-ityk* partiram, enfim, para uma caçada de instrução. Raoni havia sonhado duas noites atrás com uma vara de porcos queixada (anгрô) indo em direção a uma antiga floresta (cultural) de pequi (*prĩ kô*), localizada cerca de vinte quilômetros do acampamento base. As mulheres aproveitaram o tempo disponível para retirar folhas de bananeira-brava (*Phenakospermum guianense*) utilizadas, posteriormente, para o tradicional *berarubu*, um

assado feito no forno de pedra (e terra) contendo massa de mandioca e carne de jabuti (ou tracajá) e, em alguns casos, dependendo da ocasião, cortes de frango comprados em alguma das cidades do entorno.

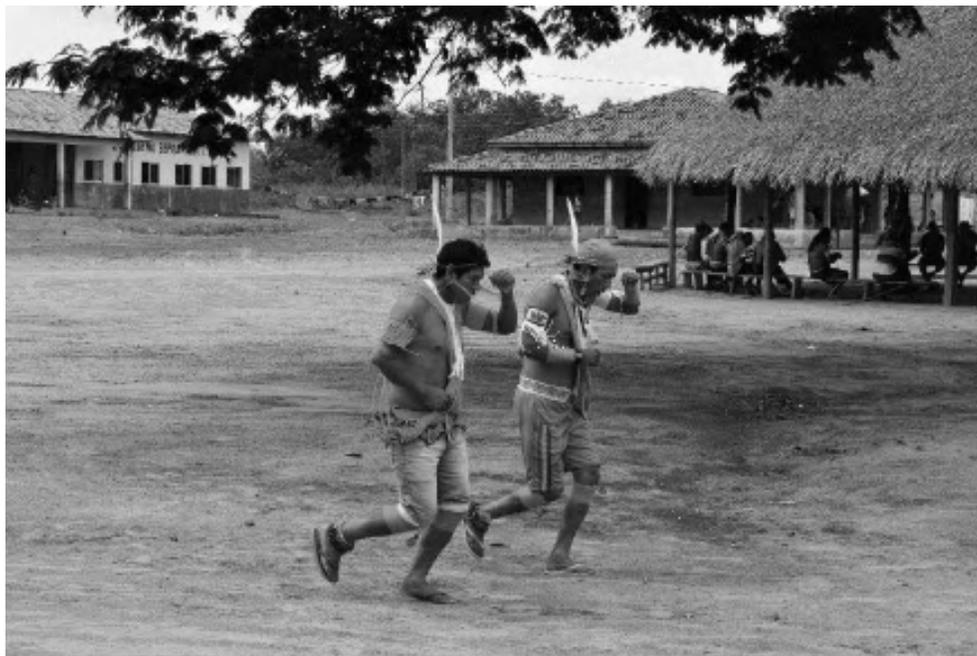


Foto 50: Dupla de cantadores com retrizes de garça, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 51: Mulher preparando *berarubu* de frango, aldeia Piaraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

A dupla ornamentada com retrizes de garça manteve-se firme até a metade daquela manhã (29) e completou as vinte quatro horas de jornada ritualística se jogando na frente de uma das Casas anfitriãs. Num instante, cerca de um ou dois minutos, aproximadamente, os dois foram literalmente cercados por mais de trinta mulheres carregando água e diversos tipos de comida. O que parecia estar ajudando, de certa forma começou a trazer uma série de complicações na medida em que o ar lhes começou a faltar, precisando da intervenção de Mejbam, que imediatamente solicitou a dispersão daquele amontoado de gente para que o ar pudesse circular novamente. A equipe médica de plantão (aquela alienígena, vinda do espaço dias atrás) foi até o local para os primeiros socorros, mas a barreira da língua atrapalhou mais do que ajudou. O tempo que se gastou com a tradução (quase) simultânea do jê setentrional para o português e, deste, para o espanhol (o médico era cubano, cheio de boa vontade) e, depois, retornando, do espanhol para o português e, deste, para o idioma nativo foi maior do que o da recuperação daqueles bravos guerreiros. Logo estavam os dois de pé, enquanto a equipe (os) procurava (,) se (m) entender (,) no meio da multidão.

Os dois grupos retornaram da segunda *õntomõrõ* somente na manhã do dia vinte nove. Um deles, partiu direto para a aldeia, levando todo o pescado para ser refrigerado no freezer que estava sob os cuidados de Mejbam; o outro, acabou retornando para o acampamento de origem, de onde prosseguiu confeccionando os braceletes maiores e

ensaiaando os próximos passos orientado, de perto, por um dos mestres de cerimônia, o xamã que forneceu novas letras para os cantos da última noite, depois de tê-las ouvido em sonho profético. Pelo visto, todos tiveram sorte na caçada (e na pescaria) abatendo, inclusive, sete porcos selvagens e duas antas adultas (*kukryt*), que logo foram distribuídas conforme a etiqueta local.

Nas cerimônias (mesmo antes das caçadas prolongadas para encerrá-las), são organizadas caçadas coletivas de curta duração para fornecerem carne para os *berarubu* oferecidos aos participantes dos ensaios. Nessas ocasiões, os animais abatidos são levados até a Casa dos pais honrados, para onde se dirigem as irmãs dos donos de carnes bonitas que apanham a carne destinada a seus irmãos, que levam para a casa para cozinhar. Os Mëtyktire são categóricos ao enfatizarem que os donos de carne nunca apanham suas porções pessoalmente, sendo esse o papel de suas irmãs, o que ilustra a manutenção de laços, pelos homens, com sua Casa natal (LEA, 2012, p. 348).

Repetiram basicamente as mesmas apresentações do dia vinte e sete, só que desta vez trajavam bermudas de cores padronizadas, adquiridas pelo Instituto Raoni com recursos provenientes da balsa. *Mëkrakarà*, *krabdjwÿ* e *më'i-ÿtyk* vestiam amarelo e *mëkrakãmti* branco. Já o último dia do mês (30) raiou com a chegada de uma corja de políticos trazendo, na bagagem, fardos e mais fardos de refrigerantes com o intuito de cooptar preciosos votos para as eleições daquele próximo domingo. A cena era bizarra, assistida, de perto, pelos órgãos de governo: enquanto um grupo percorria as Casas no sentido horário, o outro, distribuía santinhos no sentido oposto. De um lado, comerciantes e freteiros, liderados pelo dono de um dos mercados que, descaradamente, detém cartões de benefício social (e suas respectivas senhas) como forma de pagamento adiantado pela coisa ainda não devida; do outro, agronegociantes, comandados por um ex-prefeito, piloto de avião e criador de gado que nada, absolutamente nada, havia feito por eles, em nenhum dos seus mandatos. Raoni estava concentrado na festa e não quis receber ninguém, saindo de onde estava para ficar ao meu lado no alpendre da enfermaria. Aproveitei aquele momento para mergulhar com ele no simbólico, perguntando-lhe a respeito de um mito pouco difundido entre os Mëtyktire, coletado por Horace Banner em Gorotire, na segunda metade do século passado. A narrativa fala de um bicho-preguiça, que rouba para si o fogo e "ateia um incêndio no mundo, no qual perece toda humanidade, com exceção da família de um pajé, que, por força de uma magia, logrou salvar a si e aos seus, salvando assim a humanidade da extinção total" (LUKESCH, 1976, p. 197). Ele sorriu, depois de me ouvir atentamente. Seus olhos brilhavam como fogo. Parecia estar buscando na memória algum momento no passado para, depois, me dizer: "Meu pai contou essa história para mim, quando eu [ainda] era criança. Mas, hoje, jovem não quer mais escutar nossa história, dorme até tarde e só fica atrás das coisas do *kubê*." Encerrou o assunto por ali, depois de apontar para a escola, e retornou para seus afazeres de artesanato, dando risada, depois que viu dois cachorros encurralando um dos grupos de *kubê* que passava em frente à

Casa onde ele estava. Era o bastante. Aos poucos fui percebendo que o Mětyktire tinha a sua própria versão para o mito em tela, deixando o bicho-preguiça de lado justamente por considera-lo um animal lento demais, nada contribuindo para o seu estilo de vida, ao contrário da onça, ágil caçadora. A este assunto retornarei mais adiante, já no próximo capítulo.



Foto 52: *Měkrare* durante performance, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 53: *Krabdjwỳ* e *mě'i-ĩtyk* durante performance, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Pouco antes do meio dia, depois de fecharem as paredes da casa dos homens com folhas recém tiradas de palmeira inajá (*Maximiliana maripa*), homens e mulheres não interditados fizeram uma espécie de confraternização, entoando os mesmos cantos enquanto dançavam todos juntos, obedecendo, a lógica espacial da aldeia (com eles ao centro e elas ao redor) e o movimento alternado de compressão e expansão. Depois de quinze minutos de euforia coletiva, migraram todos para o lado de fora e continuaram a festança pelo mesmo período de tempo. No passado, quando não havia ninguém para censurá-los, cada homem com filhos puxava a mão de uma mulher ainda sem filhos, e cada homem ainda sem filhos puxava a mão de uma mulher com filhos, e o casal tinha intercurso sexual ali mesmo, dentro da casa dos homens (LEA, 2012, p. 311). Desprovidos do sentimento de pecado e daquelas moralidades ocidentais que acabaram transformando o corpo em propriedade privada, a prática simbolizava (e ainda hoje simboliza, mesmo reprimida) a boa semente sendo plantada em solo fértil, garantindo, com isso, boa colheita. Chamada de *opotirekô* pelo *mětyktire*, seu significado por ser glosado, de acordo com Megaron, como "folhas largas ou folhas grandes" dotadas da capacidade de envolver a comunidade ali representada em mais uma gestação sociocultural, cultivando-a em boa terra e com grãos previamente selecionados, para que ela possa, ao mesmo tempo, recuperar-se e gerar bons frutos, expandindo-se, em gerações sucessivas, em direção

ao amanhã. Demais significados atribuídos àquelas quatro paredes, e ao que se fazia ali dentro, geralmente expressos em tom pejorativo, ficam por conta da imaginação, diga-se de passagem, nada fértil, ou melhor, apodrecida, do não índio.²³



Foto 54: *Opotirekô*, primeiro ato, aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

23. "Para as nossas mulheres, isto poderá parecer absurdo; mas não, é uma virtude própria do matrimônio e do mais alto grau. Já na Bíblia, Lia, Raquel, Sara e as mulheres de Jacob entregaram aos maridos suas formosas criadas; e Lúvia secundou os desejos de Augusto em proveito próprio. Estratónice, mulher do rei Dejótaro, não somente deu para uso do marido uma bellissima moça de câmara que a servia, como educou os filhos de ambos com suma diligência, e ainda os ajudou a herdar os Estados do pai. E, para que não se pense que tudo isto obedece a uma simples e servil obrigação a que estão ligadas, ou a qual quer espécie de antiga submissão à autoridade dos maridos, à falta de discernimento e cordura, ou a terem a alma tão entorpecida que não são capazes de mais, mostremos alguns traços da sua inteligência. Além do que já citei de uma de suas canções guerreiras, conservo outra, amorosa, que começa assim: "Detém-te, cobra; detém-te, para minha irmã tirar do padrão de tuas cores o modelo e o desenho de um rico cordão que quero dar a minha amiga; que a tua beleza e condição sejam sempre louvadas entre todas as serpentes". Esta primeira estrofe é o estribilho da canção. Ora, eu tenho bastante convívio com a poesia para julgá-la, e parece-me que não somente nada há de barbárie em sua inspiração, mas que é também completamente anacreôntica. A linguagem, aliás, é doce e de som agradável, parecendo-se nas terminações com a língua grega" (MONTAIGNE, 2009, p. 10-11).



Foto 55: Opotirekô, segundo ato, aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Na sequência, entrou em cena uma outra dupla de cantadores formada, dessa vez, por um *mêkrakarà* e um *mêkrakãmti*. Os dois sustentaram aquela tarde ensolarada até a entrada dos *mê'i-ityk*, que acabou transcorrendo normalmente, dentro do padrão estabelecido. A noite chegou silenciosa e pouco iluminada e aos poucos foi levando embora o que ainda restava do mês de setembro. Outubro amanheceu com dois novos aedos (um de cada categoria etária escalada no dia anterior) recitando uma nova canção enquanto percorriam a praça da aldeia. *Mêkrakarà* e *mê'i-ityk* haviam embrenhado na floresta, ainda de madrugada, com a delicada missão de retirar dois viçosos exemplares de mandioqueira (*Schefflera morototoni*), uma árvore de grande porte que pode alcançar trinta metros de altura e noventa centímetros de diâmetro.²⁴ *Mêkrakãmti* havia ficado com a incumbência de preparar duas bases de fixação para o hasteamento daqueles dois frágeis mastros, previsto para ocorrer um pouco antes do próximo alvorecer. Na metade daquela manhã, um pouco depois das nove horas do horário local, retornaram direto para o acampamento *mê'i-ityk*, sem passar pela aldeia, guardando ali os dois totens, naturalmente esculpidos, longe da vista da comunidade. As raízes foram arrancadas em sua base e as copas amarradas com embira retirada do seu próprio caule. Tudo estava cercado de muito mistério e cuidado. Em

24. "No decorrer da *Bemp*, alguns homens foram pegar duas árvores pau-de-cheiro (*awãri*), que se poderia glosar como os 'instrumentos da felicidade ou da tristeza' (*mê umari me djà/mê umari punu djà*; coletividade de pensar bonito/ruim instrumento)" (LEA, 2012, p. 324).

hipótese alguma, aquilo que havia sobrado daqueles dois retilíneos troncos deveria tocar no chão e, por isso, foram suspensos em forquilhas previamente fixadas. Às dezessete horas em ponto, ocorreu a décima segunda apresentação dos *mě'ĩ-ĩtyk* e, mais uma vez, tudo aconteceu exatamente como nos outros dias, tidos aqui por mim como regulares. Tão logo eles se recolheram para dentro da casa dos homens, *měkrakarà* e *měkrakãmti* realizaram mais uma apresentação, a mesma feita dentro da *mě'ĩ-ĩtyk*, e depois se dispersaram em silêncio.

