



Universidade de Brasília
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Caminhos mēbêngôkre: andando, nomeando, sentando
sobre a terra**



João Lucas Moraes Passos
Brasília, 2018

O movimento mēbêngôkre: andando, nomeando e assentando sobre a terra

João Lucas Moraes Passos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza

Brasília, 2018

*tudo isso eu vi nas minha andança
nos tempo que eu bascuava
o trecho alhêi.*

Elomar

Agradecimentos

O agradecimento mais especial vai para os Mêbêngôkre, especialmente da aldeia A'ukre, que dividem seu conhecimento comigo, em especial para *ngêtwo* Krwýt, *ngêtwo* Kupatô, *tyjwa* Kôkônhêre, *tyjwa* Mýjangri, *tyjwa* Irepá, *ngêtwo* Kàkêt, *tyjwa* Nhàkpyre, Kôkônhimrô, Kôkô'áturo, Pynhêre, Pyrepa, *djunwã* Bengôti, *irwa* Nhàkrã'ê, *ngêtwo* Bepnhôti, *tyjwa* Pãnhgroti, Aibi, Tàkàktô, Ladeira, Bepkrô, Bepjabjêti, Amauri, Kôkôkrãny, Irebô, *kràtkà* Bepkadjwýtji, Ijêk, *imàjngêt* Kwýjnhmok, Ngrejkadjàrà, Ajryti, *ngêtwo* Kruwatikra, e tantos outros.

Não menos agradecido sou a minha família, pela vida e por todas as oportunidades que me proporcionaram, além do carinho e afeto incondicionais.

Agradeço aos colegas de turma e de PPGAS, aos professores e funcionários do Departamento de Antropologia, e também aos colegas do Laboratório de Antropologias da T/terra.

Agradeço à equipe da Associação Floresta Protegida, por sempre me ajudarem no que fosse preciso e por serem amigos em Tucumã e Ourilândia de Norte.

Agradeço especialmente à Marcela Coelho de Souza, orientadora não só em assuntos acadêmicos, pelas suas aulas, correções, dicas, inspirações, conversas, cafés, refeições e parceria.

Resumo

Os Mëbêngôkre são um povo jê setentrional que habitam a bacia do rio Xingu. Esse trabalho se concentra especialmente nos lugares nomeados pelos Mëbêngôkre de A'ukre e Kubêkrâkêj, aldeias no Pará, e nas narrativas de seus anciãos sobre as longas andanças que promoviam no passado. Tidos durante muito tempo como *nômades* ou *seminômades*, os Mëbêngôkre tiveram durante muito suas andanças encaradas como estratégia de subsistência. Essa pesquisa busca tratar a mobilidade mëbêngôkre como um fim em si mesmo, não como uma consequência secundária de uma necessidade de primeira ordem. A atenção se volta também para o modo como os lugares são construídos e nomeados a medida que os deslocamentos são feitos. Interessa-me também as consequências para a socialidade mëbêngôkre da relativa sedentarização ocorrida após a “pacificação” no início dos anos 1950.

Palavras-chave: Mëbêngôkre; lugar; andanças; nomeação.

Abstract

The Mëbêngôkre are a northern jê people who inhabit the Xingu river basin. This work is specially focused on the named places of the Mëbêngôkre from A'ukre e Kubêkrâkêj, mëbêngôkre villages in the state of Pará, and at the narratives from the elders about the great treks they used to undertake in the past. Known for a long period as *nomads* or *semi nomads*, the Mëbêngôkre were faced as if their trekking patterns were just a subsistence strategy. This research seeks to treat the mëbêngôkre mobility as an end in itself, not just a secondary consequence of a first-order necessity. The attention here is also drawn to the way the places are constructed and named as the movement is carried out. It is also a point of interest the consequences for the mëbêngôkre sociality of the relative sedentarization process initiated by the “pacification” in the early 1950's.

Keywords: Mëbêngôkre; place, trekking; nomination.

Sumário

Introdução.....	1
além da aldeia.....	3
A'ukre e seus contadores de história.....	5
a viagem.....	7
T/terra.....	8
a <i>pyka</i> dos Mëbêngôkre.....	11
os <i>kubě</i>	12
o <i>kukràdjà</i>	13
categorias etárias.....	14
“faccionalismo”.....	15
nota sobre a grafia.....	16
1. Andando.....	17
a vida em movimento.....	17
a narrativa dos antropólogos.....	20
<i>mě'y</i>	33
<i>měõtomõrõ</i>	37
expedições guerreiras.....	38
a ida aos castanhais.....	40
outros tipos de mobilidade.....	42
<i>ver o mato</i>	43
2. Nomeando.....	59
a metáfora wagneriana.....	60
lugares-eventos.....	66
os nomes dos lugares.....	68
os nomes provenientes dos cantos.....	80
os nomes das pessoas.....	86
os nomes metaforizados.....	90
o tempo especializado.....	95
os lugares como <i>storylines</i>	101
3. Assentando.....	105
a pista de pouso.....	105
as aldeias nomeadas.....	112

os grupos masculinos.....	122
as transformações no centro.....	127
concentração e dispersão.....	134
considerações finais.....	143
Bibliografia.....	147
Anexo – Alguns lugares dos Mëbêngôkre de A’ukre e Kubêkrākêj.....	155

Introdução

Sempre que alguém conta uma história que envolve lugares, viagens e deslocamentos, é comum que se utilize um graveto, uma vassoura ou qualquer outro objeto à mão para desenhar linhas na terra, como mini-mapas improvisados que enriquecem a narrativa. Kapatô, que me narrou um sem-número de histórias, sempre possuía perto de si um cabo de vassoura, que fazia as vezes de bengala quando caminhava e as de “riscador” de terra quando contava histórias. Nas minhas primeiras visitas à A’ukre, ele ainda habitava uma casa “tradicional¹”, com chão de terra batida. Em sua antiga casa, seja no interior dela ou na parte imediatamente à frente da porta, os seus palcos de contação de histórias, os pés ficavam na terra. Era possível, portanto, à medida que narrava os lugares pelos quais passou – as linhas que traçou na T/terra –, usar o seu cabo de vassoura e traçar as linhas também na terra onde pisava. A nova casa de Kapatô, construída em 2015 ao lado de sua antiga casa, é feita de tábuas e possui o piso cimentado. Essas novas moradias possuem também uma espécie de varanda e é ali que Kapatô agora costuma passar boa parte do dia, deitado em sua rede ou sentado em sua cadeira, olhando o movimento das pessoas que passam pela frente de sua casa e espantando os piuns que voam ao seu redor. Na sua nova moradia, de chão concretado, boa parte das histórias que ele me conta são agora sobre (*em cima de*) um piso rígido, incapaz de ser riscado pelo seu cabo de vassoura. Um fato que realmente incomodava Kapatô quando ele me falava sobre os lugares por onde andou, ou sobre os lugares dos antigos. Ele passava a vassoura no chão, mas linha nenhuma era traçada. À medida que ele ia contando, a própria vassoura, posta no chão, virava uma linha, e outras linhas e outros lugares eram representados por quaisquer outros objetos que estivessem ao seu alcance: copos, panos, outros pedaços de madeira, chinelos.

Em certa medida, essa situação poderia ser uma boa metáfora para as andanças dos Mëbêngôkre. Com uma orientação andarilha e uma vida marcada pela mobilidade, eles foram deixando cada vez mais, depois da “pacificação” e da chegada dos bens dos não-indígenas, de traçarem suas linhas na terra. Se andavam muito a pé

¹ É importante notar que “tradicional” é o adjetivo utilizado pelos Mëbêngôkre hoje em dia para contrastá-las com as casas de tábua ou alvenaria que existem em algumas aldeias, embora essas casas “tradicionais”, de teto triangular de palha, sejam diferentes das casas que construíam um século atrás, de teto arredondado.

pela terra, pelo mato, hoje traçam seus caminhos em grande parte pelos rios, e sobre o concreto das calçadas das cidades.

É verdade que os deslocamentos no mato não cessaram, os Mëbêngôkre ainda vão ao mato praticamente todos os dias: seja para caça, para ir às roças, para coletar frutos nas proximidades, para as caçadas coletivas que podem durar semanas e que precedem o fim das cerimônias de nomeação, seja para uma temporada em algum castanhal para a quebra e venda da castanha-do-pará. Mas apesar disso, os mais velhos reclamam que os jovens não conhecem o mato, apenas o rio. O cada vez mais intenso trânsito entre aldeias e entre estas e as cidades da região, aliado a relativa facilidade desses deslocamentos com a aquisição dos motores de popa, fazem com que os rios das terras habitadas pelos Mëbêngôkre constituam as principais linhas de deslocamento hoje. Linhas que já estão previamente traçadas. Pouco tempo após a “pacificação”, os Mëbêngôkre iam até um lugar chamado na época de Noborina, corruptela mëbêngôkre para Nova Olinda, uma antiga vila de não-indígenas na margem leste do rio Fresco, próximo à boca do Riozinho, e voltavam para Kubêkrâkêj. Faziam o trajeto todo a pé, trazendo vários bens manufaturados. Por virem carregando muita coisa, a viagem de volta, de aproximadamente 120km (em linha reta), durava até uma semana. Com o crescente aumento da quantidade de bens trazidos, especialmente após o SPI instaurar a coleta de castanha como meio de aquisição de mercadorias, os Kubêkrâkêj passaram a fazer o percurso pelo rio, remando em canoas. As dificuldades impostas pelo peso da carga e pelas corredeiras e cachoeiras do Riozinho, adicionado o ziguezague do rio, faziam a viagem de volta durar quase duas semanas. Hoje, o mesmo trecho, com o rio cheio e um motor 40hp, pode ser transposto em 2 ou 3 dias. Dessa forma, não é surpresa que a gasolina seja um dos itens mais valorizados no cotidiano e que os rios sejam a principal via de transporte dos Mëbêngôkre.

Mas nem sempre foi assim. Os Mëbêngôkre são um povo em movimento. Um dos temas mais presentes nas narrativas dos mais velhos é o *mě'y*, as andanças pelo mato que eram prática comum dos Mëbêngôkre. Realizadas especialmente na estação seca (mas não somente), elas poderiam durar de poucas semanas a alguns meses. Várias histórias se passam “nas andanças” (*mě'y kam*). Kupatô, antiga liderança da aldeia A'ukre, costumava dizer que a sua casa ficava vazia, pois ele só andava no mato. Ele só ficou em casa depois que virou cacique (*běnjadjwÿrÿ*) e tinha que esperar o *kubě* (não-mëbêngôkre), sentado em casa.

Durante a graduação, interessado na história de uma grande liderança mēbêngôkre, eu colhi narrativas autobiográficas de Kupatô (Moraes Passos, 2016). Sobressaía ali a importância que ele dava aos lugares pelos quais tinha passado, seja as andanças no mato, seja as cidades grandes. O tema das andanças era comum não apenas nos relatos de Kupatô, mas de praticamente todos os anciãos e anciãs de A'ukre. Foi essa intensa mobilidade narrada incessantemente que despertou o principal foco deste trabalho.

além da aldeia

O movimento, tantos nas diferentes formas de deslocamento quanto nas narrativas sobre elas, permite uma outra lente para se olhar para os Mēbêngôkre ou para os Jê, de forma geral. Uma grande marca desses povos é o formato circular ou semicircular de suas aldeias, fato que chamou atenção dos antropólogos e serviu durante muito tempo como uma chave de leitura “limitante” para a socialidade. Nesse caso, os limites da aldeia serviriam de limites para a socialidade, estabelecida dentro do círculo. A aldeia foi tida como uma totalidade em certa medida autossuficiente, de modo que as cisões eram encaradas como uma quebra em um “padrão”. Como essas cisões eram em geral fruto do acirramento de conflitos pautados na divisão política do centro da aldeia, aos Jê foi atribuído um “faccionalismo” proeminente. Essa noção já indica que as divisões políticas teriam um caráter negativo de socialidade, por fazer romper a totalidade que coincidiria com a “sociedade”.

Essas ideias ganharam corpo especialmente com os trabalhos do Projeto Harvard/Museu Nacional (PHMN)², coordenado por Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira. O PHMN, que representou o primeiro esforço etnográfico profissional e coletivo sobre os povos das terras baixas da América do Sul, gerou uma série de etnografias realizadas entre povos de língua jê e os Bororo. O objetivo era investigar um dualismo na organização social jê, tornado célebre a partir dos trabalhos de Nimuendaju (1939; 1946) e Lévi-Strauss (1956). Com o PHMN, os Jê ficaram famosos como sociedades fundadas na nominação e onomástica, em sistemas de categorias e classes de idade e no faccionalismo. Seriam caracterizadas pelo desenvolvimento do princípio dualista em uma dialética elaborada de múltiplas oposições no interior de uma totalidade relativamente autossuficiente. Esse suposto

² Também conhecido como Projeto Harvard-Brasil Central, uma alcunha cuja assimetria elide a parceria entre instituição metropolitana e periférica, em prol da primeira evidentemente.

“fechamento” jê foi então muito utilizado para contrastá-los com a abertura para o exterior dos povos tupi (Overing, 1981; Seeger, 1981; Viveiros de Castro, 1986).

A virada do século é marcada por um grande investimento contra essa imagem (Ewart, 2000; Coelho de Souza, 2002; Gordon, 2006; Cohn, 2005), mostrando como se dava entre os Jê a proverbial “abertura para o Outro” (Lévi-Strauss, 1993), que caracterizaria os povos ameríndios. Desse modo, se opto aqui por me focar no movimento mēbêngôkre, não é tanto para afirmar uma “abertura” jê – uma vez que isso já foi muito bem feito –, mas para tentar estabelecer etnograficamente os modos como ela é de fato posta em prática. Isso foi em grande parte feito a partir do apontamento dos elementos constituintes da socialidade jê que foram trazidos do exterior para a aldeia: os cantos, os adornos, os nomes. Nessa dissertação, está em jogo principalmente o modo como os Mēbêngôkre se engajam em um universo de relações que envolve humanos ou não-humanos fora do espaço aldeão.

Isso envolve tomar o movimento como constitutivo da socialidade mēbêngôkre, como um fato primário que careceria de “motivo” ou “função”. Em verdade, a ênfase que os Mēbêngôkre de A’ukre que empreenderam grandes deslocamentos no passado dão ao fato de terem “andado muito”, pode até nos fazer questionar, mais do que as razões para se deslocar, o motivo de se “assentar”. Bolívar (2014) por vezes usa a expressão “entre-aldeias” para se referir ao movimento mēbêngôkre. Aqui, acredito que poderíamos conceber as aldeias, para fins de análise, como um espaço “entre-andanças”, como indica algumas expressões mēbêngôkre utilizadas para se referirem a elas: *mēmōrōdjà* (lugar para o movimento) e *mēbadjà* (lugar para o andar).

O capítulo 1 abriga uma crítica sobre como o movimento mēbêngôkre foi tratado na literatura antropológica, especialmente naquela produzida por Werner (1978, 1983, 1984), Verswijver (1985, 1992) e Turner (1979, 1992), os três que talvez mais tenham dedicado páginas aos deslocamentos. Depois dessa crítica, o foco passa a ser apontar como os deslocamentos constituem um momento em que os Mēbêngôkre estariam ativamente engajados em uma socialidade que envolveria as relações de parentesco e políticas entre eles, mas também uma alteridade latente e inerente ao ambiente que os cercava: o mato. O “mato” aqui (*bà*) é um contraste ao espaço aldeão, e “ver o mato” é uma forma de adquirir boa parte dos conhecimentos que os Mēbêngôkre julgavam importantes.

A intensa movimentação dos Mëbêngôkre pelo “mato” e a interação entre humanos e não-humanos que ali se dá acarreta em uma também intensa dinâmica de criação de lugares. Os nomes dos lugares funcionariam como marcas dessas interações e esse é o foco do capítulo 2. Encaro o “lugar” como uma categoria que constituída pelo sítio, pelas interações que ali ocorrem e o próprio ato de nomeação. A alteridade seria constitutiva dos próprios lugares, como em parte indicam seus nomes. Desse modo, os capítulos 1 e 2 constituem uma tentativa de caracterizar etnograficamente uma “abertura para o Outro”, na forma que ela é estabelecida quando os Mëbêngôkre vão de encontro a ele, fora da aldeia.

O capítulo 3 de certa maneira “puxa” de volta para um célebre tema jê: a aldeia. Apesar de, como espero deixar claro ao longo do trabalho, os Mëbêngôkre apresentarem uma mobilidade imanente, ainda são grandes construtores de aldeia. Desse modo, o capítulo 3 se engaja mais em discutir os efeitos de quando o Outro, especificamente os não-indígenas, vai até a aldeia. A “pacificação” alterou a dinâmica do movimento mëbêngôkre, quando eles passaram a ficar na aldeia esperando os não-indígenas, como me disse certa vez Kapatô, um ancião da aldeia A’ukre. O esfriamento de um ímpeto andarilho mëbêngôkre mexeu nas configurações políticas da aldeia, que estavam em grande parte ligadas ao modo como os deslocamentos eram organizados.

A’ukre e seus contadores de história

Embora eu tenha tido a oportunidade de visitar mais quatorze aldeias mëbêngôkre no Pará, a pesquisa que deu origem a este trabalho foi em sua maior parte desenvolvida na aldeia A’ukre. Ela está localizada em uma área de floresta, na Terra Indígena Kayapó, no estado do Pará, na margem direita do rio Ngôjamrôtire, chamado pelos não-indígenas de Riozinho. Ele é um tributário do Rio Fresco, que por sua vez é afluente da margem leste do Rio Xingu. A’ukre foi fundada no final da década de 1970, por um grupo que saiu da aldeia de Kubêkrâkêj, sob a liderança de Kapatô e seu irmão classificatório Bepkyj.

Kapatô é uma figura importante deste trabalho. Há cinco anos ele é uma das pessoas que mais tentam me transmitir (muitas vezes em vão) algum conhecimento. Quase todos os dias em que estou na A’ukre, sento ao seu lado para que ele possa me narrar alguma história, o que ele sempre fez de bom grado. Kapatô tem aproximadamente 90 anos de idade. Ele presenciou e participou ativamente de

acontecimentos importantes da história mēbēngôkre, particularmente do subgrupo Kubēkrākējn. Foi *bēnjadjwỳrỳ* (cacique) durante boa parte de sua vida, em Kubēkrākēj e em A'ukre. Ele nasceu em Pykatôti, local que abrigava a antiga aldeia mēbēngôkre da qual todos os grupos atuais (excetuando os Xikrin) se originaram. Localizada no cerrado, próximo à cabeceira do Riozinho, Pykatôti foi uma das últimas grandes aldeias mēbēngôkre e maior desde que saíram da região do Araguaia, em meados do século XIX (Verswijver, 1992). Possuía duas casas dos homens (*ngà*) e, segundo estimativas de Posey (1979), o círculo formado pelas casas alcançava aproximadamente 1.000 metros de diâmetro. Kumatô é provavelmente um dos últimos Mēbēngôkre vivos a terem nascido em Pykatôti.

Outra pessoa que tentou me ensinar alguma coisa nos cinco anos que se passaram desde que eu visito regularmente A'ukre (pouco mais de um ano totalizando todos os períodos em campo) é Krwỳt. Ele hoje é o cacique mais velho de A'ukre e autoridade quando o assunto é conhecimento mēbēngôkre. É um famoso conhecedor dos remédios do mato e por isso recebe frequentemente pessoas de outras aldeias que procuram tratamento para coisas que os não-indígenas não conseguiram resolver. Ele caminha pela mata praticamente todos os dias, em busca de remédios. Foi com Krwỳt que empreendi uma viagem pelo Riozinho para que ele me contasse sobre os nomes dos lugares por onde andavam e andam. Ele também me narrou muitas histórias sobre andanças em diversas situações: em sua casa; em caminhadas pela mata atrás de remédios; nas diversas voadeiras nas quais fomos companheiros de viagem em diferentes ocasiões; quando estávamos acampados sozinhos no mato depois de remar por horas para que ele me mostrasse um lugar que queria muito que eu visse.

Outra grande narradora foi Kôkônhêre, uma anciã com a qual eu residi sozinho durante parte considerável dos quatro meses da minha última visita à A'ukre, no primeiro semestre de 2017, pois o restante dos moradores da nossa casa estava na cidade. Sentávamos na frente de casa todas as noites, em volta do fogo nas mais frias, e ela me contava histórias sobre os mais variados temas.

Também serviu de fonte para esse trabalho o Atlas dos Territórios Mēbēngôkre, Panará e Tapajuna (2007), concebido no Programa de Formação de Professores Mēbēngôkre, Panará e Tapajuna, organizado pela Associação Ipre-re, em parceria com a Funai e o MEC. Ali há diversas histórias contadas por anciãos Mēbēngôkre, Panará e Tapajuna sobre o seus “territórios”. Histórias sobre os “territórios” tornam-se de um tipo especial de “etnohistória”, pois os deslocamentos

pelos lugares nomeados vão marcando os eventos ocorridos ali, narrando uma sucessão (nem sempre linear) de acontecimentos importantes para quem conta. Predominam as narrativas sobre a “pacificação” e sobre as sucessivas cisões e construção de aldeias. Como a maior parte dos relatos provém de anciãos do grupo Mēkrāgnōti (e dos Mētyktire, aos quais deram origem), são bastante tratados os caminhos percorridos pelos seus parentes que saíram da região do alto Riozinho para se estabelecer na margem esquerda do Xingu, após uma cisão ocorrida há pouco mais de um século. Talvez por essa razão, à guerra, especialmente entre os próprios Mēbêngôkre, é dada mais atenção nesses relatos do que naqueles dos anciãos de A’ukre e Kubēkrākêj, pois estes últimos permaneceram na região que ocupavam, enquanto aqueles, os Mēkrāgnōti, saíram e atravessaram o Xingu fugindo das hostilidades.

Um ponto importante tem que ser comentado aqui. Por me basear especialmente nas narrativas dos anciãos, algumas formas de mobilidade acabaram por ficar em segundo plano, e serão, espero, mais bem trabalhadas futuramente. Mais destacadamente, as formas mais contemporâneas, que envolvem o movimento entre a aldeia e as cidades, e dentro do meio urbano. Os Mēbêngôkre vão periodicamente à cidade, para fazer compras, procurar atendimento médico ou receber o Bolsa-Família. É cada vez mais comum também que algumas famílias se instalem de forma mais definitiva nas cidades, seja para trabalhar ou para que os filhos estudem. Se antes o principal meio de locomoção eram as próprias pernas, hoje o motor está muito presente, seja dos barcos, das motos, dos carros e até dos aviões. Dessa forma, não é incomum, mesmo com uma relativa sedentarização dos Mēbêngôkre, que em diversas ocasiões a aldeia perca boa parte dos seus moradores, ficando “vazia” e nos remetendo à imagem que Kupatô gostava de criar com suas narrativas sobre as andanças mēbêngôkre.

a viagem

Nas narrativas dos anciãos mēbêngôkre, um dos temas mais preponderantes é a vida no mato. Os mais velhos costumam dizer que não ficavam em casa, que só andavam no mato, fazendo referência à intensa mobilidade que caracterizou esse até a “pacificação”. Além do cotidiano dessa vida fora da aldeia, sobressai nas narrativas também a grande quantidade de nomes de lugares. Várias histórias são contadas a partir dos lugares onde os eventos se deram e não é incomum que descambem para

verdadeiras “listas” de topônimos. Assim, o interesse pelas andanças dos Mëbêngôkre de A’ukre passava também por uma atenção maior aos nomes dos lugares que constituem essa grande rede por onde eles se movimentam.

Desse modo, para tentar acompanhar um pouco da lógica por trás da nomeação dos lugares, empreendi, juntamente com o cacique Krwýt, uma viagem pelo Riozinho, onde está localizada a aldeia A’ukre. Acompanharam-nos também Ijêk, Kwỳjnhmok, Ajryti e Ngrejkadjàrà, todos homens adultos com filhos. O objetivo era que Krwýt me indicasse o nome dos lugares e me contasse por que eles eram nomeados daquela forma. Eu ficaria responsável por marcar os pontos no GPS e posteriormente fazer um mapa para deixar na escola da aldeia.

No dia 15 de março de 2017, eu saí da cidade Ourilândia do Norte, no Pará, e, três horas depois, cheguei à P9, um ponto no rio Fresco utilizado como porto para os Mëbêngôkre que residem em aldeias que estão naquele rio ou em um de seus afluentes, o Riozinho. Março é um mês em que o rio está bastante cheio, possibilitando que motores potentes sejam utilizados no transporte. Partimos em um motor 40hp até a cachoeira (chamada somente de cachoeira mesmo, *krã’yry*), um ponto no Riozinho, pouco acima da aldeia de Mòjkàràkò. Esse é um ponto muito difícil de ser transposto, há que se carregar toda a bagagem por quase 1km no mato e arrastar o barco sem carga em um processo que exige muita força e cuidado. Desse modo, sempre que possível, outro barco espera do outro lado, para facilitar a viagem. E foi isso que aconteceu. Quando cheguei à cachoeira, Krwýt já esperava com seu genro para me levar até a A’ukre. A cachoeira estava movimentada nesse dia. A Associação Floresta Protegida, que representa mais de 20 comunidades Mëbêngôkre, construiu uma espécie posto avançado de compra de castanha ali. A temporada de coleta ainda não havia acabado. O objetivo era que as aldeias que ficam acima da cachoeira não precisassem levar as castanhas até a P9 para vendê-las, fazendo as transações na cachoeira mesmo. Cheguei ali por volta de 14h da tarde, tendo saído de Ourilândia às 7h da manhã. Almoçamos com o pessoal da associação, tanto indígenas como não-indígenas, que estavam trabalhando com a castanha e morando na cachoeira já há alguns meses. Pouco depois das 15h parti com Krwýt e seu genro para a A’ukre.

No outro dia começamos a tratar dos detalhes da viagem que havíamos planejado. Quem iria conosco? Quanto de gasolina tínhamos? Que motor usaríamos? Quanto de rancho? Aos poucos a viagem foi ganhando contornos. Partiríamos em dois

dias. Krwýt mandou que todos se pintassem antes disso. A viagem durou uma semana, sendo que dois desses dias foram gastos em Kubẽkrākêj.

T/terra

Esse trabalho está inserido no contexto do Laboratório de Antropologias da T/terra, coordenado pela Profa. Marcela Coelho de Souza. O laboratório têm como principal interesse um tema que ganhou força nos últimos anos da produção etnológica, a saber, as territorialidades de espacialidades indígenas. O objetivo geral é

contribuir para a construção de uma interpretação antropológica que permita intervir no debate público recente em torno da noção de “terra tradicionalmente ocupada”, tal como consta no *caput* e no §1 do Artigo 231 da Constituição Federal. Que a interpretação seja antropológica significa, de nosso ponto de vista, que o método fundamental de pesquisa seja *etnográfico*: pretendemos investigar e descrever em que consiste a “ocupação da terra”— a vida na terra — para diferentes coletivos indígenas (entre os quais desenvolveremos os subprojetos arrolados adiante). Ou, para dizer de outro modo, pretendemos investigar e descrever *em que consistem as “terras” que esses modos de ocupar e viver constituem*. (Coelho de Souza et al., 2016)

As pesquisas inseridas no laboratório, muitas delas anteriores e portanto motivadores da discussão, já tornavam claros os desencaixes entre a noção de terra como formulada pelas populações tradicionais e o conceito de terra presente no ordenamento jurídico do Estado. A territorialidade indígena escapa à noção moderna de território, limitada e limitante. Um dos pontos de sucesso na negociação que envolveu indígenas, antropólogos e o Estado por ocasião da constituinte foi a determinação na CF da inclusão do “terra tradicionalmente ocupada”, que deixava margem, no texto jurídico, para um conteúdo alheio ao Estado, de acordo com os “usos, costumes e tradições” dos povos cujo direito à terra pensava-se estar assegurando naquele momento. Caberia ao antropólogo, nos relatórios de identificação de terras, dizer ao Estado do que se tratava essas ordens legais internas que fugiam à sua (Marés *apud* Coelho de Souza et al.). Apesar disso, os textos jurídicos, assim como todos os outros, são constantemente reinterpretados e o pacto feito na elaboração do texto da Constituição de 1988 é progressivamente desfeito, como nos é evidenciado pelo constante e cada vez mais feroz ataque aos direitos dos

povos indígenas, em especial o seu direito à terra. Novas interpretações jurídicas são feitas à revelia da lógica (vide a tese do marco temporal) e a interpretação antropológica é ela mesma questionada (vide CPI da Funai). Ao violar o acordo, a contumácia de juízes, motivada por interesses velados (ou nem tanto), gera uma contumácia jurídica de certas comunidades, vítimas de mandados de reintegrações de posse e da obstrução dos processos de demarcação de suas terras.