No domingo (2), ainda na penumbra, faltando quinze minutos para as primeiras quatro horas, todos se reuniram no extremo leste da aldeia para receber as duas *awàri* junto à casa dos homens. Um dos mestres de cerimônia (*awàri ã bem*), entoou um cântico em homenagem àqueles místicos troncos, e depois todos os homens dançaram entusiasmados, batendo com pequenas bordunas sobre suas cascas ainda não removidas, tirando-as em seguida para que as mulheres pudessem lavá-los com água. E antes que o céu se avermelhasse, *měkrare* e *mě'ĩ- ĩtyk* correram até as duas bases previamente preparadas carregando sobre as costas os dois caules já desnudados, onde os colocaram de pé, depois de acertá- los precisamente em suas covas, amarrando-os ao final. Com os dois mastros de pé, uma das mulheres representantes da Casa portadora do papel de pintá-los próximo às suas bases (*awàri kraj kuno*), completou a tarefa aplicando uma boa camada de urucu (*Bixa orellana*). Não observei ninguém utilizando o tradicional capacete de cera (*kutop*) durante esta etapa. Megaron me explicou que tiveram dificuldades para encontrar matéria-prima específica e que a encomendada junto a outro povo não acabou chegando a tempo.²⁵

Com o sol já radiante, tropas do exército e da polícia federal começaram a acampar ao lado da escola. Era dia de eleição para prefeitos e vereadores. Aos poucos, a praça da aldeia, palco das cerimônias de nomeação e iniciação, foi sendo tomada por militares armados até dos dentes, prontos para a guerra (?), policiais, ao melhor estilo bad boy, portando pistolas e câmeras automáticas, prontas para disparar o melhor self, mesários com cara de sono e remela no canto dos olhos, convocados de última hora pela justiça, cabos eleitorais com pose de general e candidatos de todos os partidos com seus sorrisos postiços e suas falsas promessas. Com o circo todo armado, uma pequena fila de eleitores logo se formou e, sem perder tempo, um dos cabos eleitorais (aquele mesmo comerciante acostumado a reter cartões de benefício) infiltrou-se no meio dela para fazer boca de urna, enquanto os destemidos agentes batiam um papo bem descontraído... E assim foi o dia inteiro, até captarem pouco mais do que uma centena de votos. Às onze horas e trinta minutos, mesmo com a aldeia interdita pela justiça eleitoral, encenaram novamente a *Turebĩ* com dois jovens *àkre* carregando, dessa vez, extensos fios de algodão enrolados

25. "À noite, as árvores foram levadas até a aldeia. Dois homens, com capacete de cera, cantaram acerca da *awàri*, e depois todos os homens dançaram, batendo no chão com paus e abaixando-se enquanto um dos chefes entoava o cântico para árvores pau-de-cheiro (*awàri ã ben*)" (LEA, 2012, p. 325).

à tiracolo, lembrando, com isso, o que fora dito por Bedjaj, no início deste capítulo: "O rapaz pegou uma cesta e carregou barbante e carne moqueada, arrumou tudo e pegou um pedaço de madeira com fogo e foi embora, foi atrás do seu pessoal, chegando à tarde na aldeia."



Foto 56: Dupla de cantadores, *mēkrakāmti* e *mēkrakarà*, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 57: Dupla de cantadores, *mêkrakãmti* e *mêkrakarâ*, aldeia Piaraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 58: *Awàri* sendo carregada para o acampamento, aldeia Piaraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 59: *Awãri* junto à casa dos homens, aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 60: *Àkre* carregando extensos fios de algodão à tiracolo, aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 61: *Turebĩ* pisando sobre a palha em chamas, aldeia Piaraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Logo depois de controlarem o fogo e reviverem o simbólico na prática, dançaram novamente a *opotirekô*, repetindo a mesma sequência e a euforia da última apresentação. Às dezessete horas, *mē'i-ĩtyk* e *mēkrare* entraram na aldeia formando uma única fileira para mais adiante se dividirem em direção aos dois mastros ali levantados, indo este se posicionar no da esquerda e aquele no da direita, vistos, obviamente, a partir do eixo Leste-Oeste, do ponto que tange aquele primeiro ponto cardeal com a circunferência interna da aldeia. Sentaram-se lado a lado, próximos às suas bases, envolvendo-os completamente, alimentaram-se com a ajuda de todos os anfitriões, cercaram-se com diversas fogueiras e começaram a entoar a mesma melodia, cantada em sincronia, porém com letras diferenciadas, especialmente recebidas para aquela ocasião. E assim permaneceram até os primeiros raios de sol, realizando apenas dois intervalos de dez minutos para suprir suas necessidades mais imediatas sem, entretanto, desfazerem-se, por completo, das duas formações. Eram três e quinze da madrugada quando observei a Via Láctea, em destaque no céu, carregada de um intenso avermelhado, remetendo "ao enorme tronco de jatobá em brasa" (LÉVIS-STRAUSS, 2010, p. 92), o fogo eterno que não se apaga. Ao seu lado estavam as plêiades, um grupo de estrelas também em espiral, do qual tratarei no próximo capítulo.

Por volta das seis horas, encerraram-se todos cantos para que, na sequência, *mē'i-*

velho, um *mēkrakāmti* de prestígio, e assim lhe perguntava, de acordo com Megaron: "tio/ avô está tudo bem com o *ngrwa kati*?" Ele, em uma rápida performance, especialmente preparada para aquela ocasião, imediatamente lhe respondia: "Sim, está tudo bem com ele!" *Krabdjwỳ*, então, finalizava aquele ligeiro diálogo, dizendo: "*Mamri!*" (Verdade!).²⁶ E assim foi até as cinco e quarenta e cinco do próximo dia, quando os dois círculos se desfizeram, com os amigos formais dos homenageados saindo de cena, enquanto *krabdjwỳ*, *mē'i-ĩtyk* e *kwatỳj* corriam ao encontro do grande buriti que, com muito cuidado, estava sendo transportado, por grupo de *mēkrakrāmti*, até o local onde as duas awari foram descascadas e lavadas, antes de serem fixadas na vertical. Feito isto, *mē'i-ĩtyk* e *krabdjwỳ* formaram um novo círculo, ali mesmo onde os sete bandos de araras- vermelhas (um para cada homenageado) estavam dançando, e cantaram, efusivamente, lado a lado, de frente para o centro, por cerca de meia hora, antes de encerrar a penúltima etapa. Depois disso, todos se dispersaram mais uma vez e o que restou foram dois círculos concêntricos no chão, impressos pelas pegadas daqueles que por ali estiveram atualizando (na prática) o que até então era sincrônico, (re) organizando assim o cosmos mēbêngôkre. Ainda estava refletindo a respeito daquilo que fora colocado diante de mim, quando um grupo de *mēkrare* passou carregando, cada qual, as tais varinhas de buriti. Eles percorreram todas as Casas honradas durante a *Bemp* e depois estacionaram em frente a uma delas. "O dono das varas veio correndo para arrancá-las das mãos dos dançarinos e as levou à sua Casa [...], aquela dos proprietários" (LEA, 2012, p. 323). E só foi terminar de recolhê-las para que uma tempestade começasse a abater o resto daquela manhã. Na verdade, a família de Bepkororoti, um demiurgo Mēbêngôkre morto por um *mry kaàk*, uma espécie de peixe-elétrico "enxergado apenas pelos xamãs" (LEA, 2012, p. 230), os ameaçava desde que o dia amanheceu nublado, anunciando sua intenção/intensão com sucessivas descargas elétricas e ribombos ensurdecedores de trovão. Mas logo ela se foi embora, sem nada interferir. Com o céu limpo e o sol já se pondo, cada iniciante foi levado pelo amigo formal até a Casa da sua noiva cerimonial, onde dormiu acompanhado das mulheres da sua Casa. E antes que o sol despontasse novamente no horizonte, atravessaram a aldeia em regresso à matricasa de origem para depois seguirem em direção ao acampamento.

26. "Upon reaching the log, the procession halted and the leading *kràb-djuò* walked on ahead then or fifteen paces and assumed a ritual stance before the seated *mē bê kum kati*. In the ritual speaking style he asked then, 'Is the log properly aligned?' to which one of the older *mēkrare* replied, 'yes, the log is properly aligned'. * The *kràb-djuò* thereupon walked back to the rest of the *mē 'ĩ-tuk* procession, where another *kràb-djuò* questioned him, and he replied in the same manner. * The Cayapo expression are 'djàm ngrôa-re amay kutã?' (djàm= interrogative indicator, amay kutã= 'properly aligned', 'in order'), to which to reply is 'tam, ngrôa-re amay kutã' (tam= affirmative assent)" (TURNER, 1966, p. 233-234).



Foto 62: *Mē'i-ĩtyk* e *mēkrare* próximo às duas *awári*, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 63: *Krabdjwỳ*, *mē'i-ĩtyk* e sua Casa carregando varinhas de buriti, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 64: *Berarubu* sendo preparado no fogão de pedra (*ki*), aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 65: *Mẽ'i-ĩtyk* e *Bemp* durante apresentação, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 66: *Krabdjwý* e *mē'i-ĩtyk* diante do grande buriti e de seus vigilantes, aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 67: *Krabdjwý* e *mē'i-ĩtyk* cercados por *mēkrakarà* e *mēkrakãmti*, aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 68: *Mêkrakarâ* e *mêkrakâmti* em visita às Casas anfitriãs, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 69: Círculo impresso sobre o chão da aldeia, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 70: *Mê'i-ĩtyk* e sua Casa cruzando a praça central, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 71: *Mê'i-ĩtyk* retornando ao acampamento, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Eram nove horas do dia cinco de outubro quando *krabdjwý* e *mē'i-ĩtyk* saíram, em definitivo, do seu acampamento, tomando o rumo da aldeia. Pela primeira vez, estavam pintados a rigor, com o corpo praticamente coberto de preto, decorrente de uma tintura feita à base de jenipapo e carvão moído. Por baixo daquela fina camada, preparada com o auxílio do fogo de cozinha, havia ainda uma outra praticamente invisível, derivada da fervura de cascas de pau d'arco, com a capacidade de lhes proporcionar maior força e flexibilidade, como aquela da história que narra a origem da agricultura entre eles, contada logo mais adiante. A pintura do rosto, segundo Roiti, fazia lembrar "o dente [a presa] de uma onça, [visto] de ponta cabeça, com raiz e tudo." No mais, vestiam coloridas bermudas, calçavam chinelos de borracha (também de cores variadas) e traziam, nas mãos, seus artefatos de guerra, que os acompanharam desde o início. Apenas dois ou três *krabdjwý* faziam uso de um ou dois adornos, no máximo, enquanto os demais nada sobrepunham. Perfilaram-se de frente para o centro, mantendo-se alinhados com o eixo Leste-Oeste, e ali permaneceram imóveis por alguns instantes, até que entrou em cena a pessoa do pai cerimonial (*bam kaàk*), um para cada iniciante, com a missão, única e exclusiva, de retirá-lo daquele período liminar e acompanhá-lo até o interior da casa dos homens, pegando-o pelas mãos.²⁷ Em seguida, foi a vez do *krabdjwý* retornar, por si só, um ao lado do outro, ao seu assento de origem, conforme sua categoria de idade. Finalizando a *Bemp*, cada matricasa enlaçada passou a trocar alimentos entre si, cruzando a praça da aldeia com *berarubu* de tracajá e fardos de refrigerantes distribuídos durante a campanha eleitoral; uma provocação direta aos homens, tomada de forma bem descontraída, em que acabaram revidando ao derrubar o primeiro embrulho de cada coluna, que nada mais era do que massa de mandioca fermentada; mas tiveram alguns que, mesmo debaixo dos reclames das matriarcas e de alguns anciãos, aproveitaram o ensejo para surrupiar um pouco daquela bebida açucarada, néctar do *kubē*.

27. "A vida individual, qualquer que seja o tipo de sociedade, consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de uma ocupação a outra. Nos lugares em que as idades são separadas, e também as ocupações, esta passagem é acompanhada por atos especiais, que, por exemplo, constituem, para os nossos ofícios, a aprendizagem, e que entre os semicivilizados constituem em cerimônias, porque entre eles nenhum ato é absolutamente independente do sagrado. Toda alteração na situação de um indivíduo implica aí ações e reações entre o profano e o sagrado, ações e reações que devem ser regulamentadas e vigiadas, a fim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano" (VAN GENNEP, 1978, p. 24).



Foto 72: *Krabdjwý* e *mẽ'i-ĩtyk* saindo definitivamente do acampamento, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

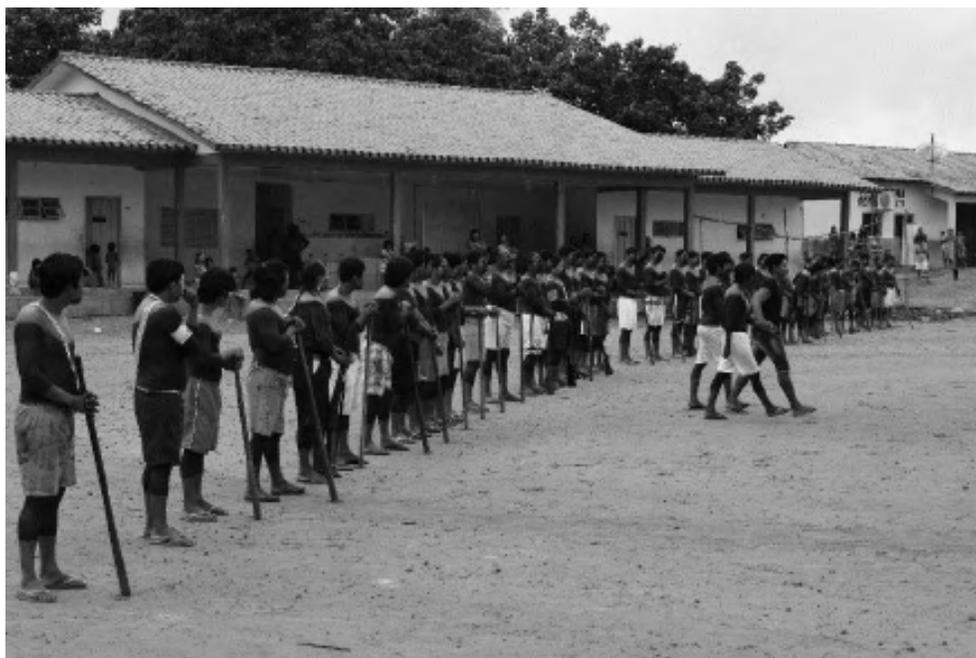


Foto 73: *Krabdjwý* e *mẽ'i-ĩtyk* perfilados em frente à casa dos homens, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 74: Mulheres cruzando a praça da aldeia, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 75: *Krbdjwý* regressando à sua Casa depois de participar da *Mē'i-ĩtyk*, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Numa noite muito bonita, com o céu cheio de estrelas, um rapaz estava sentado com seu amigo conversando e olhando para o céu. Tinha uma estrela muito brilhante e bonita e o jovem falou que se ela fosse uma mulher, ia casar com ela. No outro dia, o rapaz e seu amigo foram caçar pássaros na floresta com os amigos. Ele escutou um pássaro cantando e foi procurar o que era e, para sua surpresa, não era um pássaro, mas uma linda jovem. Seu cabelo era comprido e preto e sua pele muito clara. Ele perguntou quem ela era e ela respondeu: 'Você me chamou lá no céu, falou que se eu virasse mulher, você ia se casar comigo!' O rapaz pegou a mulher estrela e a levou para casa. Para que ninguém descobrisse sobre ela, ele pegou uma grande cabaça e escondeu a mulher dentro. Depois, jogou cinza em volta para ver se alguém ia pisar perto. De dia, o rapaz ia caçar e voltava à noite, onde ficava por muito tempo conversando com sua mulher. A mãe do rapaz escutava que ele estava conversando com alguém, mas quando perguntava quem era, ele dizia que não era nada. No outro dia, quando o rapaz foi caçar, sua mãe olhou dentro da cabaça e viu Kanheti [a estrela] escondida. Ela pegou a mulher e falou: 'Vou arrumar você para ficar igual a gente.' Cortou seu cabelo [tonsura] e fez pintura com jenipapo e urucum. Enfeitou a moça com miçangas e ela ficou muito bonita. O rapaz voltou da caçada preocupado e foi direto olhar a cabaça. Viu um monte de rastro em volta, nas cinzas e foi perguntar para sua mãe quem tinha mexido nas suas coisas. A mãe falou que tinha encontrado sua nora escondida na cabaça e que a enfeitou. Eles tiveram um filho. Quando a criança era pequena, o povo estava passando fome, porque tinha pouca caça. Kanheti falou para seu marido: 'Faz cesto bem grande para mim que eu vou lá no céu buscar comida com meu pai para a gente.' O marido fez um cesto para Kanheti. Ela falou: 'Agora me leva até uma wague [pau d'arco], puxa e solta, assim eu vou para o céu.' Ele ficou muito preocupado, achava que ela não ia mais voltar. Ela falou que não precisava se preocupar, pois agora eles tinham um filho e ela não ia abandonar o filho. Foram até a árvore e ela pediu para o marido esperar com o filho que ela já ia voltar. O marido puxou a árvore até ela dobrar e Kanheti subiu na sua ponta. Quando ele soltou a árvore, Kanheti voou para o céu. Depois de um tempo, ela voltou com o cesto cheio de comida. Trouxe pitu assado [o primeiro nome para batata-doce, hoje chamada yat], abóbora, massa de mandioca, *kupá*, inhame. Todos comeram da nova comida e gostaram muito. Então, ela falou: 'vou de novo e agora vou buscar as plantas para a gente fazer uma roça.' Quando ela voltou, pediu para o marido roçar uma parte e ela plantou as mudas. Depois ele colocou fogo e tudo brotou. O pessoal não sabia o que aquilo era: 'O que foi que ela plantou? Está cheio de cipó!' [Disseram]. Mas eram as novas plantas, batata-doce, abóbora, inhame, mandioca e *kupá*. Quando ficou maduro, chamou a sogra e ensinou como preparar os novos alimentos. Assim, todos aprenderam a plantar a roça e preparar as novas comidas que foram trazidas do céu pela Kanheti.