A interpretação antropológica de método *etnográfico* que diz a citação acima significa “que se trata de um método de *produção teórica*, e não de ‘coleta de dados’; a teorização que almejamos é *etnográfica*” (Coelho de Souza et al.). Interpretar não é decifrar, mas fornecer descrições – tendo como ponto de partida e não de chegada as teorias antropológicas – que possam “tornar traduzíveis” (*idem*) as noções de terra indígena (seu caráter idiossincrático de cada povo e seu caráter geral, em oposição ao estado), no sentido de tornar evidente um *equivoco* produtivo (Viveiros de Castro, de la Cadena) entre conceitos de práticas de conhecimento díspares. Dessa forma, adotou-se a grafia T/terra como forma de fazer emergir no plano textual toda as dissonâncias que a palavra *terra* faz emergir no plano teórico e político. Terra Indígena, Terra como sujeito, como habitat – *ego* e *oikos* (Nodari, 2014) –, a terra vivida pelas comunidades, a terra na luta do movimento indígena. A grafia é uma tática do projeto que busca avir T/terras dentre as quais a diferença é abstruída pelo esgotamento interpretativo da noção de “terra tradicionalmente ocupada”.

O projeto do Laboratório, tendo como foco a T/terra, também busca se situar em um campo levemente deslocado conceitualmente da maior parte da produção etnológica que dedicou atenção às espacialidades ameríndias. Proeminente na esfera política que gira em torno da questão, a palavra *terra* não fazia tantas aparições nas conceitualizações antropológicas sobre as relações entre um povo e o ambiente em que vivem. As atenções estavam em *espaço, lugar, paisagem, território* (e derivados). Os anos 1990 foram marcados por um grande volume de trabalhos sobre o tema, centrados especialmente nos conceitos de *lugar* e *paisagem* e baseados em uma abordagem mais fenomenológica, onde eram destacadas a dimensão do vivido e da memória. Dois trabalhos icônicos dessa tendência são os de Basso (1996), no que se refere a *lugar (place)*, e de Hirsch e O’Halon (1995, orgs.), referente ao conceito de *paisagem (landscape)*.

Território é em geral utilizado como uma palavra genérica para uma porção da superfície da T/terra, ou, mais especificamente como unidade de ordenamento dos

Estados-nação. Há contudo os diversos conceitos derivados da palavra e seus usos diversos. *Territorialidade* é a forma como por vezes é denominado o modo específico de um povo de habitar, sua concepção de “território” e as práticas a ele relacionadas. No Brasil, têm-se utilizado a expressão territorialidade também como forma de traduzir a noção de *place* utilizada na literatura antropológica de língua inglesa (Vieira, Viegas e Amoroso 2015: 28). Também por aqui, temos o conceito de *territorialização*, utilizado para tratar das relações dos povos ameríndios e de suas relações com a sociedade nacional, especialmente com o Estado e o processo de demarcação de terras. Como se o processo estatal fosse condição em determinados casos para que se estabeleça “uma nova identidade diferenciadora” (Oliveira Filho, 2004). *Territorialização* também remete ao conceito de Deleuze e Guatarri de desterritorialização e reterritorialização. Em *Mil Platôs* (1995), o *território* não é um unidade estática, mas um processo transformativo produzido pelo ato de habitar e se mover pelo espaço. O *socius* primitivo selvagem, o nomadismo, era uma atualização da imanência fluida da terra, interrompida, no processo de *desterritorialização*, pela transcendência estatal que impunha uma divisão geopolítica.

a *pyka* dos Mëbêngôkre

Quando olhamos para as categorias mëbêngôkre que tratam do “espaço”, a mais proeminente delas é a *pyka*. A tradução mais imediata para a língua portuguesa seria justamente *terra*. Assim como em nossa língua, *pyka* possui uma polissemia que pode ser interessante explorar. Um dos usos de *pyka* indica o “chão”, o solo. Há pelo menos oito classificações de solo (Cooper *et al.*, 2005), de acordo com cor e textura, como *pyka jaka* (terra branca), *pyka tyk* (terra preta), *pyka ti* (areia), etc. Nesse sentido, quando se quer dizer que algo está no chão, diz-se que está “na terra” (*pyka bê*). Dessa mesma forma, diz-se que os mortos estão “deitados na terra” (*pyka kam nđ*).

Um uso relativamente novo é o “nossa terra” (*mě ba nhõ pyka*) para se referir à Terra Indígena, ou ainda a terras distantes que os Mëbêngôkre dizem ter habitado quando os Europeus viviam do outro lado do oceano, como o Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília. Também vemos esse uso hoje quando as pessoas se referem a “fronteiras” entre as áreas das aldeias. Um fenômeno relativamente novo, com a proximidade entre as aldeias mëbêngôkre. Geralmente essa divisão é colocada em

prática apenas na exploração de recursos com o objetivo de realizar trocas com os não-indígenas e plantação de roças, tendo as pessoas livre acesso para caça e pesca, embora isso não aconteça com frequência por causa da distância.. O principal “operador” desses limites hoje é coleta de castanha. Os castanhais estão em terra de tal ou tal aldeia, que desfruta exclusivamente do direito de explorá-lo e vender a produção para a Associação Floresta Protegida³ ou para qualquer outro comprador. Isso ocorria em partes nos primeiros anos pós-pacificação, quando a coleta de castanha e caucho era imposta pelo SPI, e posteriormente pela Funai, para a troca por bens manufaturados dos não-indígenas. Nessa época, todavia, não era tanto a terra, mas os próprios castanhais que eram de “posse” de um grupo ou de um chefe desse grupo. Após o arrefecimento do grande fluxo de bens promovido pelos órgãos indigenistas como parte do “acordo” de “pacificação”, houve, nas décadas de 1980 e 1990, no que hoje é a T.I. Kayapó, uma grande exploração madeireira, especialmente de mogno, que ajudou a concretizar áreas de exploração exclusiva de diferentes comunidades, que mantinham acordos não-oficiais com os madeireiros. Um igarapé, uma cachoeira, ou até um pé de pequi na beira do rio – como é o caso do limite entre A’ukre e Môjkarakô – serviam de marcadores fronteirços. Essa ideia de “posse”, nota-se, tem um aspecto fortemente contextual, que se estende de um castanhal específico por parte de uma família ou grupo ligado a uma chefe até toda a terra dos Mëbêngôkre, que incluem todas as terras demarcadas que habitam.

Há ainda um outro uso de *pyka*, que se aproxima da ideia de *lugar*. Quando se quer saber a aldeia de alguém, pergunta-se qual a sua *pyka*. Quando, assistindo a algum vídeo, se quer saber em qual aldeia se passa a cerimônia em questão, pergunta-se qual é aquela *pyka*. Nas histórias que Krwýt me contava sobre a nomeação dos lugares dizia que as pessoas chamaram tal *pyka* por tal nome. Algo como “aqui cantou-se *djorodjo*, então as pessoas chamaram essa *pyka* de Djorodjo” (*pyka ja mã djorodjo jarëj*). Desse modo, quando pensamos em uma teorização antropológica que trate de práticas de territorialidade, espacialidade, lugar, paisagem ou o que quer que seja, temos que pensar, no caso referente aos Mëbêngôkre, em *pyka*, uma palavra polissêmica cuja tradução mais imediata seria justamente “terra”, nas suas mais variadas acepções.

³ Organização indígena que representa hoje 17 comunidades mëbêngôkre, dentre elas a A’ukre.

Além de *pyka*, alguns outros conceitos e categorias *mêbêngôkre* são importantes para o entendimento desse trabalho, de modo que apresentarei brevemente aqui alguns deles.

os *kubê*

Kubê é uma categoria que está em oposição a *mê*. A primeira é frequentemente traduzida por “não-*mêbêngôkre*” e a segunda por “gente”, “humanos”. A última é utilizada habitualmente pelos *Mêbêngôkre* para tratar de coisas próprias aos *Mêbêngôkre*, enquanto *kubê* é uma classificação que pode incluir outros povos indígenas, não índios, espíritos e até animais, em alguns contextos, como quando eles são “humanizados”, especialmente em certas narrativas míticas. *Kubê* e *mê* são mais nomes do que coisas nomeadas e seus “referentes” podem variar contextualmente. Lukesh (1976) comentou que os *Mêbêngôkre* poderiam inclusive se referir a pessoas de outra aldeia *mêbêngôkre* como *kubê* caso as relações fossem de hostilidade intensa, assim como o nome *Kubêkrâkêj* parece atestar. *Mê* também pode ser utilizado para tratar de animais, quando, em um canto, por exemplo, a “perspectiva” é aquela do animal. No capítulo 1, isso fica claro em um trecho transcrito de um canto que os *Mêbêngôkre* aprenderam de um indivíduo que se metamorfoseou em anta e celebrou uma festa com as antas. Ali, *mê* se refere às antas. Nesse sentido, *mê* e *kubê* parecem estar mais ligados a uma dicotomia eu/Outro.

Em todo caso, *kubê* é uma categoria mais complexa do que pode parecer e já foi alvo de intensa discussão (Turner, 1966; Vidal, 1977; Lukesch, 1976; Verswijver, 1992; Lea, 1986; Cohn, 2005). Hoje, na fala cotidiana, *kubê* é sinônimo de não-indígena. Os *brancos*, que é como os *Mêbêngôkre* traduzem *kubê* quando perguntados, passaram a ocupar um lugar de destaque no campo de alteridade para os *Mêbêngôkre* após o contato, e acabaram relegando os outros povos indígenas para a categoria de *kubê kakrit* (*kubê* de menor importância). Esses povos, anteriormente, eram chamados de nomes específicos, como *kubê kamrêkti*, no caso dos Asurini, ou *kubê akâkakôre* no caso dos Parakanã (Verswijver, 1992: 135). O *kubê* “mais importante” parece ser aquele com o qual se tem mais contato e, por isso, os neobrasileiros são chamados de *kubê kumrêj* (*kubê* de verdade), enquanto os não índios de outros países podem ser chamados de *kubê kâjaka* (*kubê* de pele clara) ou simplesmente pela sua nacionalidade (*kubê* italiano, por exemplo). Neste trabalho,

sempre que utilizar a palavra *kubẽ*, estarei me referindo aos não-indígenas, a menos que especifique o contrário.

o *kukràdjà* dos Mëbêngôkre

O significado de *kukràdjà* é difícil de definir. Hoje em dia, os Mëbêngôkre frequentemente usam a palavra quando querem traduzir nossa ideia de cultura. *Mëbêngôkre nhõ kukràdjà* significa o *kukràdjà* dos Mebengokre e denota o conjunto de cantos, danças, atividades praticadas por eles, etc. Poderíamos resumir como “as tradições e o modo de vida” mëbêngôkre. Mas eles usam esse termo também para referirem-se às partes do corpo, como em um canto xamânico que Kupatô me mostrou. Nesse canto, cujo eu-lírico é o “dono” da anta, o *wajanga* (xamã) dirige-se a seu *tabdjwỳ* (♂ZC/CC, ♀BC/CC) e o manda ir até o seu leito, embaixo da cachoeira, fabricar as partes do corpo da anta (o *kukràdjà* dela) para que depois ela possa ser caçada e servir de comida para uma cerimônia, deixando todos felizes. Já ouvi também referirem-se à atividade de um biólogo como o estudo do *bà nhõ kukràdjà* (*kukràdjà* da floresta), o que quer dizer mais ou menos que ele estuda as coisas que existem na floresta.

Muitos dos que trabalharam com os Mëbêngôkre já apontaram para a relação entre o uso atual mais comum de *kukràdjà* e o conceito de cultura, mas é preciso cuidado para definir esse termo, atentando para o amplo campo semântico que ele abarca. Talvez uma boa descrição seja a de Lea:

um conceito abstrato, mas fundamental na língua kayapó é *kukràdjà*. Tem conotações de singular ou de plural, e pode ser traduzido de várias maneiras dependendo do contexto. Uma glosa possível seria 'uma parte de um todo', ou 'as partes constitutivas da totalidade', seja esta um corpo orgânico (composto pela cabeça, tronco e os membros) ou um corpus de conhecimento ou tradições. (Lea, 1986: 64)

categorias etárias

A classificação em categorias etárias é um traço marcante dos povos Jê e já foi fartamente documentada (Nimuendaju, 1946, Maybury-Lewis, 1984; Lave, 1979;

dentre tantos outros). No que se refere ao Mëbêngôkre mais especificamente, vários autores já discutiram a questão, tratando das especificidades sociais e cerimoniais associadas às categorias de idade (Dreyfus, 1963; Turner, 1966; Vidal, 1977; Bamberger, 1979; Verswijver, 1992; Lea, 2012). Não há espaço aqui para discutir as pequenas diferenças e discordâncias entre essas análises, mas um entendimento mínimo das categorias etárias é necessário para que se compreenda os relatos de Kupať. Sendo assim, apresento-as levando em consideração as categorias enunciadas por ele.

Mëprĩre - crianças pequenas, de ambos os sexos, de até 4 anos de idade aproximadamente.

Mëbôkti/mëbêngàdjyre – meninos, de até 8 anos, que vão ficando cada vez mais independente dos pais e ausentando-se por mais tempo da aldeia, em brincadeiras com outros garotos.