(Bedjaj Txucarramãe, 2016).

De acordo com Barbosa Rodrigues (apud LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 253), as plêiades desaparecem na Amazônia em maio e reaparecem em junho, "anunciando as cheias, a muda dos pássaros e a renovação da vegetação."²⁸ Para o Mëtyktire, o desaparecimento deste aglomerado estelar, também neste mesmo período, indica sua descida em espiral, girando como se fosse uma serra circular multicorte formada por uma nuvem de besouros corta-paus (*Hoplistonychus bondari*), cujas asas carregam sinais da sua própria constelação.²⁹Sua tarefa aqui embaixo é trabalhar na roça do homem-Sol, derrubando-a, preparando-a, para logo em seguida subir e anunciar a vez da comunidade. "Primeiro vem *ngrôt* [plêiades/besouro] trabalhar na roça do Sol, depois ele sobe e avisa que chegou a nossa vez." Comentou Bedjaj. Assim como o besouro, que após derrubar sua roça e depositar seus ovos com ajuda de um pau de cavar, para que haja, na sequência, uma espécie de cozimento da semente pelo calor do sol, é também o Kayapó. Até pouco tempo atrás, durante os dois primeiros meses da estação seca, ele limpava um pequeno pedaço de floresta, derrubando as árvores maiores com o seu machado de pedra. Hoje, porém, com a introdução de novas ferramentas de corte, entre elas, o machado de ferro e a motosserra, o tempo dedicado para abertura de uma roça de subsistência abreviou-se consideravelmente, aumentando o tempo de exposição ao sol da madeira ali ceifada, melhorando a qualidade da queima com sua desidratação quase que por completo, depositando maior quantidade de nutrientes no solo e acelerando ainda o tempo de eclosão de algumas sementes ali jaz adormecidas, carentes de luz. O plantio das primeiras culturas, especialmente aquelas com algum tipo de ramagem celestial, como as da narrativa em estudo, ocorre logo após a derrubada. Durante os dois meses seguintes, queimam o mato já seco para aproveitar as chuvas do final de setembro e de outubro, abrindo espaço para as ramagens prestes a se espalhar, e adubando-as ao mesmo tempo. Somente após isso, é que se planta o milho e as outras espécies domesticadas ou adquiridas posteriormente.

28. Na mitologia grega, as Plêiades são as sete irmãs, filhas de Pleione e Atlas. Perseguidas por Órion, um gigante caçador atraído pela beleza das moças, recorreram a Zeus que as transformou em estrelas dentro da constelação de Touro. Seis delas tiveram filhos com os deuses, mas Mérope acabou se casando com um mortal, e por isso ela não pode ser vista.

29. "A razão do besouro atorar as árvores jovens e arbustos é para que sirvam de alimento para as larvas ao apodrecerem [...]. Ele deposita os ovos na madeira ou sob a casca da ponta que será cortada [...]. Então, após alguma ventania a ponta se quebra, cai no chão e apodrece." Disponível em: <http://www.ra-bugio.org.br/ver_especie.php?id=850>. Acesso em: 05 fev. 2017.



Foto 76: Besouro serra-pau, Itaiópolis, Santa Catarina.
Disponível em: <<http://www.ra-bugio.org.br/>>. Acesso em: 10 jan. 2017

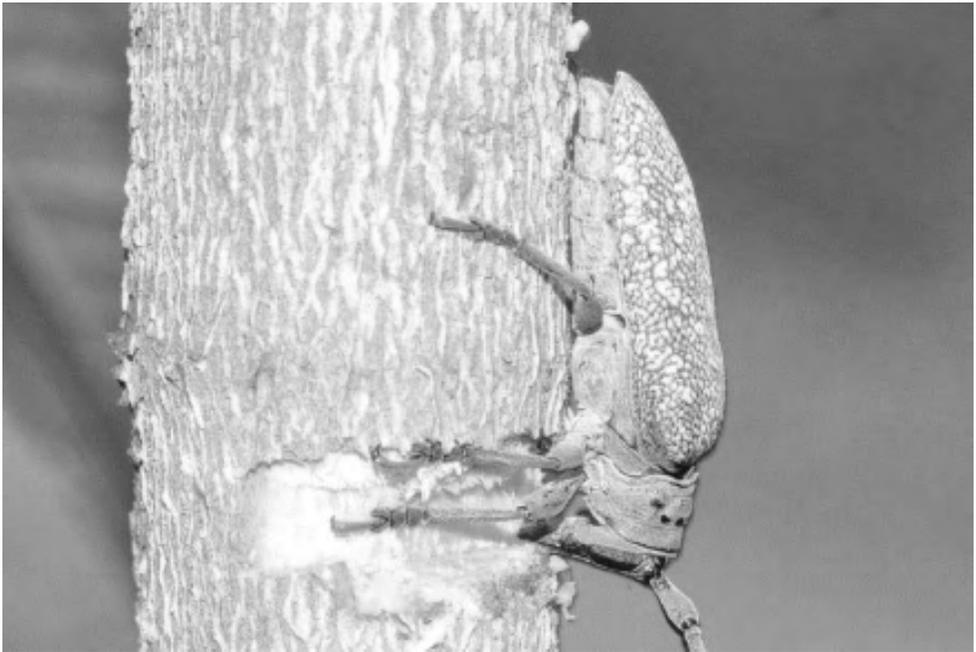


Foto 77: Besouro serra-pau depositando seus ovos, Itaiópolis, Santa Catarina.
Disponível em: <<http://www.ra-bugio.org.br/>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

Há mais: a vida civilizada requer não apenas o fogo, mas também as plantas cultivadas que esse mesmo fogo permite cozinhar. Ora, os indígenas do Brasil Central são agricultores primitivos, que não poderiam, apenas com machados de pedra, derrubar as árvores da floresta. Eles têm de recorrer ao fogo, mantido durante dias ao pé dos troncos, até que a madeira viva se tenha aos poucos consumido e ceda ao golpe de ferramentas rudimentares. O fato de esse 'cozimento' pré-culinário da madeira viva levantar um problema lógico e filosófico resulta da proibição de cortar a madeira 'viva' para fazer lenha (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 181).

A narrativa da mulher-estrela, de alguma forma, estanca o sentimento de culpa que "obriga o homem a queimar a madeira viva, a fim de obter as plantas cultivadas que ele se permitirá cozinhar apenas num fogo de madeira morta" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 182).³⁰ Esta, uma espécie de antialimento vegetal, o único consumido antes da introdução das técnicas agrícolas, passou a ser um tipo de combustível permitido, desde que o fogo da onça fora trazido, em forma de brasa, para dentro da aldeia. Lukesch (1976, p. 95) nos conta que, por bastante tempo, os homens não tiveram sorte nas caçadas e as mulheres tampouco encontravam frutos silvestres. Todos, inclusive Umajoroti, a mulher celeste transformada em ser humano por meio de uma realização cultural, passavam fome, tendo somente para comer madeira podre à guisa de legume. Vendo toda aquela calamidade, ela se ofereceu para buscar, lá em cima, em sua antiga morada, diversas variedades de comida cultivada, bem saborosas, preparadas, à semelhança da caça abatida, com o fogo de cozinha. Seu marido, sem outra opção de escolha, acabou concordando e fazendo, a pedido, um cesto bem grande para que ela pudesse carregar durante sua viagem. Em seguida, partiram em direção ao cerrado à procura de uma árvore de pau d'arco (*Tabebuia serratifolia*) para que ela pudesse ser lançada a partir de uma plataforma bastante flexível e resistente. Ele estava preocupado, achando que ela não mais voltaria, mas Umajoroti o tranquilizou dizendo que os dois tinham um filho em comum e, por isso, não os abandonaria. Então, ele puxou a árvore até que ela se dobrasse por inteiro e a mulher-estrela foi atirada ao ar, voando alto até o Céu. Já era meio dia quando, triste, falou para si mesmo: "Minha mulher me abandonou." Já queria levantar-se para ir embora, quando, atrás de si, ouviu uma voz: "Aqui estou de volta!" Ela havia voltado com o cesto cheio de comida trazendo *pitu* assado [o primeiro nome para batata-doce, hoje chamada *yaŕ*], abóbora, massa de mandioca, kupá e inhame. Na aldeia, todos comeram da nova comida e gostaram muito. Aí ela disse, de acordo com Bedjaj: "vou de novo e agora vou buscar as plantas para a gente fazer uma roça. Quando ela voltou, pediu para o marido roçar uma parte e ela plantou as mudas. Depois colocou fogo e tudo brotou". Segundo ele, ninguém sabia o que era aquilo que ela tinha plantado. Diziam: está cheio de cipó! Mas logo perceberam que se tratava das

30. "Consequentemente, apenas a madeira morta é um combustível permitido. Violar essa prescrição significaria cometer um ato de canibalismo em relação ao mundo vegetal" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 182). "Muitas vezes, quando ocupado em derrubar uma árvore na floresta, fui abordado por nativos que passavam, com o seguinte comentário: 'Kei te rawake koe i to tipuna i a Tane' (Você está se metendo com o seu ancestral Tane)" (BEST apud SAHLINS, 2001, p. 185).

novas plantas, trazidas do alto por Kanheti. Quando tudo ficou maduro, chamou a sogra e a ensinou como preparar os novos alimentos. Assim, todos aprenderam a plantar a roça e preparar as novas comidas com o auxílio do fogo de cozinha.

A mulher celeste, transformada em ser humana, heroína cultural, traz do Céu as valiosas plantas úteis. A exemplo de como ela se casa com um homem na Terra, lá, ela semeia as plantas do Céu, por ela própria representadas, depois de ter ensinado ao marido a fazer a primeira roçada. Fazer roçada, na língua Caiapó, quer dizer puru diri = gerar a superfície da roça. Com um pau de cavar, a mulher abre a terra e nela desce as mais importantes plantas de bulbo do Céu. E a terra dá à luz, produzindo muitos frutos. Segundo o exemplo mítico entre os Caiapós hodiernos, fazer a roçada continua sendo tarefa masculina; o homem encarrega-se da derrubada das árvores, limpeza do mato, retirada e remoção dos galhos das árvores gigantes, que ficaram incólumes. Também é o homem que se encarrega da queima dos troncos e galhos e da limpeza da roça, em fins da estação de seca. Mas o plantio e os cuidados das plantas constituem tarefa eminentemente feminina. A mulher também se encarrega da colheita, na qual é auxiliada pelo homem, apenas nos trabalhos mais pesados (LUKESCH, 1976, p. 99).

Estrela autoriza a pequena derrubada, livrando o Mētyktire de qualquer descomedimento em relação ao mundo vegetal. Ele, então, (re) organiza o seu cosmos reflorestando a superfície desmatada com as novas espécies de plantas vindas do alto, cujo manejo é atividade exclusivamente humana, diversificando ainda mais a floresta nativa. De modo idêntico à fêmea do besouro serra-pau, Umajoroti transmite ao companheiro cada passo da nova atividade de subsistência. Primeiro ela ensina a fazer o roçado, derrubando os troncos maiores para dentro da área delineada, aceirando o perímetro que se formou, para só depois abrir a terra e depositar suas sementes com o auxílio de um pau de cavar. Nos dois casos acima, o pré-cozimento fica sob a responsabilidade do homem-Sol, e somente no segundo é que ocorre o cozimento propriamente dito, e por duas vezes. Na primeira, o cozimento da semente plantada, preparada com o fogo de cozinha, separa o homem do demiurgo celeste, morador do mundo de cima; na segunda, o cozimento da semente colhida, preparada também com o mesmo fogo, separa o homem dos outros animais, moradores da floresta, comedores de coisas cruas.

Em uma pequena horta de batata-doce que havia sido reservada para o uso do deus, um sacerdote maori realizava um casamento sagrado, digno de seu lendário colega do bosque de Nemi. Plantava os primeiros montes (puke, também 'mons veneris') da safra do ano e seus movimentos eram acompanhados da frase 'esteja grávida, esteja grávida' (kapiti, 1913; Johansen, 1958). O sacerdote estava desempenhando o papel do deus Rongo (-marae-roa, = Há., Lono), aquele que originalmente trouxera a batata-doce dentro de seu pênis desde a pátria espiritual, para engravidar sua esposa (Pani, o campo). Durante o período de maturação da planta nenhum estranho podia perturbar a horta. Mas chegando a época da colheita, a posse de Rongo era contestada por um outro deus, Tū (- matauenga) ancestral do

homem 'enquanto guerreiro tapu' – em uma batalha que é lembrada como sendo a origem da guerra. Um segundo sacerdote, representando o papel de Tū, usa um galho bruto da árvore mapou, [...] remove e amarra e novamente enterra as primeiras tuberosas da batata-doce. Assim fazendo mata Rongo, o deus, pai e corpo da batata- doce, ou então o adormece, para que os homens possam fazer a colheita para seu próprio uso (SAHLINS, 2003, p. 147).

A hora de queimar fica por conta do "especialista em magia para as roças" (LEA, 2012, p. 230). É ele quem diz quando e como queimar, estipulando qual o melhor horário e a melhor estratégia a serem adotados. Quando procurado por seus serviços, reúne-se com o responsável pela queima para orientá-lo a respeito, ministrando suas primeiras instruções. Seu pagamento é feito em parcelas de alimento já preparados, de preferência aqueles que lembram, de alguma forma, boa comida e fartura (como, por exemplo, mel de abelha ou carne de quati), que é justamente para multiplicar os estoques vindouros e acelerar a produção. "Ele só come depois de passar remédio na roça." Informa-me Bedjaj. Então, no dia e hora combinados, dirige-se até as proximidades da área derrubada e ali, ao lado do encarregado da roça e dos demais companheiros que por ventura o acompanha, entoava cânticos específicos. Depois disso, autoriza o início da queima enquanto aguarda, à distância, o resultado final. O fogo é colocado, inicialmente, na direção contrária do vento e, aos poucos, é distribuído por todo o perímetro, de modo a aumentar a área acerada, levando a combustão mais para o meio. They then set the fires and await with branches of palms and banana brava [...] to beat out any flames that come too close" (POSEY, 1985, p. 143).