Më'ôkre/mëgoromãñrô– meninos mais velhos, no começo da puberdade, que começam a frequentar a casa dos homens. Antigamente, praticava-se um breve rito de passagem, em que se pintava todo o corpo do menino (Verswijver, 1992: 50). *Më'ôkre* pode ser traduzido como “pessoas pintadas”. Em outros tempos, era partir dessa categoria que os rapazes dormiam na casa dos homens, distanciando-se cada vez mais de sua residência natal.

Mëñrônyre – adolescentes/homens sem filhos. O fato de já possuírem o corpo forte (*tyj*) e não serem pais, dava-lhes mais liberdade para diversas atividades, como expedições guerreiras. A “passagem” para essa categoria era marcada com o recebimento do *mydjê*, o estojo peniano. Dessa forma, os *mëñrônyre* eram por vezes divididos em *mëmydjênyre* (“homens com o estojo peniano novo”), *mëñrônyre*, e *mëñrôny'âtũm* (os mais velhos).

Mëkranyre – jovens com um ou poucos filhos.

Mëkrare/mëkrakrãmti - homens com mais filhos, já possuem maior participação política na comunidade.

Mëbengêt – homens mais velhos, já avôs, e anciãos. São os mais participativos e respeitados na política da aldeia.

“faccionalismo”

As andanças eram organizadas em geral em torno dos grupos masculinos que organizavam a política da aldeia. Os Mëbêngôkre já foram descritos como apresentando um faccionalismo acentuado, seja ele baseado em grupos masculinos de livre associação ou nas categorias de idade (Turner, 1966; Fisher, 1991; Verswijver, 1992; Vidal, 1977), que têm seus lugares de sentar (*sitting places*) específicos na casa dos homens, líderes reconhecidos (*bënjadjwÿry*), além de apresentarem um aspecto corporado em certas ocasiões, como no trabalho em roças ou castanhais coletivos. Os grupos não organizados pelas categorias de idade eram chamados por Turner de “sociedades masculinas”, Verswijver denominava-os “associações masculinas”, Gordon (2006) de “turmas”. Não pretendo aqui empreender uma discussão conceitual nesse sentido e aqui opto mais frequentemente por “turmas”, simplesmente por uma economia de caracteres. Esses grupos masculinos eram muitas vezes nomeados, sendo os nomes de alguns subgrupos existentes hoje tendo origem nessa divisão faccional da casa dos homens em Pykatôti, como Mëkrãgnôti e Kôkrajmôrô. Essa dinâmica foi profundamente afetada pelo contato, e isso será melhor discutido no capítulo 3.

nota sobre a grafia

A língua mëbêngôkre aparece escrita de maneiras diferentes nos diversos trabalhos sobre eles. Durante muito tempo uma grafia mais estabilizada foi aquela proposta por missionários, especialmente do SIL. Foi com eles que boa parte dos Mëbêngôkre aprenderam a escrever em sua própria língua, de modo que nas aldeias onde a presença missionária foi mais forte é comum que a grafia proposta pelos missionários seja mais utilizada. Nos últimos anos, porém, os Mëbêngôkre começaram a refletir mais sobre o modo como sua língua era escrita, questionando algumas escolhas que levavam muito mais em conta a língua materna (geralmente o inglês) do missionário ou do antropólogo. Durante um curso realizado pela Associação Floresta Protegida e que reuniu professores de diversas aldeias mëbêngôkre, em especial aquelas das T.I. Kayapó, Las Casas, Badjônkôre e

Mêkrãgnõti (apenas Këndjãm), os professores mêbêngôkre discutiram entre eles uma padronização no modo como escreveriam sua língua. Apesar de os padrões escolhidos não estarem estabelecidos e boa parte dos professores ainda escreverem cada um ao seu modo, essa discussão – que contou com a ajuda do linguista Lucivaldo Silva da Costa – foi um passo importante para uma autonomia por parte dos Mêbêngôkre no que se refere a pensar a própria língua e o modo como ela aparece no papel. Dessa forma, é a forma a que chegaram nessa primeira discussão que adoto aqui, com exceção de alguns nomes próprios, que são grafados aqui da forma como constam nos documentos pessoais de seus portadores.

1. Andando

As pessoas não ficavam muito sentadas, só andavam, andavam, só andavam. Quando eu era pequeno a sua kwatyj⁴ me levou junto com as pessoas nas andanças. Ela me levava e eu era pequeno. Eu esperava ela e ela trazia palmito de inajá, batia talo de tucum e eu chupava, quebrava castanha e eu comia, fazia berarubu, pipoca. As pessoas andavam e acampavam, no outro dia cedo andavam de novo, era assim. Eu era pequeno quando comecei a andar com as pessoas.

Esse é um pequeno trecho de uma narrativa em que Krwýt me contava sobre andanças que empreendeu. Quando ele diz “as pessoas não ficavam muito sentadas”, informa-nos que as pessoas não ficavam muito na aldeia, estavam sempre pelo mato, andando. Esse capítulo detém-se sobre essas andanças e sobre as narrativas, dos Mëbêngôkre e dos seus antropólogos, dedicadas a elas.

a vida em movimento

As “histórias” – com exceção dos “mitos”⁵, como veremos adiante – são sempre fartas de toponímias. Os nomes dos lugares e dos rios aparecem a todo momento, e não é raro que em determinado ponto a narrativa descambe para uma espécie de “lista” desses nomes. Isso ocorre especialmente, como é de se esperar, nas narrativas que envolvem as andanças (*mě’y*). Vez ou outra, ao enunciar um nome, alguém poderia dizer que ali se tratava de um *mēmôrôdjà*. *Mě* é a palavra mëbêngôkre para “gente/humano” e funciona em muitos casos como um coletivizador ou generalizador. *Môrô* é a forma plural do verbo “ir”. *Djà*, é um posposição adverbial que nominaliza um instrumento ou um lugar, como em *bolajapĩdjà*, que, uma vez que *bolajapĩ* é “jogar bola”, pode significar o campo de futebol, a própria bola, a chuteira, etc. Dessa forma, *mēmôrôdjà* poderia ser traduzido, de um modo bastante livre, como “lugar de as pessoas irem” ou “lugar da ida das pessoas”. Não o seu destino, mas o “instrumento” que utilizam para sua jornada. Sendo assim, imagino que uma tradução

⁴ FZ, MM, FM, FMM, MMM...

⁵ Essa distinção entre história e mito não é simples e já rendeu algumas discussões na antropologia, nas quais não entrarei aqui. Neste trabalho, a distinção se dá mais pelo conteúdo do que pela forma. Diferentemente das histórias, os personagens dos mitos não possuem um parentesco traçável com os vivos, e em geral os lugares onde os eventos se passaram não são conhecidos.

melhor seria “lugar para o movimento”, ou “lugar para se movimentar”. Outra palavra parecida é *mēbadjà*. Ela usada nas mesmas ocasiões, mas com menor frequência, pelo menos entre os Mēbêngôkre de A’ukre e Kuběkrākêj. Nela, no lugar de *môrô* (ir), tem-se *ba* (andar).

A primeira vez que me deparei com *mēmôrôdjà* imaginei que a expressão designasse os caminhos percorridos, as trilhas e os rios por onde os Mēbêngôkre se deslocavam. Era essa a ideia, errônea, que tive inicialmente de “lugar para o movimento”. Acontece que a tradução fornecida pelos Mēbêngôkre é “aldeia”, às vezes “aldeia antiga”, mais especificamente. Percebi depois que, na maioria das vezes que *mēmôrôdjà* aparece nas histórias, é seguido de *raj*, “grande”, e caracteriza as grandes aldeias do passado. De Pykatôti, por exemplo, fala-se que era um *mēmôrôdjà raj*, “grande lugar para o movimento”. Por vezes, Pykatôti também era tratada como *mēmôrôdjà kraj* (começo), como se ali fosse o lugar do começo do movimento, o primeiro, o começo de tudo. Nos mitos, *mēmôrôdjà kraj*, o lugar inicial do movimento, pode ser usado para se referir a alguma aldeia em que habitavam os Mēbêngôkre quando viviam no leste, no começo do céu (*kâjkwa kraj*), o palco das narrativas míticas. Se nos atermos ao significado literal de *mēmôrôdjà*, “lugar para o movimento”, têm-se a impressão de que as aldeias – especialmente as do passado, pois a expressão não é comumente utilizada para se referir às aldeias de hoje – eram, em verdade, “pontos de passagem”. Isso ganha ainda mais força com as afirmações constantes de que antigamente os Mēbêngôkre “só andavam”.

Isso de certa forma põe em cheque a naturalidade da afirmação de que a vida aldeã era a “situação base” dos Mēbêngôkre, como afirma Turner (1992: 623). Partir desse pressuposto tão automaticamente gerou tentativas de se explicar o movimento Mēbêngôkre como um aspecto secundário – melhoramento da dieta, solidariedade, evitação de conflitos –, nunca como um fim em si mesmo. Um dos objetivos deste capítulo é, de certa forma, tomar os deslocamentos como uma prática “primária”, imanente. Tomá-los como o próprio *worlding* mēbêngôkre, seu processo de “fazer o mundo”, numa expressão usada por Haraway (2008), Tsing (2010) e de la Cadena (2015). Desta maneira, pode-se tratar o “nomadismo” como um modo de habitar dotado de plenitude, escapando do idioma da escassez utilizado para caracterizar as territorialidades indígenas.

Os Mēbêngôkre, assim, como outros povos jê, foram em outros tempos classificados pela literatura como povos *seminômades*. O emprego do prefixo *semi*

constituiu uma tentativa de suavizar as consequências negativas do mal entendimento acerca das andanças realizadas por esses povos. Lea (1992) comenta que a intensa mobilidade dos Mëbêngôkre já foi utilizada como combustível para o argumento de que eles não possuíam vínculo com as terras que ocupavam, não tendo assim direito a tê-las demarcadas. Essa noção de falta de vínculo à terra tem suas raízes na também errônea ideia de que esses povos não possuíam agricultura. Eles seriam caçadores-coletores vagando à esmo por onde pudessem satisfazer suas necessidades alimentares. No *Handbook of South American Indians* (Steward, 1944), os Jê foram classificados como tribos marginais, sendo contrastados com o modo de vida mais sedentário e pautado no maior desenvolvimento agrícola e material (canoas, redes, cerâmica, etc.) dos povos tupi. Essa classificação advinha de uma visão calcada no determinismo ecológico-ambiental, que explicava as carências – a gramática era aquela da escassez – a partir das dificuldades impostas pela severidade das condições climáticas e edáficas do cerrado. Fugindo dessa caracterização, alguns antropólogos passaram a utilizar o termo *seminômade* na tentativa de desassociar a mobilidade de uma suposta falta de vínculos à terra, notando que, apesar de praticarem grandes andanças, esses povos deslocavam-se por redes relativamente pré-determinadas de lugares. Houve uma diferenciação entre a movimentação por essas redes, chamada muitas vezes de *trekking*, de outras formas de deslocamento a novas áreas, seja para a guerra ou por qualquer outro motivo. Independente do prefixo atenuador, há que se questionar a própria ideia que se tem de nomadismo implicando ausência de vínculos com a terra em que se vive. Essa ideia depende da territorialidade que, pautada muitas vezes na metáfora das “raízes”, pressupõe que seja necessário para o estabelecimento de laços com a terra a ocupação sedentária, a não-mobilidade. Já os Mëbêngôkre, em vez de criar raízes, andavam “feito queixadas”, como gostam de dizer, baseando seus elos com a terra em uma lógica do deslocamento.

A mobilidade mëbêngôkre não é una. Os deslocamentos possuíam vários objetivos e configurações. Podiam durar dias, semanas ou meses. A aldeia toda poderia se deslocar como um todo, ou se dividir em grupos, cada um para um lado, como era mais comum. Em verdade, como veremos no capítulo 3, a “aldeia toda” muitas vezes não era a aldeia toda, pois os grupos poderiam estar dispersos em aldeias menores, reunindo-se por ocasiões rituais. Uma aldeia poderia ser apenas uma parte do que se considerava uma aldeia principal. As andanças poderiam ser de cunho cerimonial, bélico, cinegético, de coleta, de pesca, simplesmente para “ver o mato”,.

Elas poderiam ser também empreendidas apenas por homens ou por todos. Poderiam ser divididas de acordo com as turmas, por relações familiares ou por grupos ligados aos patrocinadores das cerimônias de nomeação. Quero primeiro explorar alguns argumentos de autores que dedicaram mais páginas aos deslocamentos como praticados pelos Mëbêngôkre e depois dedicar algum esforço para tentar entender melhor essa prática.

as narrativas dos antropólogos

Uma abordagem explicitamente utilitarista das andanças é a de Werner (1978; 1979; 1983; 1990). Ele restringe o escopo de sua análise, definindo o *trekking* como “overland trips into the forest or savanna, lasting several weeks, and involving large numbers of people with the intention of returning home to a base village” (1983: 226). Assim ele diferencia o *trekking*, o seu “objeto”, de expedições menores de coleta organizadas em núcleos mais familiares, de deslocamentos com o objetivo de mudança de aldeia (como fugindo de inimigos) e de viagens às cidades. Uma definição “demasiadamente restrita diante das múltiplas possibilidades de mobilidade mëbêngôkre”, como bem notou Oliveira (2017: 23), tornando a análise de Werner limitada desde o início.

O autor possui uma abordagem bastante ligada à pragmática da ecologia cultural, pautada no idioma da eficiência da obtenção de calorias. Seus artigos possuem diversas tabelas referentes aos índices calóricos de cada tipo de alimento da dieta dos Mëkrãgnōti (o subgrupo mëbêngôkre com o qual trabalhou) e o tempo dedicado para obtê-las. Essa abordagem já toma, de saída, os deslocamentos como prática ligada causalmente a um maior aproveitamento de recursos alimentares, devido ao fato de o ambiente impossibilitar uma vida sedentária. Como o *trekking* era comumente relegado nas etnografias clássicas ao primeiro capítulo ou à introdução, à parte de “ecologia” ou “cultura material”, não é de se espantar que Werner seja o autor que mais se debruça sobre essa instituição tão elaborada nos Mëbêngôkre, já que seu principal foco sempre foi a “adaptação” ecológica das sociedades.