Foto 78: Roça sendo aberta com o uso do fogo, aldeia Piaraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 79: Roça queimada e aceiro em destaque, aldeia Piaraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Com o fogo já extinto, o encarregado retorna até o especialista que o aguarda e lhe informa a ocorrência, detalhando: se a roça queimou bem ou não, se aconteceu algum imprevisto et cetera. Em seguida, é a vez do *djwý* mari (alimento/entender) ir ao local da queima onde, sozinho, portando apenas uma cabaça, espalha seu conteúdo jogando-a para o alto e pedindo por chuva. Trabalho feito, retornam à aldeia. Na prática, tal evento xamânico está cada vez menos requisitado, bastando o encarregado de si mesmo. Isto ocorre, em parte, pela drástica redução desse tipo de especialidade, em outra, pelo sedentarismo que estacionou as aldeias depois da "construção de uma farmácia e de uma escola [...], com paredes de tijolos e piso de cimento [...]. A existência de uma pista de pouso é outro impedimento" (LEA, 2012, p. 76). Hoje, a procura incessante pelo alimento industrializado, patrocinado por programas sociais de governo, e a distância cada vez maior para abertura de novas roças de subsistência, têm afastado os dois lados dessa relação e colocado todos numa situação de risco iminente, quer pela insegurança alimentar e nutricional geradas quer pela perda do conhecimento tradicional ali acumulado.³¹ Ocorre que, de vez em quando, o fogo escapa da roça semiaberta, deixando o indígena em uma situação bastante desconfortante e embaraçosa, perante à comunidade. Embora sua atitude (quando isolada) esteja amparada, de certa forma, pelo feito do marido da mulher-estrela, que, sozinho, coloca fogo na roça, sua inabilidade ao manejá-lo, nesses tempos tão difíceis, acaba remetendo-o à ação desconcertada do homem-Lua, primaz incendiário.

A escassez de sinais concretos durante a abertura da roça ou na ocasião de sua queima também tem dificultado essa relação, desorientado a todos em seus procedimentos mais práticos. Como ainda não estava em campo no início da estiagem, por motivos meramente burocráticos, de rito desconstruído, não pude acompanhar a abertura da roça do homem-Sol, feita pela nuvem de besouros serra-pau. Contudo, tive notícia de sua decrescente aparição nos últimos dez anos, estimada, acredita o *mëtyktire*, pelo desmatamento do entorno e o despejo de veneno jogado a partir de aeronaves a serviço do agronegócio (em especial, o da soja), lembrando, mesmo que de modo remoto, a história do

31. "O índio, ao contrário, é uma palavra que acho que só existe no plural. Índio, para mim, é índios. É justamente o contrário do pobre. Eles se definem pelo que têm de diferente, uns dos outros e eles todos de nós, e por alguém cuja razão de ser é continuar sendo o que é. Mesmo que adotando coisas da gente, mesmo que querendo também a sua motocicleta, o seu rádio, o seu Ipad, seja o que for, ele quer isso sem que lhe tirem o que ele já tem e sempre teve. E alguns não querem isso, não estão interessados. Não é todo mundo que quer ser igual ao branco. O que aconteceu com a história do Brasil é que foi um processo circular de transformação de índio em pobre. Tira a terra, tira a língua, tira a religião. Aí o cara fica com o quê? Com a força de trabalho. Virou pobre. Qual foi sempre o truque da mestiçagem brasileira? Tiravam tudo, convertiam e diziam: agora, se vocês se comportarem bem, daqui a 200, 300, 400 anos, vocês vão virar brancos. Eles deixam de ser índios, mas não conseguem chegar a ser brancos. Pessoal, vocês precisam misturar para virar branco. Se vocês se esforcarem, melhorarem a raça, melhorarem o sangue, vai virar branco. O que chamam de mestiçagem é uma fraude. O nome é branqueamento. E é o que estão fazendo na Amazônia. É re-colonização. O Brasil está sendo recolonizado por ele mesmo com esse modelo sulista/europeu/americano. Essa cultura country que está invadindo a Amazônia junto com a soja, junto com o boi. E ao mesmo tempo transformando quem mora ali em pobre. E produzindo a pobreza. O ribeirinho vira pobre, o quilombola vira pobre, o índio vai virando pobre. Atrás da colheitadeira, atrás do boi, vem o programa de governo, vem o Bolsa Família, vem tudo para ir reciclando esse lixo humano que vai sendo pisoteado pela boiada. Reciclando ele em "pobre bom cidadão". E aí a Amazônica fica liberada..." (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 10).

estranho pássaro encontrado em um ninho de garça, introdutor do veneno de pesca e das "doenças no mundo" (BANNER, 1957, p. 81), trazidas (inclusive de avião) pelas primeiras levas de colonizadores (e garimpeiros) sedentos por suas terras e no que debaixo delas há. "Antes, o índio morria apenas na luta ou quando ficava muito velho e fraco" (LUKESCH, 1976, p. 192). Enquanto que na versão original o problema da ave não catalogada por este povo parece estar associado a uma ofensiva de natureza biológica, geradora de inúmeras baixas, na versão aqui remodelada, desvela a mais nova face do modelo ocidental de exploração, cujo evento parece reproduzir-se (agro) quimicamente, de uma forma bastante silenciosa e perturbadora. O desaparecimento quase que por completo de ngrôt durante a abertura das roças ainda se associa ao fenômeno das chuvas, que por ora também se mostra controverso e irregular, em decorrência das mudanças climáticas. "Antigamente, a gente colocava fogo depois da segunda chuva e fogo não escapava, mas agora está tudo diferente." Lamenta Bedjaj.

Como eles veem que o clima está mudando? No calendário agrícola de uma tribo indígena você sabe que está na hora de plantar porque há vários sinais da natureza. Por exemplo, o rio chegou até tal nível, o passarinho tal começou a cantar, a árvore tal começou a dar flor. E a formiga tal começou a fazer não-sei-o-quê. O que eles estão dizendo agora é que esses sinais dessincronizaram. O rio está chegando a um nível antes de o passarinho começar a cantar. E o passarinho está cantando muito antes de aquela árvore dar flor. É como se a natureza tivesse saído de eixo. E isso todos eles estão dizendo. As espécies estão se extinguindo, e a humanidade parece que continua andando para um abismo. O mundo vai, de fato, piorar para muita gente, para todo mundo. Só o que vai melhorar é a taxa de lucro de algumas empresas, e mesmo os acionistas delas vão ter que talvez tirar a casa de luxo que eles têm na Califórnia e jogar para outro lugar, porque ali vai ter pegado fogo (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 7).



Fotos 80: Galho serrado indicando a presença da espécie, entorno da aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 81: Espécime similar encontrada durante a pesquisa de campo, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Sempre que o fogo escapa, o responsável (envergonhado) trata de extingui-lo ainda no seu princípio, atacando diretamente o fogo com abafadores feitos de folhas de árvores que retenham, por magia simpática, umidade e resistência, ou vigiando-o até que ele se depare com algum acidente natural já conhecido, bloqueando o seu caminho como se aceiro fosse. Em tempos mais antigos, quando a floresta ainda era úmida, o fogo nela não penetrava por razões óbvias, mas o episódio de Roraima, em 1998, mudou esse paradigma consideravelmente, obrigando o Mëtyktire a adotar outras medidas protetivas, buscando-as em outros mundos. Ele mesmo havia participado decisivamente do combate àquele grande incêndio, exportando seu conhecimento na forma de chuva torrencial quase que instantânea. Seus dois *wajangá*, que atuaram na linha de frente, fazendo contato com o (sobre) natural, trouxeram a solução até então não encontrada pelos órgãos de governo, que aos tropeços tentavam abafar o problema (e não o fogo), escondendo de todos a sua falta de habilidade para a lida e sua verdadeira intenção em não oferecer ajuda condizente, em nome de uma soberania autofágica, entrópica, de fachada, a serviço do capital estrangeiro, ansioso por novas fronteiras para sua continuada expansão. Mas havia ali um terceiro xamã que, à sua maneira, buscava responder alguns questionamentos para ele colocados no passado. Megaron não estava ali por acaso, prioritariamente não representava a FUNAI, enquanto administrador regional sediado na cidade de Colíder, mas seu povo, olhando aquele incidente como algo que se revelara a partir de uma perspectiva não ocidental, própria do seu ambiente e da sua cultura. Ele vinha recebendo frequentes alertas de fogo de um ancestral que lhe mostrava o caos que estava prestes a se instalar na Amazônia, e a rondar o seu território:

Faz tempo que eu tinha visão. Eu enxergava bem por causa do espírito do pajé Apinayé. Era ele que mostrava as coisas para mim e foi ele quem mostrou para mim o fogo lá em Roraima e no entorno da Terra Indígena Kapoto Jarina. Ele mostrou e falou, você vai fazer alguma coisa? Por isso eu pedi autorização da FUNAI para levar meu tio Kukryt e meu compadre Manti-i, que faleceu agora [18/07/2016]. Falava assim: 'está vendo aquele lá' e apontava o fogo. 'Aquele lá vai pegar aí.' Mostrava para o mato da Terra Indígena Kapoto Jarina. Ele era muito bom. É assim que o espírito do pajé Apinayé mostrava o perigo do fogo para mim. Ele perguntou para mim, 'vai fazer alguma coisa?' Então, eu decidi fazer...

E assim ele fez, levando ajuda da melhor qualidade. No entanto, como lhe fora antecipado anteriormente, incêndios florestais passaram a proliferar-se por toda Amazônia e no entorno da Terra Indígena Capoto/Jarina, enquanto sucessivos governos fingiam não ver o problema, de olho apenas na arrecadação pessoal, fazendo uso da máquina pública e legislando em causa própria. Vem à tona, então, a narrativa do bicho-preguiça que rouba para si o fogo e "ateia um incêndio no mundo, no qual perece toda humanidade, com exceção da família de um pajé, que, por força de uma magia, logrou salvar a si e aos seus, salvando assim a humanidade da extinção total" (LUKESCH, 1976, p. 197). O Mëtyktire,

porém, passou a conta-la a partir de uma outra ótica, sendo ele descendente direto dessa família de xamã que acabou salvando a (sua) humanidade da extinção total. Entra em cena Iprere, "um ancestral da Casa XIV, de acordo com Më'yre" (LEA, 2012, p. 99) e O'oirop, o cunhado desastrado, seu par antitético logo descartado para as profundezas da terra, a reboque de um tatu canastra. Este, vendo o dantesco incêndio vindo em sua direção, nada pensa em fazer, enquanto aquele, fazendo uso da sua magia, o espanta demarcando seu território com penas de jacamim-de-costas-verdes (*Psophia viridis*) e sementes de jaracatiá (*Jacaratia spinosa*). Na versão reproduzida por Banner (1957, p. 49), o "ôaiangara fez um círculo de penas de jacamim e regou a terra de dentro da circunferência com a água de umas batatas de cor escura." Essa prática preventiva, sempre em voga desde então, passou a ser incluída também nas fiscalizações de rotina do território, evento já observado por mim em duas ocasiões. Mas, para Megaron, ainda não era tudo. Era preciso entender melhor aqueles sinais deixados pela entidade apinayé e tomar posse das novas tecnologias encontradas durante sua estada em Roraima.³² Ao (re) interpretar "a ação referencial, que coloca os conceitos a priori em correspondência com os objetos externos" (SAHLINS, 2003, p. 186), e sabendo da disponibilidade de bens industrializados próprios para o combate e a prevenção do fogo destruidor, que, obviamente, em boas mãos fariam toda a diferença, buscou trazê-los para junto do seu povo logo na primeira oportunidade que encontrou.

32. "Pessoas que por um motivo ou outro, frequentemente um acidente, foram colocadas fora da aldeia e ali no mundo da natureza e em contato com sua substância física, encontram alguma entidade natural [ex. um animal] que lhes salva a vida e lhes ensina uma nova técnica, básica para a sobrevivência de seu grupo social" (SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1972, p. 15).



Foto 82: Queimador feito com palha de palmeira, aldeia Piaraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 83: Queimador feito com alumínio industrializado, aldeia Piaraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 84: Abafadores feitos com galhos de árvores, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 85: Abafador feito com borracha vulcanizada, aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

A diferença em relação ao outro foi codificada em uma forma simbólica de "predação [preensão] ontológica" (VIVEIROS DE CASTRO apud GORDON, [2001] 2006, p. 95), que incorporada a valores e capacidades essenciais para a constituição da pessoa e do grupo, vem sendo colocada em circulação, desde 2003, através de técnicas de prevenção e de combate a incêndios florestais, empregadas tanto para a vigilância do entorno quanto para a segurança das roças já derrubadas. Para eles, nada de anormal ou estranho, já que a técnica ocidental parece obedecer a mesma lógica, quando vista na prática, ficando fácil saber quem predou quem, na realidade... O que diferencia mesmo é o modo de fazer cada equipamento utilizado.³³ Enquanto um leva os aspectos da *techné* ao reino da natureza e vê toda a natureza em termos teleológicos, o outro dela se dissocia, tornando-a indiferente. É o caso do pau de cavar, que para o Mëtyktire constitui ferramenta de primeira importância, introduzida pelo besouro camponês, agricultor- mor a serviço do homem-Sol, e pela mulher-estrela, introdutora das plantas cultivadas com o uso do fogo de cozinha; mas para o *kubê*, ele não passa de um simples pedaço de pau, algo absolutamente grotesco e sem muita criatividade, e que deve ser banido, a qualquer custo, em nome de uma agricultura mecanizada e vazia, manipulada, em seu conjunto, por uma ciência de mercado, carente de besourinhos e constelações (e do próprio homem) para orientá-la.

Apesar de simples, em aparência, a agricultura itinerante kayapó esconde uma refinada sofisticação e continua sendo uma das mais adequadas para o tipo de solo encontrado na Amazônia, na medida em que permite tirar proveito da fina camada de húmus, beneficiada por suas cinzas. Além do mais, o cultivo da policultura, no qual se mistura plantas de diversos tipos e tamanhos, protege por algum tempo o solo dos efeitos devastadores do clima, de maneira análoga aos diferentes estratos arborescentes da floresta. "Ao cabo de três ou quatro anos, todavia, as fortes chuvas e a radiação solar eliminam todos os elementos nutritivos do solo e a plantação é abandonada."³⁴ A floresta coloniza a clareira e se reconstitui naturalmente ao cabo de uns trinta anos" (DESCOLA, 1999, p. 116). Abre-se, então, um outro espaço no meio da floresta (ou do cerrado) e imprime-se nele uma nova roça (*puru nyre*), atualizando mais uma vez o evento exposto no início deste capítulo.³⁵ Para Hirsch (1995, p. 03), lugares assim podem representar paisagens contidas nas narrativas mitológicas, processos culturais localizados entre o lugar e o espaço, uma idealização humana entre o primeiro plano e o fundo em potencialidade. Para Basso (1996, p. 62-76), podem estar intimamente ligados ao conhecimento de si mesmo, como um esquema maior para entender sua posição enquanto pessoa, e assim

33. "Os Mëtyktire atribuem a abundância de bens industrializados ao fato de que: 'os *kubê* usam máquinas, mas nós usamos só as mãos, portanto leva mais tempo'" (LEA, 2012, p. 37).