Em um primeiro momento, Werner (1978) relaciona as andanças mëbêngôkre à escassez de proteína. Não conseguindo obter o necessário com proteína vegetal, os Mëbêngôkre recorreriam ao *trekking* para conseguir a quantidade proteica de que precisariam. Quando estão na aldeia, os Mëbêngôkre também caçam e pescam, mas o tempo dedicado a essas atividades durante as *treks* seria muito maior. No espaço

aldeão, a cada dez dias, ingeririam proteína animal em seis. No acampamento, no entanto, esse número subiria para nove ou dez (Werner, 1978: 53).

Apesar do maior tempo dedicado, há outros fatores que impediriam que a caça em *trekking* seja mais eficiente. A competição por uma mesma área de caça seria maior durante as andanças, pois os homens disputam uma mesma “área de caça diária”. Werner chega a dizer que haveria estratégias melhores para obter a proteína necessária, como espalharem-se pela floresta, com famílias vivendo isoladas e desfrutando sozinhas dos recursos de suas respectivas áreas. Isso não aconteceria, segundo ele, por medo. A tradição guerreira dos Mëbêngôkre os obrigaria a ficarem juntos. Werner questiona também porque os Mëbêngôkre não se dividem em grupos menores em suas andanças, assim como fazem outros povos, o que reduziria a competição por caça durante os deslocamentos. A explicação que ele fornece é que o transporte dos produtos da roças, que carregavam em grande quantidade durante os deslocamentos, é bastante complicado porque os Mëbêngôkre não sabem navegar pelos rios e têm de transportar tudo andando. Segundo ele, viajar em um grupo grande facilita a abertura dos caminhos para o transporte. As três razões para os Mëbêngôkre adotarem o seu estilo de *trekking* seriam então: escassez de proteínas, guerra e dificuldade de transporte.

Posteriormente (Werner et al., 1979), no entanto, em um estudo comparativo da dieta de quatro grupos centro-brasileiros – Mëbêngôkre, Xavante, Bororo e Kanela –, ele chega a conclusão de que os povos com dieta mais rica em proteína são aqueles que mais praticam *trekking*, o que faz cair por terra o argumento de que seria a escassez de proteína o motivador dos deslocamentos. Em um terceiro artigo, a sua pergunta *Why do the Mekragnoti trek?* (1983) é finalmente “respondida”. Notemos que essa pergunta, por si só, expressa diretamente a suposição de que a andança é secundária: ela necessariamente possuiria uma motivação anterior. Ele começa descartando a explicação social fornecida por Turner (1979) (cf. infra). A escassez de proteína também é descartada, como vimos acima, pelos dados levantados pelo artigo supracitado (Werner et al., 1979). As explicações nativas não explicariam também, segundo ele, “porque o *trekking* existe no repertório cultural de alguns povos, mas não de outros” (Werner, 1983: 229) que estariam submetidos às mesmas situações⁶. A razão de fato seria proteica. Não por escassez, mas por maximização. “The

⁶ Isso pressupõe uma unidade das motivações humanas, ou pelo menos das motivações dos povos “primitivos”.

Mëkrãgnõti could live with less meat than they do, but they would probably not live as well” (*ibid*: 233). Aqui a explicação já foge da lógica da necessidade e, desta maneira, de toda a lógica interna ao próprio argumento utilitarista: em vez de necessidade, os Mëbêngôkre teriam uma espécie de “desejo” ou “vontade” de mais proteína. Segundo Werner, a maior ingestão de proteínas ajudaria na prevenção de doenças e na resistência do corpo ao veneno da mandioca brava. Mas o próprio Werner, no entanto, vai afirmar depois (1990: 156) que os Mëkrãgnõti só passaram a consumir muita mandioca brava após 1966, quando começaram a fazer farinha com os equipamentos fornecidos pelo SPI. De todo o jeito, para o autor, a relativa facilidade de obtenção das calorias necessárias a partir dos produtos da roça, tornaria compensável aos Mëkrãgnõti a busca por uma dieta mais rica em caça. Em outros lugares menos favorecidos na Amazônia, as pessoas teriam de se contentar com padrões alimentares mais pobres. Quer dizer, a escassez proteica, um dos principais argumentos invocados em análises de ecologia cultural (Lahtrap, 1968; Gross, 1975;), foi a princípio o argumento invocado. Quando, após uma análise mais detalhada, percebeu-se que ele não fazia muito sentido, a ideia do “está bom, mas pode melhorar” apareceu. Não me cabe discutir os efeitos da maior ingestão de proteínas no corpo, mas o argumento pautado nesse aspecto representa uma continuidade com aqueles que colocavam a agricultura como fator limitante para a “complexidade” social dos povos amazônicos (Steward & Faron, 1959; Meggers, 1954). Todos eles, aliás, já caíram por terra (Roosevelt, 1987; Balée, 1994; Heckenberger, 1996;).

Os Mëbêngôkre foram inicialmente tido como nômades caçadores-coletores porque o cerrado impediria que praticassem a agricultura. Quando descobriram que eles tinham sim uma agricultura bastante desenvolvida, a mobilidade foi explicada pela escassez proteica, que geraria variações econômicas sazonais. Quando descobriram que a proteína não era escassa, falaram então que a razão dos deslocamentos era a “maximização” da dieta. É a versão neoevolucionista do poema de Brecht, em que no final o analista descobre que o problema é a sua própria análise e fica de mãos atadas. Enfim, o idioma da escassez é o que impera nesses estudos. De toda forma, não cabe entrar muito nesse mérito, “pois “proteína” não [...] parece nem de longe uma motivação que faça sentido em temas indígenas” (Oliveira, 2017: 23). É importante lembrar que Werner publicou também uma espécie de “diário de viagem” sobre o período que passou com os Mëkrãgnõti (1984). Apesar de conter aqui e ali

elementos do seu modelo supra-analisado, a tônica do livro é outra, um relato pessoal, mais diário do que trabalho acadêmico. Por essa razão, ele contém uma das melhores descrições, por parte dos não-mêbêngôkre, do cotidiano das andanças praticadas por eles.

Uma explicação mais “sociológica” é fornecida por Turner (1992). Ele, como observou Oliveira (2017: 23), “compreende que as expedições (ou *trekking*) são apenas uma das formas de movimento e devem ser lidas dentro de uma compreensão mais ampla a respeito do movimento como um fato essencial da socialidade mêbêngôkre”. Lembremos que Turner foi pejorativamente taxado de “marxista” por Maybury-Lewis na introdução de *Dialectical Societies* (Maybury-Lewis, 1979). Dos artigos do livro, aquele em que Turner esmiuçava seu modelo de sociedade jê-bororo era o único que utilizava termos como “infraestrutura” e “superestrutura”. Peço licença para citar uma longa passagem de Turner, retirada de uma entrevista à revista Campos, onde ele resume sua posição teórica:

Era preciso investigar como essas estruturas tão aparentemente cristalinas (com metades, classes de idade, formas circulares e geométricas de aldeias) se relacionavam aos processos de desenvolvimento social, das propriedades estruturais desses grupos. Nenhum trabalho do projeto de Harvard, de Maybury-Lewis, abrangia essa problemática. Eram todos estudos categoriais, de classificação, da estrutura da aldeia, da relação classificatória com o outro mundo. Eu achei que uma contribuição fundamental era mostrar que essas formas aparentemente cristalinas eram, na realidade, formulações dos pontos-chave de transformação nos processos de reproduzir os elementos fundamentais da estrutura. Em poucas palavras, essas estruturas eram sistemas hierárquicos (no sentido formal) onde unidades estruturais eram reproduzidas em outro nível, num nível mais alto, por assim dizer, que compartilhava os pontos essenciais do processo de reproduzir as unidades do primeiro nível. Um sistema de *feedback*, que se retroalimenta. Havia outra diferença fundamental, outro elemento que faltou nos estudos do projeto de Harvard: observar que esses sistemas são sociedades humanas, não são máquinas ou computadores, acumuladores de informação, onde o *feedback* responde a cognatos inseridos por seres humanos localizados fora do sistema. Quer dizer, esses sistemas são impulsionados pelos esforços de seus membros, de indivíduos humanos, e adquiriram valores que eles acharam que valiam a pena para reproduzir esse sistema. A gente tinha que compreender como esses valores foram produzidos pelo mesmo processo que produziu as relações na estrutura. Isso remeteu à necessidade de uma teoria de valor que pudesse estar ligada a uma teoria de estrutura, o que, por sua vez, remeteu a Marx. Somente Marx ofereceu uma abordagem de valor gerado pela organização do próprio processo de produção, ou assim a questão me pareceu.

Então desenvolvi uma versão bastante preliminar, um modelo comparativo das sociedades brasileiras de língua jê e bororo formulado segundo essas linhas. (Turner, 2008: 144)

As estruturas hierárquicas que se retroalimentavam em diferentes níveis, o *feedback* do sistema, eram basicamente, a dominância das categorias de idade mais velhas sobre as mais novas e a dos sogros sobre os genros. Os sogros da periferia eram também os homens mais velhos no centro da aldeia, onde as categorias de idade eram mais atuantes. Essa dominância foi tida como estrutural, pois se faria presente em diversos níveis como, além dos dois citados, homens sobre mulheres e centro sobre periferia. Aquela que era, em certo sentido, a “base”, era a dominância dos mais velhos sobre os mais novos, que faziam os primeiros preponderantes nas relações de produção material e social, o que Turner chamou de infraestrutura (1979: 148). Para esse sistema, as instituições básicas, e que caracterizavam os Jê e os Bororo, eram a uxorilocalidade – o genro vai para a casa do sogro – e a organização em “facções” na esfera política do centro da aldeia (*idem*). Uma análise mais detalhada desse modelo pode ser encontrada em Coelho de Souza (2002).

Nesse modelo, o *trekking* funcionava como uma “superestrutura”. Sob o subtítulo de *The relationship of the Gê-Bororo bimodal economy to social structure: the hipertrophy of hunting and gathering and the institution of the trek as superstructure*, Turner começa descartando as visões que explicavam os deslocamentos por razões econômicas. Ele destaca a abundância de recursos, tanto das roças, quanto de peixes e de caça, nas imediações das aldeias, tornando as andanças desnecessárias do ponto de vista econômico. Outras teorias descreditadas foram aquelas que relacionam os deslocamentos, a economia baseada em parte na caça e na coleta, com a organização social complexa dos jê. Esse pensamento gerava duas visões: uma surpresa diante do “paradoxo jê”, em que a suposta baixa complexidade produtiva e econômica era inversamente proporcional à alta elaboração conceitual da vida social (metades, clãs...), gerando explicações que colocavam cultura material e organização social em processos de desenvolvimento distintos; e a hipótese do regresso, que postulava que a complexidade social era uma herança de sociedades mais desenvolvidas que foram forçadas a migrar para áreas escassas em recursos alimentares, o que por sua vez explicaria a caça e a coleta. A primeira já é descartada enaltecendo que o ecossistema habitado pelos Mëbêngôkre seria mais rico que o de diversos povos tidos como mais desenvolvidos materialmente. A segunda

hipótese, do regresso, seria fundada no princípio errôneo de que o “setor de produção material é invariavelmente o setor dominante de produção e portanto *ipso facto* o critério primário de classificação dos sistemas sociais e culturais dos quais forma a “base”” (1979: 177). As formas de produção material deveriam ser pensadas, pelo menos no caso dos Jê-Bororo, não em termos econômicos, mas como suportando a estrutura do setor dominante, no caso a produção social de pessoas e a manutenção das estruturas hierárquicas citadas acima.

O argumento que se segue soa “forçado” e contraditório. Turner começa lembrando que a base da estrutura social é a dominância de sogros sobre genros, exercido no controle dos primeiros sobre as filhas. A forma de exercer esse controle seria não deixando as filhas se mudarem. Mas, como os Mëbêngôkre já são uxoriocais, esse controle não seria testado, porque elas já ficam em casa “por simples inércia” (*ibid*: 178). A chance de exercer o domínio sobre as filhas, e conseqüentemente sobre os genros, apareceria durante os deslocamentos, organizados com base nas sociedades masculinas, e não a partir das famílias extensas. O sogro levaria com ele (junto com os membros do seu grupo masculino) sua esposa, suas filhas e seus genros, que o acompanhariam independente das próprias afiliações a grupos masculinos. Se bem entendi, a dominância do sogro, uma relação estrutural já na aldeia, só seria de fato colocada em prática durante as andanças, onde seria “criada” uma uxoriocidade onde não havia. A importância social do *trekking*, o que explicaria sua existência enquanto instituição, seria então o fato de ele reproduzir uma estrutura que já ocorre no espaço aldeão. Enquanto neste último ela seria “dada”, nos deslocamentos ela seria “produzida”, mostrando o controle dos mais velhos na sociedade mëbêngôkre.

Werner (1983), em duas linhas, refuta essa ideia dizendo que os genros não seguem seus sogros nas andanças, mas sim seus próprios grupos masculinos. Não posso dizer se havia ou não deslocamentos em que os genros seguiam os sogros, mas explicar o movimento se pautando exclusivamente nessa configuração de grupo, como fez Turner em um primeiro momento (1979), torna a explicação de certo modo inverossímil. Desse modo, anos depois, Turner (1992) desenvolve um argumento bem mais complexo, mas ainda explicando as andanças baseado na “organização social”. Ele começa novamente descreditando as explicações de cunho econômico. Segundo ele, os tempos na aldeia e no mato não se distinguem por uma dieta distinta, mas por organizações sociais complementares. Durante as expedições, os Mëbêngôkre não se

alimentariam só de caça e coleta, mas além de levarem produtos da aldeia, passavam por roças antigas. Na aldeia principal, por sua vez, há grande atividade de caça, pesca e coleta. As diferenças alimentares entre os períodos nômades e sedentários não seriam, portanto, significativas a ponto de justificá-los com argumentos puramente utilitários.

“Mesmo que se fizesse necessário recorrer às caçadas de longa distância e/ou expedições de coleta para complementar o que se encontra perto das aldeias, os deslocamentos coletivos, tais como efetivamente praticados pelos Kayapó, estão longe de ser o meio mais eficiente de angariar tais recursos” (Turner, 1992: 323).

Assim como Werner – que julga que muitos homens caçando em uma área comum não constitua o modo mais eficiente de conseguir carne –, Turner afirma que a forma como os Mëbêngôkre realizam seus deslocamentos não é a mais eficaz para uma dieta rica em proteínas. Apenas os homens mais velhos caçam enquanto os mais jovens abrem os caminhos e limpam o acampamento. Além disso, deslocar o acampamento a cada um ou dois dias também consome boa parte do tempo, pois é necessário limpar, construir os abrigos e transportar as coisas entre os acampamentos. Turner também aponta que não haveria razão econômica para mudar as aldeias de lugar a cada cinco anos, como era comumente feito. Para Turner, “[a]s expedições e freqüentes mudanças de aldeia e o contínuo movimento entre locais existentes parecem resultar de uma dinâmica inerente à sociedade kayapó. Cabe repetir que o movimento deve ser entendido em si como um fato social essencial” (*ibidem*).

Desse modo, a “organização social” – aqui os termos como infraestrutura e superestrutura desaparecem – dos grupos quando em andança continuou sendo o principal foco da análise Turner. Nos deslocamentos a atividade central seria aquela dos homens adultos enquanto caçadores. Nesse sentido, opõem-se à vida aldeã, onde a atividade central seria a agricultura, feminina. São os homens que determinariam a direção a ser tomada nos deslocamentos, de acordo com os lugares mais propícios à caça e à pesca. A aldeia principal, por sua vez, teria sua localização determinada pela roça das mulheres. “Assim como a aldeia principal poderia ser qualificada como um todo, nesse sentido, como coletivamente "uxori-" ou "matri-local", o grupo em deslocamento poderia ser qualificado coletivamente como "viri-" ou "patrilocal" (*ibid*: 324). A conclusão de Turner é que a “ordem social” dos acampamentos é uma inversão masculina da “ordem social” feminina aldeã. Note-se que ela é uma inversão masculina pois é baseada em torno dos grupos masculinos do centro da aldeia. O

círculo de casas femininas, a expressão espacial de uma suposta totalidade – no famoso esquema do *Dialectical Societies* –, dá lugar a um círculo cujas as casas seriam distribuídas mais em função das turmas ou categorias etárias do centro da aldeia.

Além de ocorrer na esfera da “ordem social”, a inversão acontece também na esfera política, em dois aspectos. Primeiro, Turner afirma que a vida na aldeia é a “condição inercial”, o modo base dos Mëbêngôkre. Para se deslocarem, é requerido um esforço onde se tornam necessárias uma liderança mais proativa. Em segundo lugar, a vida aldeã está baseada nas famílias extensas, que compõem, no esquema formulado por Turner, as unidades que formam o todo aldeão. A “tendência inercial” da vida na aldeia principal, gera um cotidiano baseado mais na solidariedade intrafamiliar, uma segmentarização do círculo de casas. No acampamento se daria o oposto. O esforço requerido pela vida em movimento por si só obrigaria o grupo como um todo a comportar-se como uma unidade de solidariedade. Na aldeia, as partes sobressaem-se sobre o todo. No acampamento, o todo é mais importante que qualquer uma das suas partes. Outros detalhes da organização dos acampamentos são levantados por Turner, como o fato de as casas construídas nos acampamentos serem em geral compridas, abrigando diversas famílias extensas e assim dissolvendo as “partes” da aldeia. O fato de as cerimônias de nomeação requererem grandes expedições coletivas para obtenção do alimento para o ápice da festa, mostra como os deslocamentos seriam, para os próprios Mëbêngôkre, um instrumento de afirmação da ordem social, da produção de pessoas e da produção da sociedade como um todo. Para Turner, o encerramento das cerimônias é o ápice da afirmação da totalidade da aldeia, quando todos cantam em uníssono. A ordem social no acampamento, com ênfase na solidariedade entre grupos, seria responsável por exercer “forças centrípetas”, contrabalanceando as “forças centrífugas” da vida aldeã, pautada na solidariedade intrafamiliar.

Notamos que o argumento evolui de “o lugar onde é possível que o sogro exerça sua dominância reproduzindo uma estrutura presente na aldeia” para uma dicotomia aldeia/andança baseada nas oposições solidariedade familiar/solidariedade coletiva e feminino/masculino. O modelo desenvolvido por Turner para os Jê-Bororo no *Dialectical Societies* foi fortemente questionado. Cabe destacar, quanto aos caso mëbêngôkre, as teses de Lea (1986; 1992; 2001; 2012). Ela se foca nos nomes pessoais e nos *nêkrêj*, que seriam propriedade das matriCasas – uma adaptação

controversa do conceito de *Maison* de Lévi-Strauss –, que funcionariam como pessoas jurídicas. Isso coloca preponderância na periferia e nas mulheres (pois as casas seriam um espaço feminino), indo diretamente contra o modelo de Turner (1979).

Em 1992, seu modelo ainda é baseado em dicotomias que ocupam lugares muito “cristalinos”, como se a ordem social feminina e a masculina fossem coisas completamente discerníveis e bem separadas, em continuidade com os termos do *Dialectical Societies*, onde as análises eram pautadas por dualismo diversos – centro/periferia, nominador/genitor, masculino/feminino, etc. A diferença principal é que, antes contidos no interior da aldeia, eles agora se expandiram para esse sistema “bimodal”. Já falei que a aldeia jê era tida como uma totalidade que se encerrava no círculo de casas. No argumento de 1979, o *trekking* têm sua importância por reafirmar uma relação já presente na aldeia. Em 1992, o espaço aldeão é extrapolado, mas o círculo se mantém. Lembremos que os Mëbêngôkre costumavam manter a estrutura circular de casas e a casa dos homens no centro enquanto se deslocavam. O círculo, agora “itinerante”, continua representando, para Turner, uma totalidade de ordem distinta de suas partes. Desse modo, as andanças são uma “fase” da totalidade que, alternada com outra “fase” (a aldeia), servem para mantê-la. Turner é o primeiro a tratar o movimento como parte essencial da socialidade mëbêngôkre. Ainda que veja a aldeia como situação “base” dos Mëbêngôkre, o movimento estaria em relação de “simetria” com a socialidade aldeã, sendo ambos os polos igualmente constitutivos da “forma” social mëbêngôkre. Ainda que nos apresente um argumento funcionalista – explicando o movimento como responsável por manter uma certa totalidade superior –, Turner foge das explicações causais das abordagens utilitaristas. O movimento como secundário, como necessitário de um motivo, dá lugar ao movimento como determinante de uma determinada estrutura social que não existiria sem ele.

Em verdade, como discutirei com mais detalhes no terceiro capítulo, o movimento está em consonância direta com aquilo que ocorre na aldeia. Se no modelo ideal de Turner ele é uma contraparte da ordem aldeã para manter uma solidariedade social que serve à manutenção da totalidade, quando essa totalidade entra em um estado mais fragmentário – com a aproximação dos não-indígenas e as sucessivas cisões de aldeia –, os deslocamentos realizados em grupos separados também servem como demonstradores da autonomia dos grupos, afirmando tensões intergrupais e provocando separações (Turner, 1992: 330-335). Esses deslocamentos

“fragmentadores” possuem sua melhor expressão nas expedições de ataque aos não-indígenas.

A relação entre a aproximação não-indígena, o aumento dos deslocamentos bélicos, o incremento das tensões intergrupais e as consequentes cisões é evidenciada pelos dados apresentado por Verswijver (1985, 1992), citados por Turner em 1992. Verswijver é outro autor em cujo trabalho os deslocamentos assumem um papel importante. Não poderia deixar de ser, já que seu foco principal é a guerra mēbêngôkre, que necessita de cobrir grandes distâncias para ser empreendida.

Desse modo, em sua tese de doutorado (1985) os deslocamentos mais proeminentes são aqueles relacionados à guerra, para fazê-la ou para evitá-la. As andanças com outros objetivos, chamadas por ele de *trekking*, são tratadas a partir de uma visão mais pragmática e econômica. Não a toa, ele dedica-lhes mais páginas na parte intitulada *Economic Adaptation*. Antes da chamada “pacificação”, segundo ele, os Mēkragnōti tinham uma área à disposição e mudavam de aldeia constantemente, não ocupando um mesmo lugar de forma permanente por mais de dois anos. As principais vantagens seriam o “descanso” para a recuperação do solo plantado e o fato de possuírem roças espalhadas por todo o seu território, podendo fugir de ataques inimigos sem maiores problemas, embora houvesse aldeias principais em que se reuniam após períodos afastados.

Ele continua para dizer que essa mobilidade seria “sem dúvida relacionada à vida cerimonial”. Uma das fases de toda cerimônia seria a obtenção de grandes quantidades de carne e/ou peixe para serem consumidos no ápice da festa. Isso era conseguido na *trek* cerimonial, o *ontomōrō*. Verswijver distingue dois tipos de *ontomōrō*: circular e linear. O circular seria aquele em que os homens deixam a aldeia, fazem um movimento circular, um arco, em alguma direção à procura de caça e peixe e depois retornam à aldeia para concluir a festa. O linear seria quando as pessoas de fato deixam a aldeia, deslocam-se lentamente para outra, onde terminam a cerimônia, juntando comida no caminho e utilizando também roças já existentes no “novo” local. A opção por um ou outro tipo de expedição cerimonial estaria relacionada a fatores como a quantidade de recursos disponíveis na aldeia e o tempo de ocupação. “A tendência era proceder para o *trekking* circular durante um ou dois anos, cobrindo alternadamente cada direção em volta da aldeia [...] e depois trocar para o *trekking* linear” (Verswijver, 1985, 323). Quando da ocasião de um *trekking* linear, toda a comunidade mudava para outra aldeia. Dessa forma, a mobilidade

estava, para Verswijver, ligada à vida cerimonial dos Mëbêngôkre, mas o que determinava a sua forma eram fatores “materiais”, a saber, o esgotamento de recursos nas imediações da aldeia que ocupavam. Eram os ciclos cerimoniais que determinavam as mudanças de aldeias. Ele comenta que, após a “pacificação”, os Mëbêngôkre ficaram mais sedentários, ficando na mesma aldeia por mais de 30 anos (à época). Assim, passou-se a praticar apenas o *trekking* circular. Em uma nota de rodapé (*ibid*: 326) ele comenta que há ainda o *trekking* sazonal, não cerimonial, o *më yh*, praticado na estação seca e com o objetivo de adquirir recursos específicos, como frutas, caça, taquaras, etc. Aqui não é discutido se ele é linear ou circular. As expedições cerimoniais adquirem uma relevância maior pelo próprio método empregado pelo antropólogo belga para reconstruir uma “etnohistória” mëbêngôkre. Ele busca organizar os eventos em ordem cronológica tomando como uma das principais bases as cerimônias de nomeação que ocorreram em cada estação de cada ano (*ibid*: xxii).

No livro baseado em sua tese (1992), a separação entre andanças sazonais e cerimoniais muda um pouco de figura. No início (*ibid*: 43, n.5), ele faz a distinção entre *mey* (andanças sazonais) e *õntomõr* (andanças cerimoniais), mas ao final do livro (*ibid*: 250), a distinção gira mais em torno da “forma” do que da “função”. Quando o *trekking* cerimonial é feito de forma linear, ele é classificado como *mey* (palavra que havia sido usada para caracterizar as andanças sazonais). O autor distingue duas formas de expedições para as cerimônias:

- (1) the *õntomõr*⁷ which I refer to as "circular trekking": during such treks, the participants leave the village, make a circular movement on one side of the settlement, and return to that same village to conclude the ceremony;
- (2) the *mey* which I refer to as "linear trekking" : during such treks, the people leave the village to go slowly to another site where the people either spend some time, or erect a new village. (Verswijver, 1992: 250)

⁷ Nota-se também a adoção do padrão ortográfico proposto pelo SIL.

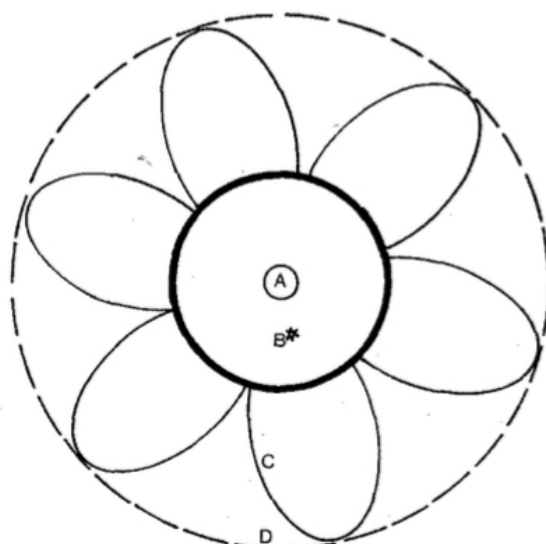


Figure 1 Modelo de *trekking* circular.

A = aldeia; B = área de caça diária; C = *ontomôrô*; D = área explorada. (Verswijver, 1992: 251)

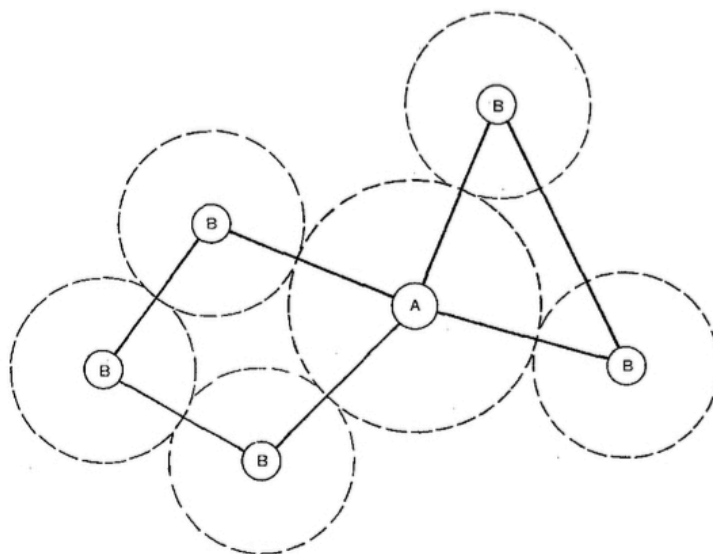


Figure 2 Modelo de *trekking* linear.