34. "Contrary to persistent beliefs about indigenous slash/burn agriculture, fields are not abandoned after a few years from initial clearing and planting. Recent studies show that, on the contrary, old fields offer an important concentration of highly diverse natural resources long after primary cultivars have disappeared (Carreiro, 1961; Alcorn, 1981; Denevan, et al., 1984)" POSEY, 1985, p. 144).

35. "O evento é a relação entre um acontecimento e a estrutura (ou estruturas): o fechamento do fenômeno em si mesmo enquanto valor significativo, ao qual se segue sua eficácia histórica específica" (SAHLINS, 2003, p. 15).

permanecem como monumentos à própria comunidade sem jamais atingir o clímax da diversidade e da complexidade natural, pelo contrário, continuam a se desdobrar sem destino ou ponto de extremidade específico, fundindo em si tempo e espaço.

Uma roça será bonita (*puru mex kumrex*) quando apresentar, na sua organização e composição florística, evidências de trocas, de viagens, de troféus de guerras e presentes de aliados, de fartura de festas passadas, presentes e futuras. Dessa maneira, a diversidade agrícola é portadora de sentido e de referências essenciais para os Kayapó, que fazem dela um patrimônio suscetível de se enriquecer sempre. A roça é floresta em miniatura, laboratório de saberes, livro de história, vitrine de lembranças, campo de encontros e, por isso, ela é bonita. [...] a roça Mebêngôkre se revela redonda, circular e cíclica, múltipla e aberta aos outros. Uma estética radicalmente estranha a das pastagens e dos campos de soja, que são idealmente retilíneos, uniformes e monoespecíficos, e que fazem hoje sucesso na região (ROBERT et al., 2012, p. 367).

Este tipo de tecnologia encontrada nas roças mēbêngôkre, também está presente nos quintais (*kikré bunun*) das aldeias mētyktire, no espaço imediatamente anterior à linha de Casas, circulando todo perímetro externo, embora seu inventário florestal seja propositalmente menos diverso. Em Piraçú, por exemplo, o que predomina nesses jardins são as plantações de pequi (*Caryocar brasiliense*) cujas sementes foram trazidas do Alto Xingu, no início da década de 1980. O primeiro pequizal (*prĩ kô*) foi plantado por Bedjaj nas proximidades da MT-322, ainda na Terra Indígena Parque do Xingu, mas logo se espalhou ocupando a porção anterior da maioria das Casas. Ele também plantou pelo menos duas centenas desses pés numa localidade um pouco mais distante, no caminho para São José do Xingu, que acabou chamando de "fazenda." Achei estranho, pensando que estivesse imitando os lotes incultos que o cerca e seus ambiciosos donatários, mas logo vi que se tratava de uma mera alusão ao espaço ali ocupado por colonos e seus emissários acostumados a chamar tudo que via de seu, bastando cercá-lo para isso. Com a desintrusão liderada por ele mesmo, Bedjaj tratou de reflorestá-lo com mudas de pequi preparadas pacientemente durante anos, predando daquela invasão apenas o nome, para transformá-lo assim num cronotopo.³⁶ "Se você planta pequi na terra crua, ele demora, agora, roça nova, terra queimada, ele cresce rápido." Disse-me este meu amigo. E assim, com o uso racional do fogo, ele vai modificando o cenário deixado pelo capim de boi, recompondo uma nova floresta com aquilo que lhe é cultural, subscrito pelas narrativas. Com efeito, o pau de cavar passou a ser uma batuta nas mãos daquele maestro que, aos poucos, foi vendo a vida brotar novamente das cinzas. Ao plantar floresta, plantou também um território de caça e diversas espécies passaram a frequentar aquele local, sendo de

36. "As Bakhtin (1981: 7) describes them, chronotopes are points in the geography of a community where time and space intersect and fuse. Time takes on flesh and becomes visible for human contemplation; likewise, space becomes charged and responsive to the movements of time and history and enduring character of a people [...] Chronotopes thus stand as monuments to the community itself, as symbols of it, as forces operating to shape its members' images of themselves" (BASSO, 1996, p. 62).

lá a vara de porcos abatida durante a segunda *meõntomõrõ*, descrita no capítulo anterior.

Para Balée (2013, p.45-120), esse tipo de floresta não é mais empobrecido em número de espécies do que aquelas que mostram pouca ou nenhuma ação antrópica.³⁷ Citando Luisa Maffi (2001), ainda no seu prefácio, ele se convence que linguagem, cultura e meio ambiente estão profundamente entrelaçados nesses espaços domesticados com uso do fogo, chamando-os, apropriadamente, de "florestas culturais". Estima que pelo menos doze por cento da terra firme encontrada na Amazônia foram construídos dessa maneira e atribui os altos índices de nitrogênio e fósforo encontrados nesses bosques artesanais como resultado da alta concentração de ossos de animais, cascos de quelônios, fezes e urina ali depositados, que misturados à terra pela ação do tempo e do fogo, formaram o que vulgarmente se denomina de "terra preta do índio".³⁸ Seu pH (potencial hidrogeniônico) é bem mais ácido do que a média geral, o que ajuda no crescimento das plantas, e os níveis de alumínio e carbono são excelentes, ideais para o plantio de milho e outras culturas. É o que parece compor os quintais de Piaraçú, a começar pela fertilidade do solo regularmente carbonizado, carregado de cascos de tracajá e outros despejos orgânicos otimizados por ocasião da festa que ali ocorria. O cinturão verde que se formou com o aglomerado de pequi não excluiu outras espécies; pelo contrário, já que a vegetação endêmica insiste em brotar das cinzas, ao lado de outras exóticas, intercambiadas por Bedjaj durante suas andanças. Antiga ocupação do povo Yudjá, a ver pelo nome da localidade, que lhe é próprio, não encontrando o significado deste entre os Mëtyktire, Piaraçú carrega em sua composição florística as três variáveis apontadas anteriormente, porém de uma forma bastante peculiar. Ao se apropriar de uma variedade diferente do fruto, não conservou seu antigo nome, embora todos ainda o saiba, preferindo (re) nominá-lo, incorporando-o à espécie já conhecida no cerrado, presente em uma outra narrativa, que aqui não vem ao caso, adaptando-o, assim, à sua própria cultura. A variável ambiental abriga, além do caráter preservacionista, no sentido mais lato da palavra, e do conhecimento profundo do bioma, ao reflorestar parte daquela floresta de transição com uma espécie considerada endêmica, indicadores socioambientais, já que ali também tem sido palco de continuadas lutas e protestos correlatos, desvelando um meio ambiente (e um ambientalismo) nada clichê, visto a partir do ponto de vista daquele ambientado.

O que se colhe nesses espaços estratigráficos,³⁹ agora cobertos de pequi, acaba

37. "Ao contrário do que se imaginaria, aliás, as florestas antropogênicas apresentam maior biodiversidade que as florestas não-pertubadas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 326).

38. "The formation of terra preta do índio in hearths and garbage pits over hundreds or thousands of years is clearly no result of "deliberate human action." The Araweté, Kuikuru, Mawé, Munduruku, Xikrin-Kayapó, and many other Indians prefer to plant nutrient-demanding crops in this most fertile cultural horizon (Balée 1989; Carneiro 1983, 67; Friel 1959, 1968; Smith 1980, 562)" (BALÉE, 2013, p. 80).

39. "Insofar as the average surface of Araweté swiddens covered by maize alone is about 82 percent, according to my measurements, it is likely that they exploited terra preta at previous settlement sites for many years prior to their contact with FUNAI; the same is also probably true of the Assurini. At the site where the Araweté last attacked the Assurini, which is now unoccupied, I measured terra preta to a depth of 55 cm. If 1 cm of terra preta represents ten years of human occupation (Smith 1980), then this site was occupied, perhaps intermittently, for 550 years" (BALÉE, 2013, p. 45-46).

sendo dividido entre os membros daquela comunidade, robustecendo a oferta de alimento e o mercado informal que por ali acampa, ao lado de freiteiros e comerciantes, que quase nada paga pelo produto, para depois revendê-lo no varejo como uma iguaria. Estavam ainda acampados, pescando tracajás para a *Bemp*, quando os primeiros frutos começaram a cair. Haviam queimado o capim dos quintais mais estendidos ou mesmo distantes, antes de para lá seguirem, facilitando assim sua colheita por aqueles que ficaram ou foram chegando, em especial, os convidados, que ali aguardavam o desenrolar da cerimônia, o segundo ato em movimento. Essa prática, porém, não se aplica às áreas contíguas ao círculo de Casas, pois são frequentemente limpas para que se reduza o risco de incêndio residencial, muito comum em tempos de estiagem, e também para evitar qualquer aproximação indesejada de animais e outros seres estranhos. As folhas secas são varridas e o capim arrancado constantemente, amontoando-os para incinerá-los logo em seguida. Depois de colhido, o fruto é levado ao fogo ainda in natura, onde permanece até estar completamente cozido, retirando-se a casca, logo após, e comendo-se da polpa com o devido cuidado. O ponto de maturação do pequi do cerrado já é um pouco mais tardio, ocorrendo a partir de outubro, com seu pico em novembro e dezembro. Seu manejo se assemelha ao do pequi domesticado e, novamente, "Burning is not random" (POSEY, 1985, p. 143), ocorrendo de forma minuciosa, compartimentada, elegendo, com antecedência, a área onde o fogo será aplicado, que em linhas gerais será a mais densa em termos de vegetação de risco e a mais farta quando se procura caçar. Como no caso do jabuti, também manejado de uma área para outra, obedecendo seu ciclo de vida, em sintonia com as cerimônias de nomeação e iniciação mëtyktire. Falando em vida, não se coloca fogo durante o desenvolvimento do fruto, servindo isto de parâmetro para toda essa "landscape engineering" (BALÉE, 2013, p.177). Posey (1985, p. 143) vai dizer que a queima praticada pelo Mëbêngôkre ocorre "antes" do nascimento da grande lua de agosto e "antes" que os brotos da árvore de "piquí" se desenvolvam, conforme o texto logo abaixo transcrito; mas, do modo que ali está, não é possível fechar o intervalo tão bem observado por ele, acreditando ser, por isso, um mero deslize de ordem gramatical, o que em nada ofusca seu brilho, bastando substituir o antes pelo depois: "Burning occurs before [after] the 'birth' of the August moon (muturwa katôô nu) and before the buds of the piquí tree (Caryocar villosum) are too developed. If burning occurs after this time, the highly prized fruit of the piquí (prĩ) will not be abundant."



Foto 86: Roça mētyktire, entorno (distante) da aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 87: Quintal mētyktire, entorno (médio) da aldeia Piraçú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 88: Quintal mētyktire, entorno (adjacente) da aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.



Foto 89: Quintal mētyktire, entorno (adjacente) da aldeia Piaracú, 2016.

Fonte: Arquivo pessoal.

Há muito tempo atrás, todos os homens foram caçar no mato. Eles mataram uma anta. Só que na hora de abrir a anta e limpar, Bepkororoti (um dos nossos) passou na frente de todos os *mêbêngête*, o que foi errado, pois ele tinha que ter deixado um dos mais velhos fazer isso. No nosso costume, o mais velho limpa a anta e fica com as tripas e o cupim. Seu irmão falou duro com ele: 'você tem que deixar um velho fazer isso, não pode, está errado!' Aí todo o pessoal da caçada olhou duro para ele e ele ficou muito bravo. Foi embora ainda sujo de sangue. Os companheiros nem ligaram e deixaram ele ir embora bravo. Ele decidiu se vingar, pois tinham falado duro com ele e ele não gostou. Quando ele chegou em casa, chamou sua mulher e seus filhos, raspou a cabeça de todos eles [tonsura] e pediu para que ela raspasse sua cabeça também. Depois ele disse para a mulher e seus filhos ficarem ali, que ele ia embora para o céu. Não queria mais saber dos homens e ia embora e foi. Ele foi correndo na mata e no caminho encontrou um pé de jenipapo [*Genipa americana*]. Ele não conhecia aquele fruto, então mastigou, mastigou e viu que a pele ia ficando preta, voltou para a casa e se pintou com ele. Bepkororoti se despediu da família mais uma vez e disse que ia embora e que não era para falar nada disso para ninguém. Foi embora, e no caminho encontrou uma árvore com madeira bem dura. Ele fez a primeira borduna com ela, pintou a madeira com o sangue que ainda estava nas mãos, limpou o suor que caía nos olhos e continuou subindo a montanha. Ele estava com muita raiva e, por isso, gritava igual trovão. O pessoal decidiu ir atrás dele para matar. Para disfarçar, imitavam barulho de porco, mas Bepkororoti percebeu a armadilha e apontava a borduna para eles. Já tinha morrido muita gente, mas não desistiam e falavam: 'vamos lá matar ele!' Bepkororoti estava cada vez mais bravo e apontou de novo a borduna, matando todos que estavam no pé da montanha. Ele foi subindo, subindo e gritando cada vez mais forte, até que se transformou em tempestade. Se alguém passa por uma de suas roças, ele vinga com o raio. Depois de um tempo, ele voltou e levou sua família junto com ele para morar lá no céu, e todos viraram chuva.

(Bedjaj Txucarramãe, 2016).

Diferente das demais narrativas até agora registradas, nesta Bepkororoti mostra seu lado mais descomedido, desvelando-se um pouco mais para melhor compreendê-lo. Afinal, como explicar uma história onde a dissonância parece ter vez sobre a harmonia, aniquilando todos os seus regentes adultos, e ainda ser contada pelos seus descendentes como sendo um ato de heroísmo e bravura? De acordo com descrição acima elencada, em nenhum momento ele "foi encarregado de limpar e cortar o animal" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 242); pelo contrário, "passou na frente de todos os *mëbêngête*, o que foi errado, pois ele tinha que ter deixado um dos mais velhos fazer isso." Tal atitude contou com a desaprovação imediata de todos que ali estavam, já que "todas (ou quase todas) as partes da anta são nekretx" (LEA, 2012, p. 346), e abri-la é uma prerrogativa exclusiva dos mais velhos.⁴⁰ Nesta versão aparentemente controversa, não há nenhuma espécie de "injustiça sofrida [?] pelo herói [?] ao fato de que antes (por negligência) ou depois (por indignação), ele se havia apresentado aos companheiros com as mãos sujas de sangue" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 243). Também não há trapaça, já que a advertência do irmão ocorreu logo na sequência do ato praticado por ele, não havendo, portanto, intervalo para que fosse "enganado" pelos demais, apressados "em repartir a carne entre eles, nada deixando para Bebgoróroti" (LUKESCH, 1976, p. 224). Nem tampouco injúria, pois em nenhum momento zombou-se do seu feito particularmente desastroso. Longe disso, o que aconteceu foi que "o pessoal da caçada olhou duro para ele e ele ficou muito bravo. Foi embora ainda sujo de sangue. Os companheiros nem ligaram e deixaram ele ir embora bravo." Retifica Bedjaj. "Falava com tanta insolência e teimosia que os índios não encontraram outra saída senão matá-lo" (BANNER, 1957, p. 47). Assim sendo, nota-se que o sentimento de fúria desprendido de Bepkororoti fora por demais descabido para a ocasião e não se justifica pelos termos acima rebatidos, restando a ele o mais puro egoísmo, que aqui se coloca em oposição ao coletivo, modo de vida peculiar deste povo. No mais, as versões caminham juntas em direção ao seu desfecho, tendo uma ou outra variação menos drástica do que estas, colocadas aqui em contraste.

Em analogia ao pensamento ocidental, Zeus aqui parece ter trocado de papel com o homem. Dessa vez, é ele quem comete *hybris*, enquanto este tenta, a duras penas, reorganizar o seu cosmos. Agente de sua própria história, o Mëtyktire preda o protagonismo dos deuses tidos como ocidentais para nele inserir o seu próprio ponto de vista, mostrando, assim, uma humanidade desatofiada e menos dependente dos seus demiurgos. De posse do fogo de cozinha, ele agora articula a estabilidade desse mundo concreto com os mundos de cima e de baixo, sem, para isso, implorar por ajuda ou se sujeitar a sacrifícios ilógicos. E foi justamente essa função mediadora que possibilitou a ele vingança à altura

40. "Prometeu não roubou apenas o fogo de Hefesto, roubou também, segundo Platão, as artes e técnicas de Atena, de forma que o homem corre o sério risco, um dia ou outro, de se achar igual aos deuses. E nesse caso a humanidade terá, sem sombra de dúvida, sua vez de pecar por *hybris*! É bem possível que já fosse o que estava em jogo, desde a planície de Meconé, no momento da divisão do boi sacrificado" (FERRY, 2009, p. 126).

das ofensivas praticadas por Bepkororoti, que desde sua ascensão o perseguiu na forma de tempestade avassaladora. Vendo-se desfavorecido naquele combate de proporção extraordinária, tratou de buscar um aliado compatível, usando para isso a engenhosidade (medi) única do *mry kaàk mari*. "Só os xamãs o enxergam, e é citado frequentemente como a causa de morte de alguém" (LEA, 2012, p. 230). Mensageiro dos melhores, enviou um recado ao *kaprem* do peixe-elétrico dizendo que o homem da chuva se dizia melhor do que ele e que o fulminaria com apenas um raio lançado do alto, em sua direção. Irado com aquele recado absolutamente atrevido, tratou de revidar a ofensa dizendo ao *wajangá* que o senhor dos raios não era páreo para ele, em nenhuma hipótese. Bepkororoti, então, munido de sua costureira raiva, descarregou uma bateria de raios na direção do córrego onde seu rival estava abrigado, nada fazendo. Fortalecido com aquela (des) carga extra de energia vinda do céu, lançou um contra-ataque decisivo, aniquilando seu opositor logo na primeira oportunidade.⁴¹ A intenção (ou intensão) do xamã era exterminar toda família, e para isso buscou um revide da parte da mulher da chuva intempestiva, que não se atreveu justamente por não acumular a mesma ira de seu incontido marido.⁴² De vez em quando, ela (e seus filhos) até que se dispõe a lançar seus estrondos em terras *mëtyktire*, mas logo se lembra da tragédia que acometeu o seu companheiro, extravasando sua raiva em torrões completamente desflorestados, de preferência aqueles soterrados de concreto ou envoltos em cercas de arame.⁴³ Coincidentemente ou não, esta narrativa faz lembrar o confronto estabelecido entre Zeus e Tífon, um monstro pavoroso com cem cabeças de serpentes, cujos olhos cospem fogo.

Além disso, conta com algo ainda mais aterrador, se possível, pois dessas cabeças saem sons incríveis. Ele pode imitar todas as linguagens, falar aos deuses com sons inteligíveis, mas também emitir o mugido do touro, o rugir do leão ou, pior ainda, pois o contraste é horrível, os adoráveis guinchos de filhotinhos de cachorro! O monstro, enfim, tem mil facetas — o que simbolicamente significa sua familiaridade com o caos — e, como Hesíodo indicou, se vencesse o combate contra Zeus, para o qual ele se prepara, e tomasse o poder sobre o mundo, tornando-se senhor dos mortais e dos Imortais, nada nunca mais se poderia fazer contra ele. Pode-se facilmente

41. "Os *Mëtyktire* dizem que um homem se transformou em relâmpago após uma disputa sobre carne de anta, acrescentando que foi morto depois pelo monstro aquático (*mry kaàk*, ver figura 44), e que seus descendentes (*kra*; filhos) continuam matando as pessoas com raios e relâmpago" (LEA, 2012, p. 333).

42. "Os mitos dos outros Jê não parecem reservar um lugar especial para a rede hidrográfica, mas, em compensação, distinguem duas águas celestes, a chuva de tempestade e a chuva leve, ligadas respectivamente ao 'pai' e a 'filha' da chuva" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 247). Não é o caso do *Mëtyktire*, pois no seu imaginário mulher-estrela não é "filha da chuva" (LUKESCH, 1975, p. 95), mas uma estrela (no caso, um planeta: Vênus) que desceu no início da estiagem para se casar com um *Mëbêngôkre*, constituir família e instituir a agricultura. É por isto que ela é vista, neste período, ao lado das *Pléiades*, um aglomerado estelar de espectro predominantemente azul, assim como o oceano, localizado próximo das *Híades*, um outro aglomerado aberto que literalmente significa água ou chuva. O nome "Pléiades" (do grego *pleiádos*, através do latim *pleiades*) pode ser derivado da palavra grega antiga para "navegar" ou de *pleios* ("cheio, muitos"). Entretanto, há outros autores que afirmam que o nome é derivado da mãe das sete filhas, *Pleione*, uma oceânide.

43. Incidência de queda de raios no campo preocupa produtores de São Paulo. Disponível em: <<http://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2014/03/incidencia-de-queda-de-raios-no-campo-preocupa-produtores-de-sp.html>>. Acesso em: 22 fev. 2016.

adivinhar a catástrofe que se esboça: com Tífon, as forças caóticas triunfariam sobre as do cosmos, a desordem sobre a ordem, a violência sobre a harmonia... (FERRY, 2009, p. 71).

Gaia gera Tífon para usá-lo contra Zeus porque o equilíbrio do cosmos não será perfeito enquanto a desordem e o caos não estiverem integrados à ordem estabelecida por ele. Não se trata de uma narrativa mitológica apenas de conquista do poder político, mas sim de cosmologia, já que Tífon também representa o tempo, as gerações, a história e a vida. É preciso, então, aliar cosmos e caos, "pois se manterem apenas as 'forças da ordem', o mundo inteiro fica paralisado e sem vida" (FERRY, 2009, p. 71).⁴⁴ "Essa afirmação cancela de modo explícito a oposição de noção encontrada por toda parte nas ciências humanas, entre 'estrutura' e 'história'" (SAHLINS, 2003, p. 8), sendo o Mētyktire prova inconteste de uma "lógica cultural autônoma", historicamente manifestada pela agência humana, livre de qualquer controle externo, ora imposto "pela expansão capitalista ocidental" ora por deuses e bestas-feras dominadores. Neste sentido, o Olimpo kayapó é acessório que não descarta o homem como ser pensante, mostrando-o ativo e, de certo modo, até centralizador. Zeus envia um mensageiro humano no lugar de Hermes (Cadmos, o rei de Tebas) para ludibriar Tífon, recuperando assim seus tendões e todo seu arsenal de guerra; já o Mētyktire ludibria os dois demiurgos de uma só vez, fulminando, ao final, aquele que sobrepusera violência à harmonia.⁴⁵ Parece haver aqui um outro entendimento para o termo cultura, usualmente aplicado para as abstrações de ordem simbólica que nos distancia da órbita engendradora pela natureza das coisas que se percebe através dos sentidos. Enquanto no mundo ocidental a agência é exclusividade de seres extravagantes, dotados de uma engenhosidade nada peculiar, capaz de submeter seres humanos à condição de inferioridade eterna, impregnando-os, inclusive, de uma natureza nada concreta, vinda do alto, que os faz cativos ao ponto de desconsiderar a natureza de baixo, o mundo habitado, tratando-o como uma espécie de "não-lugar";⁴⁶ no mundo mētyktire,

44. "Assim, ordem, desordem e organização co-produziram-se simultânea e reciprocamente. Sob o efeito dos encontros aleatórios, as imposições originais produziram ordem organizacional, as interações produziram inter-relações organizacionais. Mas também podemos dizer que, sob o efeito das imposições originais e das potencialidades organizacionais, os movimentos desordenados, desencadeando encontros aleatórios, produziram ordem e organização. Existe, portanto, de facto, um anel de co-produção mútua: ordem → desordem → interações → organização ←" (MORIN, 1977 [2008], p. 55).

45. "E com um sinal das suas terríveis sobranceiras, Tífon concorda; sacode o cacheado da sua cabeleira de víboras e elas cospem veneno, fazendo-o cair como chuva sobre as montanhas. Ele corre até o seu antro, busca os nervos que tinham ficado no chão durante o combate travado contra Zeus e os entrega ao astucioso Cadmos, como presente de hospitalidade. O falso pastor agradece a divina oferta. Tateia com todo cuidado os nervos e, a pretexto de usá-los mais tarde como cordas para a sua lira, esconde no buraco de uma rocha o material a ser guardado para Zeus, o matador do Gigante. Depois, com um tom moderado, de lábios fechados, apoiando nos tubos que formam a sua flauta, põe em surdina as suas vozes, tornando a música ainda mais suave. E Tífão ouve com todas as suas inúmeras orelhas. Ouve a harmonia sem compreendê-la. O Gigante está sob encanto: o falso pastor o enfeitiça com a siringe. Ela aparentemente fala da fuga dos deuses, mas é a futura vitória de Zeus, bem próxima, que se celebra. A Tífon, sentado a seu lado, Cadmos canta a morte de Tífon" (FERRY, 2009, p. 77).

46. "Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não-lugar. A hipótese aqui defendida é a de que a supermodernidade é produtora de não-lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares antropológicos e que,

a agência é prerrogativa humana, não havendo, portanto, nenhum tipo de interferência alienígena (considerando que o seu panteão é ou foi, de alguma forma, mēbêngôkre, tendo a terra como seu lugar primordial) ou "máquina impessoal" capaz de desterrá-lo do mundo concreto, de onde rege o cosmos com sua batuta inflamada, afastando-se da natureza (terrestre e celeste) e de toda animalidade nela contida. Se na lógica deste povo a cultura molda a natureza, no pensamento ocidental ocorre exatamente o inverso, dando a primeira regência ao desconhecido que se esconde nas coxias do cosmos, por detrás de espessas cortinas, manipulando seus assombrosos fantoches para o ditame de regras emanadas diretamente do céu... Isto posto, nota-se que o conceito de cultura, usualmente conhecido como "sistema simbólico" e "uma criação acumulativa da mente humana" (LÉVI-STRAUSS apud LARAIA, 2009, p. 61), só se aplica, quem diria, ao nativo, chamado por muitos de inculto, selvagem e outros tantos predicados do gênero. Ao ocidental, resta, então, uma estrutura (in) apropriada, estática e incontestável, hierarquizada de cima para baixo e carente de ordenamento histórico justamente por não ter o protagonismo humano, relegado, desde sua concepção, à finitude do indivíduo recitado por Hesíodo.

A posse do fogo (na verdade, uma centelha dele) não lhe deu a autonomia que julga ter com o uso da técnica e do método. Não obstante, ela inaugura uma história sempre fúgida, típica daquele que rouba e bate em retirada, e que depois cria seus próprios mitos para valer-se deles em sua continuada carreira, sem jamais olhar para trás, até um dia ser pego por outros pontos de vista; porém, tudo isto, é só um desdobramento da estrutura já pensada em oculto, onde um semideus (no caso, Prometeu) é o agente principal e causador inconsequente de "todos os males possíveis e imaginários para punir os homens" (FERRY, 2009, p. 122). Sendo assim, fica fácil compreender porque, neste caso, a história moderna não retroage sobre estrutura de controle, achando ser ela o seu oposto, fazendo-nos procurar ontologias onde o ser não se revela em essência, sendo ele um metadiscurso.

contrariamente à modernidade baudelairiana, não integram os lugares antigos: estes, repertoriados, classificados e promovidos a 'lugares de memória', ocupam aí um lugar circunscrito e específico. Um mundo onde se nasce numa clínica e se morre num hospital, onde se multiplicam, em modalidades luxuosas ou desumanas, os pontos de trânsito e as ocupações provisórias (as cadeias de hotéis e os terrenos invadidos, os clubes de férias, os acampamentos de refugiados, as favelas destinadas aos desempregados ou à perenidade que apodrece), onde se desenvolve uma rede cerrada de meios de transporte que são também espaços habitados, onde o freqüentador das grandes superfícies, das máquinas automáticas e dos cartões de crédito renovado com os gestos do comércio 'em surdina', um mundo assim prometido à individualidade solitária, à passagem, ao provisório e ao efêmero, propõe ao antropólogo, como aos outros, um objeto novo cujas dimensões inéditas convém calcular antes de se perguntar a que olhar ele está sujeito. Acrescentemos que existe evidentemente o não-lugar como o lugar: ele nunca existe sob uma forma pura; lugares se recompõem nele; relações se reconstituem nele; as 'astúcias milenares' da 'invenção do cotidiano' e das 'artes de fazer', das quais Michel de Certeau propôs análises tão sutis, podem abrir nele um caminho para si e aí desenvolver suas estratégias. O lugar e o não-lugar são, antes, polaridades fúgidas: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação. Os não-lugares, contudo, são a medida da época; medida quantificável e que se poderia tomar somando, mediante algumas conversões entre superfície, volume e distância, as vias aéreas, ferroviárias, rodoviárias e os domicílios móveis considerados 'meios de transporte' (aviões, trens, ônibus), os aeroportos, as estações e as estações aeroespaciais, as grandes cadeias de hotéis, os parques de lazer, e as grandes superfícies da distribuição, a meada complexa, enfim, redes a cabo ou sem fio, que mobilizam o espaço extraterrestre para uma comunicação tão estranha que muitas vezes só põe o indivíduo em contato com uma outra imagem de si mesmo" (AUGÉ, 1994, p. 73-74).