A = aldeia base; B = aldeias circundantes. (Verswijver, 1992: 252)

Não me cabe aqui discutir a inconsistência nos dois trabalhos a respeito da tipologia do *trekking* feita por Verswijver, mas quero só chamar atenção para como as expedições eram tratadas por um viés utilitarista. No trabalho de 1985, o *mey* era tido como um *trekking* sazonal e separado daqueles de cunho cerimonial, o *ôntomôrô*. Já em 1992, Verswijver, essa distinção, ainda que presente, fica em segundo plano. A

principal característica passar a ser o tipo de trajeto praticado. De um jeito ou de outro, esses diferentes *trekkings* têm como única motivação a melhor obtenção de recursos, seja para uma celebração ritual ou não. Aproveitar a mandioca e o milho de roças em outras aldeias, obter grandes montantes de carne e peixe, coletar frutos ou outros materiais da floresta para a fabricação de diversos artefatos. Seriam essas as motivações das andanças não-guerreiras. Nos deslocamentos de cunho cerimonial, buscar-se-ia comida para a festa, nos de cunho “sazonal”, o objetivo seria aproveitar a estação seca (chamada pelos Mëbêngôkre de “tempo bom”) para adquirir algum produto específico. Os outros deslocamentos seriam motivados pela guerra, seja para empreendê-la ou para fugir dela. De todo o modo, andariam para se chegar a algum lugar, ou para conseguir comida no caminho. O deslocamento é sempre um meio, nunca um fim.

A tipologização de Verswijver leva em conta dois critérios: a “finalidade” (cerimonial/não-cerimonial ou sazonal) e o traçado (circular ou não circular). Esse esforço de descrição não inclui as expedições para a guerra, que poderíamos tomar como uma terceira finalidade. Elas são descritas apenas como de longa duração e cobrindo longos percursos. O seu traçado e a sua finalidade já estariam “dados”: uma linha que vai da aldeia até o inimigo, a fim de atacá-lo. Quantos aos outros deslocamentos, teriam como pano de fundo um movimento mais eficaz do ponto de vista utilitário, mas o seu traçado e a sua finalidade ainda estariam em aberto.

O esforço de Verswijver concentra-se nas andanças cerimoniais (as ditas sazonais ficam relegadas a notas de rodapé) ou guerreiras. As de cunho cerimonial explicariam a dinâmica (não necessariamente o motivo) das mudanças de aldeia: quando uma aldeia move-se como um todo para outra localidade, “aproveitando” que uma expedição seria feita para angariar alimento para uma cerimônia. O seu método de reconstrução etnohistórica era baseado, com objetivo de maior precisão cronológica, em desvendar qual cerimônia aconteceu em qual estação (seca ou chuva) de qual ano. Assim ele esperava poder organizar em uma linha do tempo as sucessivas cisões e fusões das comunidades mëbêngôkre. Desse modo, essas fusões e cisões ficaram condicionadas pela dinâmica das expedições cerimoniais. As andanças guerreiras aparecem como pano de fundo para a atividade bélica, que se intensificou com a aproximação dos não-indígenas, refletindo e afirmando tensões intergrupais em relação à atitude a se tomar frente essa aproximação.

Essas classificações baseadas na finalidade levam implícito o caráter secundário do deslocamento no trabalho de Verswijver: “deslocar-se para que?”. Na verdade, nos relatos sobre as andanças, é muitas vezes difícil discernir um “tipo” específico de andança. Até mesmo porque as pessoas não possuíam necessariamente um “ponto fixo” do qual saíam e para o qual retornavam. Um grupo poderia deixar a aldeia para empreender um deslocamento longo, morar em uma pequena aldeia por um tempo, de lá os homens poderiam ir atrás dos *kubê*, e assim por diante. Verswijver tem o mérito de trabalhar com duas categorias nativas para as andanças, o *mě’y* e o *mě’ôtomôrdô*, mas define a opção por uma delas baseando-se na prerrogativa de que há necessariamente uma razão anterior para empreendê-las.

Embora a tipologização dos deslocamentos baseada em critérios bem definidos não seja algo que me pareça produtivo, é interessante notar, como fez Verswijver, as categorias nativas para as andanças. Quero agora entrar em mais detalhes acerca de algumas das diferentes formas que o movimento pode tomar.

mě’y

O chefe de um grupo [bĕnjadjwÿrÿ] falava para o seu pessoal: “Como vamos fazer? Vocês dizem o nome de um lugar que vocês gostam e pegamos os pequenos, os seus filhos, e vamos andar com eles para que comam mel e carne. Eles vão comer anta, queixada, jabuti e depois a gente volta e senta em casa”. Então as pessoas respondiam: “Sim, sim, sim. Vamos fazer nossa andança [mĕ’y] para lá”. E falavam o nome de algum lugar. Então o chefe fazia o bĕn⁸ dizendo o nome do lugar e falava o que tínhamos que fazer. Quando amanhecia, todos saíam em andança. Andavam e acampavam.

Quem ia na frente eram geralmente os meninos mais novos, entre 8 e 12 anos, os chamados *mĕbĕngàdjyre*, aqueles próximos a frequentarem a casa-dos-homens. Como me contou Kôkônhêre, eles iam na frente abrindo as picadas e cantando:

Mĕ kubĕ ngàdjywyre tyry’ôre marapĕ jamÿ...

⁸ Espécie de discurso formal realizado pelos chefes, com o objetivo de iniciar ou terminar formalmente alguma atividade. A tonalidade muda e até mesmo algumas palavras adquirem novas formas durante o *bĕn*. A palavra para chefe, *bĕnjadjwÿrÿ*, é uma derivação, que significa algo como “aquele que põe o *bĕn*”.

[Os mēbēngàdjyre pegam o tiracolo para as folhas de bananeira...]

Quando se chegava ao local de acampamento, as mulheres rapidamente construíam as casas, cortando varas e cobrindo com palha ou folha de bananeira. Os homens se dispersavam e iam atrás de caça nas redondezas. O acampamento era sempre repleto de “comidas do mato” (*ba kam mē àkuru djà*), que variavam de acordo com a época do ano. As pessoas gostavam especialmente de caça, mel e castanhas. Mas a variedade de frutos era grande, assim como de palmitos e sementes.

No outro dia de manhã, mudava-se o local do acampamento. A distância entre um local e outro não costumava ser grande. As pessoas construíam um acampamento em novo lugar, mas voltavam ao antigo para pegar toda a sua carga. Os homens iam carregando apenas a espingarda e o facão, prontos para se enveredar pela mata caso rastreassem algum animal. As mulheres carregavam quase tudo: cestos carregados com produtos das roças, cabaças com água, bambus com penas e outros adornos cerimoniais. Podiam se demorar em determinado lugar caso resolvessem fazer ali uma festa, ou caso fosse ali um local de abundância de certo recurso, seja por fartura de caça, de pesca, ou uma roça antiga.

O termo *mē'y* é de difícil tradução. O *mē* se refere às pessoas, isto é, aos Mēbēngôkre. ‘Y poderia ser traduzido nesse caso como “andar”, mas um andar que carrega a noção de um grande deslocamento entre um lugar e outro, podendo ser traduzido como “andança”. O verbo que remete a simplesmente “caminhar”, sem implicar necessariamente uma “viagem”, é *mraj*. Há ainda *ba*, também “andar”, mas conotando uma certa continuidade, um “hábito”. Todos esses verbos são bastante usados no contexto dos deslocamentos, mas o termo *mē'y* seja talvez aquele mais utilizado para se referir a esse “andar” mais demorado, no qual consiste o próprio foco desse tipo de deslocamento. As pessoas faziam *mē'y* disse-me, *Krwýt*, para caçar e ver o mato, diferentemente das expedições guerreiras, onde a atividade mais importante não era o deslocamento em si.

O *mē'y* era praticado especialmente durante a estação seca, embora pudesse ser realizado em qualquer época do ano. As pessoas saíam de suas aldeias carregando diversos produtos da roça, especialmente o milho, a mandioca e a batata-doce. É comum nos relatos dos antropólogos a descrição da grande carga de víveres que as mulheres carregavam durante as andanças. Mas as andanças também propiciavam uma abundância de “comidas do mato”, como gostam dizer o Mēbēngôkre: mel,

frutas, castanha, palmito, sementes assadas e piladas, e muita caça. Era comum, quando eu pedia para alguém me contar sobre as andanças, que eu ouvisse longos relatos sobre diversos alimentos obtidos no mato, com detalhes quanto ao seu modo de preparo. Ao final do período da seca, as pessoas voltavam para a aldeia e plantavam roça. Dizem que passavam o tempo inteiro andando, voltavam para pegar o milho e sair andando de novo. O milho era o produto cultivado que mais ocupava as formulações dos Mëbêngôkre. Ensinados a comer milho por um rato, foi a partir da derrubada de uma árvore de milho que os povos se diferenciaram. Cada um pegou uma parte e começaram a falar idiomas distintos. O plantio do milho também envolve um resguardo especial, seguido de uma cerimônia elaborada. O resguardo é chamado *bà'y angri*. *Angri* é a mesma palavra utilizada para o luto praticado pelos parentes próximos de um falecido ou pelos guerreiros que mataram inimigos em combate (*bixangri*).

Como eu disse, era comum, quando eu instigava algum ancião a falar sobre as andanças que fazia, que me fornecessem uma lista dos diversos alimentos da floresta e do cerrado, muitas vezes também com instruções de preparo. O assunto vinha sempre acompanhado de comentários de que naquele tempo que a comida era boa, pois, além de muito saborosa, era também muito saudável. Naquela época as pessoas não tinham vermes (*teprãdjà*) e os dentes não doíam. Kôkônhêre comenta que as pessoas tinham diarreia apenas quando comiam muito mel vermelho. Naquela época, em andanças pelo cerrado, era comum que se comesse terra de cupinzeiros velhos. Arrancava-se um pouco de terra dos cupinzeiros (velhos, que já não possuíam mais cupins), assava-se e comia. Perguntei se aquilo os deixava satisfeitos. A resposta foi não. Quando os Mëbêngôkre falam de comida, normalmente adicionam ao final (dos modos de preparo) algo como “então se come e fica satisfeito” (*krën kam ajne*). O fastio é condição para que uma comida seja boa de verdade, e indica-lo é a única forma de recusar quando lhe oferecem comida. Comer terra, no entanto, era “só comer” (*tu krën kajgo*), não deixava as pessoas satisfeitas.

Mas outros alimentos do mato eram de fato “bons alimentos”. Os citados mais frequentemente eram o açaí, a castanha, uma grande variedade de frutas, palmitos, sementes, especialmente pelas mulheres, as principais responsáveis pela coleta. Os homens, apesar de também citarem esses gêneros, gostavam de me fazer “listas” com os diversos animais que comiam. Anta, queixada, caititu, tamanduá, tatu, jabuti, irara, arara, jacu, mutum, e mais uma infinidade de aves e mamíferos. Muito mencionada

também era a pesca com timbó. Dreyfus (1963) comenta que essa era a única forma de pesca que os Mëbêngôkre praticavam, embora elas pudessem usar flechas vez ou outra. O timbó é em geral praticado na época da seca, quando o baixo nível da água torna mais fácil que os peixes sejam atingidos pelo veneno. A época de seca, das andanças, também era a temporada de pesca.

Durante as andanças também podiam passar por roças antigas e assim obter mais produtos cultivados. Werner (1984: 113) comenta, no relato do *mě'y* em que participou com os Mëkrãgnôti, que eventualmente chegaram em uma roça, que tinha batata-doce, mandioca e banana. Bastante afastada da aldeia, a roça tinha sido plantada para ocasiões como essa, segundo ele. Ele ainda comenta que no passado os Mëbêngôkre viajavam centenas de milhas, plantando roças pela floresta. Nessa roça, pararam por dois dias para que as pessoas reabastecessem seu estoque de alimentos cultivados. Nas narrativas que ouvi, exalta-se a caça e o produtos coletados na floresta. Vez ou outra, entretanto, o esgotamento dos produtos da roça era mencionado como motivo para o retorno à aldeia.

O *mě'y* distinguia-se das andanças cerimoniais (*mě'ôtomôrdô*, infra) especialmente pelo fato de ser organizado em torno das turmas masculinas. Elas poderiam sair para o mato por conta própria, ou se juntar com outras. Poderia ocorrer também de a aldeia toda sair junta, como mencionam muitos autores (Werner, 1978; Turner, 1992), mas a aldeia toda, quando se tratava de uma aldeia menor, era justamente uma turma. Em um relato de Krwýt, ele diz que “a gente ia para lá andando, depois pro outro lado, outros iam para outro lugar. Era assim. Kapôte, Krênmajti, papai Mâti'i, Tàkàkjakry, Kòkômati, Bepnhôrdô, Kôtykti, *ngêtdwa*⁹ Ijêkre. Eram esses. Só com eles que nós andávamos”. Nesse trecho, Krwýt cita os homens adultos que mais participavam das andanças com ele quando era pequeno, que imagino ser os chefes de família pertencentes a turma de seu pai.

É o *mě'y* que geralmente é descrito na literatura como *trekking* sazonal, pois ele não teria uma motivo claro como as expedições cerimoniais ou guerreiras, além da caça e da coleta. Nas abordagens funcionais, o objetivo dele seria justamente essa alimentação diferenciada, embora ao meu ver isso pareça não dar conta da importância que ele adquire nas narrativas e o tempo que consumia dos Mëbêngôkre em outros tempos.

⁹ Termo vocativo para MB/FF/MF.