O tempo aqui é linear e tende ao infinito (?), diferente daquele concebido pelo mētyktire, mais efêmero, que se esvai assim como a vida, obedecendo seu ciclo natural. Embora, isto não exclua a possibilidade dele se curvar, mais cedo ou mais tarde, em espiral, motivado por algum tipo de caos em ascensão, provocado, quem sabe, por operadores cósmicos ou pela própria humanidade desgarrada. Talvez seja isto que esteja em jogo neste momento em que os Humanos intensificam sua agressão à ordem estabelecida das coisas, ultrajando Terra e Céu.⁴⁷ Talvez seja este o começo do fim decretado por Zeus desde que fora subestimado pelo in (ter) ventor do homem, que mesmo sabendo do fatídico destino reservado à sua criatura, não tratou de (re) inventá-la até o momento, preferindo vê-la à deriva. Mas, por que ela mesma não se (re) inventa, já que herdara também o pensar "de antemão", procurando "sempre, mais ou menos, antecipar o futuro" (FERRY, 2009, p. 26)? Com efeito, ela pensa nisso e, sabendo que a vida é curta e o tempo contado, não pode deixar de se perguntar o que fazer. Então, não seria melhor sintonizar-se à harmonia estabelecida pelo Cosmos, deixando de lado a triste sina do rei Midas, e regatar o verdadeiro sentido outrora atribuído ao termo tecnologia?⁴⁸

O que a mitologia grega aqui põe em cena, com uma clarividência e profundidade impressionantes, é a definição totalmente moderna de uma espécie humana cuja liberdade e criatividade são fundamentalmente antinaturais e anticósmicas. O homem prometeico é o homem da técnica, capaz de criar, inventar de maneira incessante, fabricar máquinas e artifícios capazes de um dia se libertarem de todas as leis do cosmos. É isso, muito exatamente, que Prometeu lhe dá, roubando o 'gênio das artes', ou seja, a faculdade de utilizar e até inventar todo tipo de técnica. Agricultura, aritmética, linguagem, astronomia: tudo isso serve ao homem para escapar de sua condição, se erguer com arrogância acima dos seres da natureza e, desse modo, perturbar a ordem cósmica ainda recente, que Zeus com tanta dificuldade conseguira construir! Resumindo, ao contrário das outras espécies vivas - aquelas das quais Epimeteu perfeitamente organizou a vida, de maneira a formar um sistema equilibrado e imutável, em tudo oposto ao que a humanidade formaria assim que estivesse capacitada às artes e às ciências —, a espécie humana é a única entre as mortais capaz de *hybris*, a única podendo, ao mesmo tempo, desafiar os deuses e perturbar e até mesmo destruir a natureza. E é isso, certamente, que Zeus não pode ver com bons olhos, ou o vê inclusive com um olho muito mau, se considerarmos as

47. "A modernidade é muitas vezes definida através do humanismo, seja para saudar o nascimento do homem, seja para anunciar sua morte. Mas o próprio hábito é moderno, uma vez que este continua sendo assimétrico. Esquece o nascimento conjunto da 'não-humanidade' das coisas, dos objetos ou das bestas, e o nascimento, tão estranho quanto o primeiro, de um Deus suprimido, fora do jogo. A modernidade decorre da criação conjunta dos três, e depois da recuperação deste nascimento conjunto e do tratamento separado das três comunidades enquanto que, embaixo, os híbridos continuavam a multiplicar-se como uma consequência direta deste tratamento em separado. É esta dupla separação que precisamos reconstituir, entre o que está acima e o que está abaixo, de um lado, entre os humanos e os não-humanos, de outro" (LATOURET, 1994, p. 19).

48. "Que conclusões se deduzem dessas considerações históricas da filosofia grega antiga? À guisa de provocação, direi que a filosofia da tecnologia começa com os gregos e é, na verdade, o fundamento de toda a filosofia ocidental. Afinal de contas, os gregos interpretam o ser como tal por meio do conceito de fabricação técnica. Isso é irônico. A tecnologia tem um baixo status na alta cultura das sociedades modernas, mas estava, de fato, já na origem dessa cultura e, a se crer nos gregos, contém a chave da compreensão do ser como um todo" (FEENGERG, 2010, p. 55).

punições infligidas a Prometeu [já liberto por Hércules] e aos humanos [ainda em vigor] (FERRY, 2009, p. 129).

E quanto a Prometeu? Melhor deixá-lo sob os auspícios de Zeus ou do *mry kaàk mētyktire*, enquanto (re) inaugura-se uma nova etapa do pensamento ocidental, alicerçado, dessa vez, num sistema simbólico-científico-acumulativo, narrado por aedos contemporâneos de (s) colonizados e praticado por sujeitos históricos mais compromissados com o planeta. A quebra de um paradigma desta envergadura evitar-se-ia tragédias como a de Roraima, descrita no início deste trabalho, onde ciência e política mostraram-se cúmplices na desconstrução social da natureza, retroagindo, única e exclusivamente, ao simbólico fomentado pelo capital sem fronteiras, que elegeu, para isso, um fenômeno climático (El Niño) como culpado, desviando-se, mais uma vez, da concretude de suas ações, materializada pelo boneco prometeico. Se não fosse pelo movimento elaborado a partir de um outro ponto de vista, que acabou interpondo um terceiro termo entre a estrutura e o evento culturalmente praticados dentro de um contexto histórico específico, talvez as consequências teriam sido ainda piores... Ambientado à "função mediadora do cozimento simbólico" (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 381), Megaron assistia ao noticiário televisivo quando teve conhecimento daquele episódio. De início, lembrou dos alertas de fogo emitidos pelo *wajangá apinayé*, mas a mesma matéria que denunciava o fogo descomedido também trazia em sua pauta uma aparente sensação de segurança, salubridade e tranquilidade públicas, balbuciadas ora por políticos assentados em cargos estratégicos (em especial, aqueles que lotam o ministério "do meio ambiente", cuja singularidade esquizofrênica encontra-se presente até no nome da instituição), ora por militares nutridos do mais puro pensamento medieval, enxergando lobos e dragões em pele de índio, enquanto colonos piromaniacos, sustentados por uma nova onda de exploração mercantil, saíam impunes mais uma vez...

Os dias foram passando e já não era mais possível acobertar toda aquela situação e nem a gravidade nela contida. Aos poucos, o incêndio foi se alastrando e a notícia se espalhando com a ajuda da imprensa internacional, fugindo, os dois, da censura interna. Logo concluiu-se que o Brasil, detentor da maior porção de floresta tropical do mundo, não estava preparado para um incêndio de grandes proporções. "O correspondente da revista 'Time' e do jornal 'The New York Times' afirma que o principal interesse dos veículos de comunicação é 'a Amazônia em chamas'. O comandante militar da Amazônia, general Luiz Gonzaga Lessa, declara-se 'preocupado com as possíveis repercussões internacionais'" (SENADO FEDERAL, 1998, p. 07). Foi a gota d'água para que aquela liderança kayapó, preocupada com o futuro da floresta amazônica e, conseqüentemente, com o do seu povo, comesse a agir com base em "um código de símbolos partilhados pelos membros [de sua] cultura" (LARAIA, 2009, p. 63). Fazendo uso de um radiocomunicador instalado na coordenadoria regional da FUNAI, em Colíder, tratou de entrar em contato com Manti-i e

Kukryt, dois xamãs com habilidades específicas que habitavam as aldeias Kapoto e Mëtyktire, respectivamente, explicando-lhes o que se sucedia mais ao norte. "O especialista na chuva (na mari) sabe trazer chuva, fazer parar de chover e matar o inimigo com um raio" (LEA, 2012, p. 230), e, por isso, decidiram, sem perda de tempo, enfrentar aquela calamidade. Depois de quase uma semana aguardando os trâmites para a liberação de uma das aeronaves administradas pela presidência daquela fundação, em Brasília, conseguiram, enfim, ser trasladados até Boa Vista, capital de Roraima. A recepção pelo comando da operação, como era de se esperar, não foi das melhores. Segundo Megaron, queriam que fossem "fazer o trabalho na aldeia yanomami", dando a entender que ali onde estavam não era lugar de índio. Os três xamãs resistiram bravamente à imposição intermediada, inclusive, pelo órgão indigenista local, que descaradamente aproveitava o imbróglio para anular o protagonismo levado a cabo por uma etnia vinda de fora, dizendo que não queriam perder mais tempo com viagens e esperas demoradas, e com a chuva que estava prestes a chegar, certamente não haveria teto para um voo seguro, no dia seguinte. Convictos da sua valorosa missão, hospedaram-se em um hotel da cidade, saindo rapidamente daquele círculo vicioso que buscava cercá-los com a ajuda, pasme, de algumas lideranças indígenas adeptas do discurso inflamado, pautado no mais puro assistencialismo cristão e na teoria até agora inaplicada (e olha que não tem faltado oportunidade; vide nota), do que numa ação mais contundente e efetiva, uma agência indígena propriamente dita, preferindo vitimizar-se a estender seu apoio sociocultural.⁴⁹

Lideranças indígenas de Roraima criticaram ontem a Funai (Fundação Nacional do Índio) por se valer de supostos poderes sobrenaturais de dois pajés e duas crianças da etnia caiapó para fazer chover na região. A equipe para celebrar o 'ritual da chuva', liderada pelo cacique Mengaron, estava sendo aguardada ontem em Boa Vista por funcionários da Funai. Hoje ou amanhã, a equipe será transportada de avião à reserva ianomâmi. 'Não faz sentido gastar dinheiro público com algo um tanto absurdo, quando a estiagem e o fogo estão deixando os índios sem ter o que comer', disse Adalberto Silva, 39, vice-presidente do CIR (Conselho Indígena de Roraima). Silva diz que teria sido melhor se a Funai tivesse comprado comida ou remédio com a verba que será gasta com a equipe do 'ritual da chuva'. 'O Mengaron é um funcionário da Funai e certamente os outros também são e moram em Brasília', disse o diretor do CIR. A decisão da Funai deixou perplexos os ianomâmis, que têm seus próprios xaboris (pajés). 'Nós não vamos entender xabori caiapó, porque caiapó é uma nação diferente', disse João Davi, 36, líder da aldeia Papiú Novo (a 285 km de Boa Vista). 'Não entendemos por que vão trazer crianças.' Davi, que está sendo iniciado como pajé, disse que sua etnia faz rituais durante os quais recorre aos 'espíritos da natureza' para fazer chover. 'A Funai quer aparecer à custa de nosso sofrimento. A gente nem sabia que iam fazer isso.' 'Ainda pedimos aos espíritos para mandar chuva. A Funai podia reunir os xaboris ianomâmis num mesmo lugar, e não trazer de uma nação diferente', disse (FOLHA DE SÃO PAULO, 30 mar. 1998).

49. Incêndio em Roraima pode superar 1998. Floresta ressecada pelo fogo no passado se torna mais suscetível à queima. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe2003200301.htm>>. Acesso em: 01 fev. 2017.

Naquela mesma noite, "os pajés dirigiram-se à beira do rio Curupira, que banha Boa Vista, e fizeram um ritual de chuva. Retornaram ao hotel, afirmando que no dia seguinte choveria 'muito'. De madrugada choveu muito, apagando 95% dos focos de incêndio" (SENADO FEDERAL, 1998, p. 11). O festejado ritual parece ter recuperado e atualizado o evento já descrito entre Bepkororoti e *mry kaàk* que, intermediado por um xamã especialista, acaba com os excessos praticados por aquele indígena nada camarada. O descompasso provocado pelo fogo de cozinha, dado indevidamente ao colono emancipado por Prometeu, que deveria, pelo menos, estar mediatizando seu uso em prol da harmonia deixada de lado, numa tentativa de convencer a Zeus da sua necessidade imperiosa, voltando à "boa vida" que tinha antes da repartição do boi sacrificado, levou aqueles dois mensageiros kayapó a invocar um novo confronto, só que dessa vez longe do seu território (mas também por ele), fazendo da Amazônia um todo complexo. As minúcias desse desconhecido embate, onde a tempestade se torna protagonista e garante, mesmo que minimamente, uma diacronia interna para a estrutura aqui apresentada, Kukryt e Manti-i levaram consigo, lamentavelmente. Tudo que se sabe, segundo Megaron, é que eles "falaram com *mry kaàk* e a mulher de Bepkororoti". Esta, os atendeu prontamente, mandando chuva na medida exata, capaz de extinguir, de uma só vez, todo aquele vulcão infernal; aquele, certamente está vivo, habitando as águas de baixo, pois "se ele morrer o rio também morre". Resta saber, agora, se brotará ou não, em chão mētyktire, um novo especialista capaz de velar pela organização do seu próprio cosmos - e pelo jeito, do nosso.

CONCLUSÃO

Não é por acaso também – embora que eu saiba ele [Lévi-Strauss] não tenha falado sobre isso, mas não deixa de ser curioso –, que o 'mito único', o mito arquetípico de origem do fogo, que é o eixo central das Mitológicas, seja uma versão, no final das contas, do mito grego de Prometeu. O mito do desaninhador de pássaros, isto é, o mito de origem do fogo civilizador, traz um herói que sobe a um outro nível cósmico (pode ser só o alto de uma árvore, pode ser o mundo celeste), pega o fogo do céu, e termina preso entre o céu e a terra, até que eventualmente desce com o fogo.

(Viveiros de Castro, 2011).

Megaron já não é mais wajangá desde que balançou o galho de um limoeiro, em 2010, fazendo cair alguns de seus frutos sobre suas costas. Pelo menos é o que ele pensa, já que algumas de suas (pre) visões continuam tomando forma e incendiando o mundo sublunar indígena. Uma delas, já apresentada no início deste estudo como sendo apenas uma preocupação de momento, onde, mais uma vez, partidos políticos tentavam lotear o órgão federal indigenista, mediante uma fragmentada resistência, na verdade esconde uma outra dimensão que só veio à tona depois que fechei o meu último capítulo, quando me permiti uma ligeira visita às páginas eletrônicas. Ao acessar este subterrâneo platônico, deparei-me com as nomeações, recentemente publicadas, de um pastor evangélico-especialista-em- saúde-indígena e um general-de-brigada-declaradamente-não-índio, apesar de ter- se feito assim, para os respectivos cargos de presidente e diretor de promoção ao desenvolvimento sustentável da FUNAI (entenda-se, a partir de agora: promoção da ordem e do progresso). Imediatamente, me veio à memória uns dos fechos daquela primeira conversa que tivemos durante o nosso reencontro em Colíder, ainda no mês de julho: "Esse pessoal não vai desistir até conseguir o que quer." Referindo-se ele a dobradinha igreja e caserna praticada, através de sucessivos eventos, desde a chegada das primeiras caravelas de exploração, fato este já bastante comentado por aqui. Disso tudo, o que mais lhe entristecia era os conchavos políticos noticiados na imprensa entre supostos representantes de determinadas etnias, visivelmente colonizados pelo imaginário ocidental, e ruralistas travestidos ora de pastores ora de políticos ora dos dois. Ao ver a tão sonhada união dos povos ameríndios mais uma vez se desfalecer por conta de meras vaidades individuais, sem ao menos um encontro específico para discutir o assunto em voga, decidi endossar, a pedido, ao lado de outras lideranças mëtyktire, o nome de um dos filhos de Orlando Villas Bôas para a presidência daquela esfacelada instituição, alguém, que dentro da lógica kayapó, para não dizer do concreto, é broto de pessoas que souberam, de alguma forma, escutar a diversidade xinguana e se colocar à sua disposição; alguém, que também carrega como nekretx a história deixada por outro grande personagem, ao qual aprendeu a chamar de tio quando ainda era menino, cuja vida dedicou inteiramente à causa indígena, levando uma medicina menos intrusiva e emergencialmente necessária; alguém que, por bricolagem, acabou herdando riquezas intangíveis de pessoas solidariamente partíveis, amigas de uma vida inteira, diga-se de passagem. Mas prevaleceu sua previsão inicial e, neste momento, ecoa um silêncio quase que absoluto dentro dos movimentos sociais, se não fosse, dia desses, o grito oportunizado por uma escola de samba, trazendo em destaque o protagonismo praticado no Xingu...

O arranjo no qual se assenta esta modesta pesquisa, sugere um olhar mais jê (o) gráfico e mais jê (o) lógico (e menos mesopotâmico) sobre o modo de ser mëbêngôkre, construído, a partir do ponto de vista mëtyktire, à medida em que se buscou compreender o fogo enquanto fenômeno pragmático/simbólico. O que era para ser, de início, uma simples

constatação da agência guerreira pela manutenção do território demarcado/ameaçado, reconvertida, em tempos de paz, para a luta contra o fogo descomedido, acabou tomando uma dimensão não esperada, mostrando ser algo bem mais complexo que a propalada resistência de costume, levando-me a uma bifurcação de natureza ontológica, onde fenômeno e essência se encontram (e se fundem) para o cozimento do ser. Ao buscar responder o problema aqui levantado, percebi, que mais do que uma ferramenta com a capacidade de cozer alimentos e (re) florestar espaços naturalmente formados, o fogo também esculpe as atitudes compartilhadas por este povo, fazendo do sol seu arquétipo ideal. Vimos que depois da criação do tempo e do espaço, gerados por este astro para resguardar a terra do fogo destruidor e dos excessos praticados pelo seu algoz selênico, o Mëbêngôkre, saudoso de sua terra natal, busca habitar o "buraco" formado abaixo da abóbada celeste, porém, a procura pelo território de origem, tensionada, desde sua chegada, pela fricção interétnica e a cisão interna corporis, o faz dispersar pelo planalto central, depois de habitar o litoral. Surge, desta feita, o mëtyktire trazendo, em seu aglomerado simbólico, um jaguar e uma estrela dadivosos, cujos bens a ele transmitidos, incluindo o fogo de cozinha, tornam-se vitais para sua sobrevivência, redimensionando a cultura e a vida em sociedade, aqui observadas através de seus sujeitos históricos. Em uma última narrativa, também vivenciada na prática, ele aproveita para (re) organizar o cosmos à sua maneira, atribuindo ao demiurgo tempestuoso e descomedido um destino bastante trágico e original, ao fulminá-lo com o (contra) fogo lançado por seu opositor terreno, vindo este também do mundo das águas. Do exposto, parece que tudo se encaminha para uma interpretação mais verticalizada do termo "mëbêngôkre", sendo este o telúrico que se encontra no buraco deixado pelas águas de baixo e de cima, de onde maneja o fogo com a destreza de um solariano. Todavia, neste momento, algo de muito sombrio paira ao redor de suas terras, deixando-o desassossegado. Entre nuvens de veneno e cortinas espessas de fumaça, um monstro vai tomando a forma de uma quimera amazônida em pele de agricultor e pecuarista, devorando tudo o que encontra pela frente sob o pretexto de estar construindo o "celeiro do mundo". Na verdade, esta exterioridade esconde ainda uma outra sobreposição interposta entre os dois extremos, aqui relacionados: a do explorador mercantilista, sedento por vantagens financeiras levadas à cabo através da técnica prometeica sempre em fuga, carente de retorno à ordem reflexiva das coisas.¹ De posse do estereótipo convencional

1. "Moyers: Você não é contra a tecnologia, é? Campbell: De modo algum. Quando Dédalo, que pode ser visto como o patrono dos técnicos de grande parte da Grécia antiga, colocou em seu filho, Ícaro, as asas que ele tinha feito, de modo que este pudesse voar e escapar do labirinto de Creta que o próprio Dédalo tinha inventado, ele disse: 'Voe moderadamente. Não voe muito alto, senão o sol derreterá a cera das suas asas e você cairá. Não voe muito baixo, senão as ondas do mar o apanharão'. O próprio Dédalo voou moderadamente, mas viu o filho, em êxtase, voando muito alto. A cera derreteu e o rapaz caiu no mar. Por alguma razão, fala-se mais de Ícaro que de Dédalo, como se as asas, em si, fossem responsáveis pela queda do jovem astronauta. Mas nada se diz contra a indústria e a ciência. O pobre Ícaro despencou nas águas; mas, Dédalo, que voou moderadamente, conseguiu atingir a outra margem (...). Moyers: Um dos pontos intrigantes do seu pensamento é que você não vê conflito entre ciência e mitologia. Campbell: Não, não há conflito. Ciência é abrir caminho, agora, na direção das dimensões do mistério. Assim ela se aproxima da esfera de que fala o mito. Chega ao limiar" (CAMPBELL, 1990, p. 140).

ao pequeno produtor rural, este camaleão capitalista vai ressignificando a lida no campo dentro de uma relação cada vez mais desumana, forjada a ferro e fogo, onde a máquina escraviza a terra, depois de expulsar o homem de cima dela. A ciência, por ele financiada, tenta justificar todo esse estrago reduzindo a complexidade orgânica de sua festejada humanidade à necessidade pro (me) teica de se aproximar do néctar e da ambrosia, os alimentos divinos reservados exclusivamente aos imortais, numa lógica funcionalista capaz de enojar o mais cético de seus defensores. Diante dessa afronta, o Mětyktire tem se mantido vigilante, defendendo-se, como pode, das chamas alimentadas pela savanização da floresta e pelo capim sazonalmente ressequido. Mas o que fazer com a chuva de veneno, vinda do alto, que se espalha sorratamente território adentro? Talvez ele já esteja pensando nisto e, quem sabe, a tarefa logo será delegada ao próximo especialista, que a exemplo de Belerofonte, poderá combatê-la de cima para baixo ou, então, de baixo para cima, repetindo o feito do peixe-elétrico gigante. Com a resposta, aquele que por toda sua história tem se mostrado protagonista de um mundo idealmente possível, cujas semelhanças levou-me, algumas vezes, a compará-lo com um outro bastante estático, tido por muitos como o berço esplêndido do pensamento ocidental moderno, paradigma entre o conceito e o abstrato, o literal e a figura de linguagem, a luz e as trevas, para justamente mostrar, ao final deste trabalho, a existência de um outro caminho também iluminado pelo mesmo fogo, com a sutil diferença de não trazer em seu traçado original uma via de mão única e nem ser instituído pela força, mas pelo convencimento... Parafrazeando Coelho de Souza (2002, p. 637), nota-se que o Mětyktire está virando "Outro" o tempo todo para ser cada vez mais ele mesmo, através de uma contínua diferenciação.

Brasília – DF, 10 de março de 2016.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

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

BALÉE, W. L. **People of the fallow**: a historical ecology of foraging in lowland South America. Em K. H. REDFORD e C. J. PADOCH (Eds.), *Conservation of neotropical forests* (p. 35-57). Nova York: Columbia University Press, 1992.

_____. **Cultural forests of the Amazon**: a historical ecology of people and their landscape. Tuscaloosa: Alabama Press, 2013.

BANNER, H. **A casa dos homens gorotire**. Revista do Museu Paulista, V. 6, 1952.

_____. **Mitos dos índios Kayapó**. Em: SCHADEN, Egon (Org.), *Homem, cultura e sociedade no Brasil*, p. 90-132, 1972.

_____. **O índio Kayapó em seu acampamento**. Boletim do MPEG: Série Antropologia, n.13, 1961.

BRASIL. **Constituição. Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 1.775, de 2 de julho de 1856**. Regulamenta a extinção de incêndios. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1775-2-julho-1856-571280-publicacaooriginal-94371-pe.html>>. Acesso em: 15 nov. 2016

BRASIL. **Decreto Federal nº 2.661, de 08 de julho de 1998**. Regulamenta o parágrafo único do art. 27 da Lei nº 4.771, de 15 de setembro de 1965. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d2661.htm>. Acesso em: 16 ago. 2016.

BRASIL. **Decreto-lei nº 2.848, de 07 de setembro de 1940**. Código penal. Disponível em:<<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 12 ago. 2016.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do índio. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm>. Acesso em: 05 set. 2016.

BRASIL. **Lei nº 7.565, de 19 de dezembro de 1986**. Código Brasileiro de Aeronáutica. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7565.htm>. Acesso em: 29 set. 2016.

BRASIL. **Lei no 9.605, de 12 de fevereiro de 1998**. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9605.htm>. Acesso em: 15 ago. 2016.

BRASIL. **Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012.** Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa; altera as Leis nos 6.938, de 31 de agosto de 1981, 9.393, de 19 de dezembro de 1996, e 11.428, de 22 de dezembro de 2006; revoga as Leis nos 4.771, de 15 de setembro de 1965, e 7.754, de 14 de abril de 1989, e a Medida Provisória no 2.166-67, de 24 de agosto de 2001. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12651.htm>. Acesso em: 01 jul. 2016.

BRASIL. **Relatório Final.** Comissão Especial do Senado destinada a acompanhar as providências e investigações dos fatos, as circunstâncias e as causas que provocaram o incêndio que assolou o Estado de Roraima. Disponível em: <<http://www.senado.leg.br/atividade/rotinas/materia/getPDF.asp?t=56460&tp=1>>. Acesso em: 19 nov. 201

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito:** Joseph Campbell com Bill Moyers. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CHUVA Sagrada. **Revista Veja.** São Paulo, 1541, 31, Abril, 1998.

COELHO DE SOUZA, M. S. **O Traço e o Círculo:** o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional, 2002.

COULANGE, F. **A cidade antiga:** estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. São Paulo: Hemus, 1975.

CUNHA, M. C. **Lógica do mito e da ação:** o movimento messiânico canela de 1963. Em: CUNHA, Manuela Carneiro da, Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

DESCOLA, P. **A selvageria culta.** Em: NOVAES, A. (Org.), A outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FERRY, Luc. **A sabedoria dos mitos gregos:** aprender a viver II. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

FRANCO, E. **Morte no ar.** Revista Planeta, 514 (42), Outubro 2015.

FRAZER, J. **O ramo de ouro.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GEERTZ, C. **The social history of an Indonesian town.** Cambridge: MIT Press, 1961.

_____. **O saber local:** novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GORDON, C. **Economia selvagem:** ritual e mercadorias entre os índios Xicrín- Mebêngôkre. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da UNESP, ISA e NUTI, 2006.

HEMMING, J. **Ouro vermelho:** a conquista dos índios brasileiros. São Paulo: EDUSP, 2007.

HIRSCH, E. **Landscape:** between place and space. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Indicadores de Desenvolvimento Sustentável. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INGOLD, Tim. **Humanidade e animalidade.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 28, p. 1-15, junho de 1995.

INSTITUTO do Homem e Meio Ambiente da Amazônia. **Áreas Protegidas na Amazônia Brasileira: avanços e desafios.** Disponível em: <<http://amazon.org.br/areas-protegidas-naamazonia-brasileira-avancos-e- desafios-2/>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

INSTITUTO Nacional de Pesquisas Espaciais. **Portal de monitoramento de queimadas e incêndios.** Disponível em <<http://www.inpe.br/queimadas>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

INSTITUTO Socioambiental. **Índigenas protestam exigindo o fim do incêndio gigante na TI Araribóia.** Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-protestam-exigindo-fim-do-incendio-gigante-na-terra-indigena-arariboia-ma>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

KNAPP, Blaise. **Précis de droit administratif.** Editions Helbing & Lichtenhanh, Bâle et Francfort-sur-le-Main, Suíça, 1980.

LACEY, H. **Valores e atividade científica.** São Paulo: Ed. Discurso, 1998.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** 24 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

LATOCHE, Serge. **A ocidentalização do mundo.** Petrópolis: Vozes, 1994.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno.** Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 57 n. 1, 2014.

LAZZARINI, Álvaro. **A segurança pública e o aperfeiçoamento da polícia no Brasil.** R. Dir. Adm., Rio de Janeiro, n. 184, p.25-85, abr./jun. 1991.

LEA, Vanessa. **Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbêngôkre.** Revista Estudos Feministas, 7, 176-194, 1999.

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

LEFF, E. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder.** Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Epistemologia ambiental.** São Paulo: Cortez, 2013.

LEONEL, Mauro. **O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura.** Estud. av. [online]. 2000, vol.14, n.40, pp.231-250. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-4014200000300019>. Acesso em: 22 nov. 2016.

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

_____. **O cru e o cozido (Mitológicas I)**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

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

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia (2 ed.). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MATO GROSSO (Estado). **Decreto 1.223, de 14 de março de 2008**. Autoriza a criação de brigadas de incêndio em Terras Indígenas, mediante solicitação expressa de lideranças indígenas e parecer da FUNAI. Disponível em: <<https://www.iomat.mt.gov.br/portal/visualizacoes/pdf/1687#/p:1/e:1687?find=decr+eto+1223>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

MELATTI, Julio Cezar. **Curt Nimuendaju e os Jê**. Série Antropologia, Brasília, v. 49, p. 1-25, 1985.

MÉTRAUX, A. **Mythes et Contes des Indiens Cayapo (Groupe Kubenfranken)**. Revista do Museu Paulista, n.2, 1960.

MISTRY, J.; BIZERRIL, M. X. A. **Por que é importante entender as inter-relações entre pessoas, fogo e áreas protegidas?** Biodiversidade Brasileira, v. 1, p. 40- 49, 2011.

MORIN, E. **Saberes globais e saberes locais**. Coleção Ideias Sustentáveis. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

_____. **O método 1**: a natureza da natureza. Porto Alegre: Sulina, 2008.

_____. **O método 2**: a vida da vida. Porto Alegre: Sulina, 2011.

NEDER, Ricardo T. (Org). **A teoria crítica de Andrew Feenberg**: racionalização democrática, poder e tecnologia. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina / CDS / UnB / Capes, 2010.

NOGUEIRA, M. C. R. **Gerais a dentro e a fora**: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília, PPGAS-UnB, 2002.

POSEY, D. A. **Indigenous management of tropical forest ecosystems**: the case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. Em M. R. Dove e C. Carpenter (Eds.), *Environmental anthropology: a historical reader*. Malden, MA: Blackwell Pub, 2008.

ROBERT, P., LÓPEZ GARCÉS, C., LAQUES, A., COELHO-FERREIRA, M. **A beleza das roças**: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 7 (2), 339-369, 2012.

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

_____. **Como pensam os nativos.** São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. **Ilhas de história.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. **Cultura na prática.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

SEEGER, A., DAMATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas.** Boletim do Museu Nacional, Antropologia n. 32, 1979.

TURNER, Terence. **Da cosmologia à história:** resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Trad.: David Soares. Revista Cadernos de Campo, 1 (1), 68-85, 1991.

_____. **Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica.** Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.), História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico.** Em: CUNHA, Manuela Carneiro da, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Org), Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo: NHIUSP, FAPESP, p. 149-210, 1993.

_____. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana, 2 (2), p.115-144, 2006.

_____. **A natureza em pessoa:** sobre outras práticas de conhecimento. São Paulo: ISA, 2007.

_____. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac Naify, 2013.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WRANGHAM, R. **Pegando fogo:** por que cozinhar nos tornou humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SOBRE O AUTOR

ALESSANDRO MARIANO RODRIGUES - Mestre em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural (UnB),
Doutorando em Ciências Sociais/Antropologia (UNESP).

Atena
Editora
Ano 2022

O
Kayapó
(Mêtyktire)
e o fogo:

Narrativas e práticas
observadas no tempo
e no espaço

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](#) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

Atena
Editora
Ano 2022

O Kayapó (Mētyktire) e o fogo:

Narrativas e práticas
observadas no tempo
e no espaço

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](#) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 