Mẽ ôt o mōrō (andanças cerimoniais)

Havia também as andanças de cunho cerimonial, com o objetivo de angariar carne e peixe o suficiente para o ápice das cerimônias de nomeação. Elas podiam durar até mais de um mês se fosse necessário. São chamadas de *mẽõtômōrō*, literalmente “ir dormindo”, pois, como duram dias, há de se fazer acampamentos. Hoje em dia, vão apenas os homens. Eles escolhem algum lugar para montar acampamento, baseado na conhecida fartura de caça ou peixe. Todos os dias os homens saem à procura dos animais, enquanto os pais das crianças que receberão os nomes bonitos nas cerimônias que se aproximam ficam no acampamento e se encarregam de preparar a comida para os caçadores. Todo tipo de caça e pesca é bem vinda, embora, para as ocasiões rituais o animal mais apreciado seja o jabuti. Ao final do acampamento, os homens constroem espécies de “postes”, com os jabutis empilhados e amarrados em três varas, e assim carregam bastante comida de volta para a aldeia. Os jabutis, por poderem ser transportados vivos, são o alimento animal mais passível de ser “conservado”, pois é abatido apenas na hora de ser consumido. Hoje, com aldeias *mẽbêngôkre* em grandes rios, os jabutis podem ser substituídos pelos tracajás, também bastante apreciados (Bolívar, 2014).

Antigamente, o *mẽõtômōrō* poderia ser praticado nos moldes do *mẽ’y*, com mulheres e crianças acompanhando os homens. Era assim chamado de *mẽõtókatiomōrō*, ir dormindo muito. O acampamento mudava todos os dias. Mesmo assim, havia no final uma parte em que só os homens permaneciam na floresta enquanto mulheres e crianças voltavam para casa. Parte importante das cerimônias de nomeação é o retorno dos homens da caçada. Eles entram enfileirados na aldeia, carregando torres de jabutis vivos ou embrulhos peixe ou carne de caça, enquanto as mulheres choram do modo característico dos *Mẽbêngôkre*.

No *mẽ’õtômōro*, seja apenas com os homens ou com todos, a organização não gira em torno das turmas masculinas. Os caçadores e suas famílias se dividem de acordo com os patrocinadores da festa – que os *Mẽbêngôkre* chamam de “donos” da festa, os pais das crianças que terão seus nomes bonitos confirmados –, que escolhem quem os acompanhará, formando “times”.

Há ainda, hoje em dia, um outro tipo de expedição cerimonial. Tornou-se comum para os *Mẽbêngôkre* comemorarem certos feriados como dia das mães, natal e

ano novo. Essas comemorações geralmente se dão na forma de um grande almoço coletivo no centro da aldeia, que pode ou não ser acompanhado de danças. Para conseguir comida para esse almoço, os homens passam alguns dias acampados no mato para caçar e pescar. Como nesse caso a festa não possui “donos”, os homens são divididos nas categorias de idade, que podem acampar juntas ou em locais separados.

as expedições guerreiras

O movimento que geralmente cobria maiores distâncias era aquela motivada pela guerra. Turner (1992) comenta que, já no século XVIII, há relatos de confrontos entre os Mëbêngôkre e os Munduruku, no rio Tapajós. Uma distância bastante grande para a área de cerrado à oeste do rio Araguaia que ocupavam de forma permanente naquela época. A guerra tinha como objetivos a obtenção de cativos, de bens que poderiam entrar no circuito de ritual sob a forma de *nêkrêj* e também a captura de outros bens não-materiais, como cantos. A aproximação dos não-indígenas gerou também os saques, motivados pela obtenção de armas de fogo, roupas e outros bens manufaturados. Na verdade, essa distinção não era tão cristalina assim. Embora a forma de ataque fosse diferente em relação aos não-indígenas (o saque mais “furtivo”), também se conseguia ali cativos e bens materiais e imateriais que entravam em circulação cerimonial. Os ataques a outros povos indígenas também poderia ser motivado por itens de cunho mais prático. Cohn (2005) comenta que os Xikrin atacavam os Asurini motivados também pela obtenção da boa farinha que esse povo produzia. Os Mëbêngôkre aprenderam a fazer farinha com o SPI. De todo modo, a aproximação dos não-indígenas e os cada vez mais frequentes saques a acampamentos de seringueiros ou castanheiros funcionou como um grande motor para os deslocamentos. Eles eram realizados por homens, adultos e iniciandos, em geral organizados em torno das “turmas” masculinas que ditavam a política no centro da aldeia. Esses deslocamentos não possuíam uma temporalidade específica, durando o tempo que fosse necessário para o empreendimento bélico. Com a “pacificação” e o consequente fim desse tipo de guerra, tais deslocamentos cessaram. Mas, se como disse Foucault, na famosa inversão da frase de Clausewitz, “a política é a guerra continuada por outros meios”, hoje os Mëbêngôkre continuam empreendendo grandes deslocamentos guerreiros. Passam dias viajando de ônibus para virem a Brasília, lutar agora por outros meios.

Os Mëbêngôkre não utilizam um nome específico para as expedições guerreiras, dizem apenas que “iam ao encontro do inimigo” (‘yry` mō).

A guerra era um grande motor de deslocamento, não apenas para empreendê-la, mas também para fugir dela. O Atlas dos Territórios Mëbêngôkre, Paraná e Tapajuna (2007) oferece uma boa quantidade de narrativas nesse sentido. Em um trecho da narrativa de Bepkrit Metuktire, podemos ver como a guerra, interétnica ou não, gerava um movimento ainda mais intenso por parte dos Mëbêngôkre.

[F]omos para Adutirekreky. Ficamos lá alguns dias e depois fomos para a aldeia Krāj̄māpryjakare.

Lá mesmo houve uma briga entre nós. Muita gente deixou a aldeia por causa dessa briga, inclusive eu e meus parentes. Fomos então para Ngrwakrere, outra aldeia. Foi nessa aldeia que os Krāj̄jàkàre [Panará] mataram os meus parentes. Por causa disso, fugimos para o mato, saindo dessa aldeia. No mato encontramos brancos e brigamos com eles, levando suas espingardas. Depois voltamos para Ngrwakrere, deixando as mulheres para trás, e fomos atrás dos Krāj̄jàkàre. Brigamos com eles, levamos suas flechas e voltamos para Ngrwakrere.

Lá ficamos alguns dias, em Ngrwakrere, e depois fomos para a aldeia P̄jarekmej. Depois fomos andando e caçando na direção do rio Kororoti [Irirí]. Seguimos para a roça Mëwêmôrôdjà, passamos por Kaprãnkàdjãm, continuamos andando até chegar na roça antiga Tyrytikrô, passamos por outra roça chamada Mydjêkêt e também pela roça Purukretykti.

Os Mëkrãgnôti, dos quais saíram os Mëtyktire, se separaram dos Gorotire no início do século XX e atravessaram o Xingu fugindo das hostilidades. O que se seguiu foi uma sequência de cisões e novas fusões entre eles próprios e entre os eles e os Gorotire (ver Verswijver, 1992), aumentando a área coberta pelos deslocamentos consideravelmente. Mesmo que os Mëbêngôkre tenham coberto distâncias de mais de 500km para guerrear com alguns povos (Verswijver, 1992: 92), as hostilidades entre os próprios mëbêngôkre fez com que estabelecessem aldeias em uma área muito maior, expandindo para oeste e para o sul a região que ocupavam mais permanentemente. A primeira metade do século XX foi um período de hiperatividade militar por parte dos Mëbêngôkre (Verswijver, 1985; Turner, 1992), tanto no que diz respeito às expedições de ataque aos não-indígenas, quanto às próprias hostilidades entre os Mëbêngôkre, ocasionada por um acirramento dos conflitos internos

decorrente da divergência das lideranças acerca da posição a ser tomada frente à aproximação não-indígena.

a ida aos castanhais

Após a “pacificação” dos Kubêkrākêj, em 1952, o SPI instaurou um sistema de trabalho com o objetivo de gerar renda para o posto e bens manufaturados para os Mêbêngôkre. O trabalho mais rentável na região que os Mêbêngôkre de Kubêkrākêj habitavam era a coleta da castanha. Aliada à coleta do caucho e da pele de “gatos” (principalmente maracajás), a coleta da castanha representava para eles a principal forma de adquirir as tão valorizadas coisas dos *kubê*, que motivaram o seu esforço de “pacificação dos brancos”. O pagamento aos índios que participavam da coleta era feito, não com dinheiro, mas com produtos. Uma pele de maracajá valia uma espingarda calibre 28, segundo Kupatô. Conta Dreyfus (1963), que fez sua pesquisa junto aos Kubêkrākêj na década de 1950, que no início os funcionários do SPI tentaram pagar cada homem individualmente, de acordo com a sua produção. Esse sistema logo se mostrou problemático, pois os Mêbêngôkre encaravam a coleta da castanha como um empreendimento coletivo, requerendo pagamentos iguais para todos os envolvidos.

Após o SPI impor a atividade extrativista como modo de obtenção dos produtos dos *brancos*, a ida aos castanhais (*pi' ykô*) tornou-se uma prática coletiva nos moldes das grandes expedições de coletas, ou seja, baseadas primariamente nos grupos de homens. Cada um desses grupos possuía um *benjadjwÿrÿ*, que liderava as expedições. O SPI dava os produtos aos *benjadjwÿrÿ*, que posteriormente redistribuíam entre os seus homens. Cada *bênjadjwÿrÿ* tinha o seu castanhal, para onde levava seus homens, podendo ficar semanas fora da aldeia. Depois era comum que cada turma fosse a Nova Olinda, vila não-indígena mais próxima, trocar a produção pelos bens manufaturados. Podia acontecer também de os produtos chegarem diretamente na aldeia por meio do avião do SPI, ou do *bênjadjwÿrÿ* viajar com esses aviões até cidades grandes para fazer compras. Kupatô gostava de me falar sobre o seu trabalho nos castanhais:

Aqui era meu castanhal. 'Ydjàre era do Bepkyj. O meu castanhal era 'Ytikô. Meu castanhal era Kikrajryti, meu castanhal era Pidjôjê, meu castanhal era Ngôtàjte, meu castanhal era e Jâxijabiêti, meu castanhal era Inhikjê'ãnhôpi'yrekô. Esses eram os meus lugares de trabalho (idjapêjdjà nê jã). O castanhal do Ngàpre

era aquele, o meu era A'ukre, meu castanhal era esse. Esse rio (Riozinho) que fazia a divisa. 'Ydjàre era do Bepkyj, o meu era 'Ytikô. Tem castanhal meu em Mâtukrô, em Ngrejkôngôkrã. Quando eu era benjadjwỳrỳ eu não fiquei parado. Quando eu era benjadjwỳrỳ eu ia com todos pro meu castanhal. Quando era benjadjwỳrỳ eu tinha todos os castanhais, para que meus tabdjwỳ pudessem trabalhar como eu. Eu vi tudo de verdade. Longe, em Môpdjà, tem um castanhal. Eu andei por lá quando era jovem. Eu trabalhei no meu castanhal. Eu fiz borracha. Matei jaguatirica. Lá no Kêtenhôngri eu trabalhei. Eu ia atrás de pele de jaguatirica. Eu trabalhei em Pidjô`yjêt, no castanhal, meu castanhal, tirando pele de animal. Matava a jaguatirica e ia embora. Isso que eu estou te contando. Em Àkjaé tem castanhal, em Môpkwatyj tem castanhal, em Ngrejkôngôkrã. Em Krwyjtikà tem castanhal. Kangãnhôgôre tem castanhal. Tepkatinhôngôre tem castanhal. Eu cresci agora? Não, eu cresci há muito tempo. Eu andei pelo mato. Vi tudo direitinho. No mato tem rio, tem castanhal, tem muito peixe. Vi tudo direitinho. Sei todos os nomes. Hoje as pessoas não conhecem os lugares, mas eu andei tudo. Eu cresci e virei benjadjwỳrỳ e parei, mas quando eu era jovem eu andei por todos os matos. Andei por todos os lugares e vi. Vi rio, vi mato, vi castanhal, vi frutas, vi bananal, inajá. Andei e vi todas essas coisas. Você me perguntou e eu te falei. Eu já falei os lugares que eu trabalhei.

É interessante perceber que cada *benjadjwỳrỳ* dispunha de uma série de castanhais sobre os quais tinha o direito de utilização junto com seu grupo de homens. Havia inclusive uma clara demarcação de “divisas”, como o Riozinho, que separava o castanhal de Ngàpre e o de Kupalô. Assim como em outros tipos de expedições coletivas, como caçadas ou coletas de outras espécies, cada *benjadjwỳrỳ* liderava seu grupo de homens e o resultado da expedição era dividido entre eles.

A coleta de castanha para venda diminuiu de intensidade nas décadas de 1980 e 1990, quando a exploração madeireira na terra dos Mêbêngôkre foi intensificada, gerando um fluxo de bens que já não dependia dos órgãos indigenistas. Hoje em dia, no entanto, é uma das principais fontes de renda, e o maior motor de idas ao mato. Entre dezembro e março, é comum que famílias inteiras acampem nos castanhais durante longos períodos. Por vezes os homens de algum *bênjadjwỳrỳ* vão como um grupo, por vezes os grupos de coleta são definidos por relações de parentesco. Montase um acampamento na beira do rio, de onde saem todo o dia rumo ao castanhal.

Quando viajávamos pelo rio, os pontos que mais chamavam a atenção eram as castanheiras. A cada castanhal visível do rio que se passava havia um certo *frisson* no barco. O primeiro a ver apontava, virava para os outros, fazia gestos. O barulho do motor faz com que se comuniquem com as mãos e com expressões faciais, o que fazem muito bem. Quando Ijêk percebia que uma castanheira estava carregada, olhava para mim e fazia a mesma cara de quando via comida pronta e gritava “Iiixe, ai ai”. Krwýt não demonstrava tanta empolgação quanto os outros, mas sempre apontava o rumo dos melhores caminhos para se chegar ao castanhal. Ijêk sempre emendava um “o caminho é por terra firme?” (*djãm atỳj kôt?*). O parte mais ativa da temporada de castanhas já tinha passado. Como disse, os mēbêngôkre costumam passar boa parte de dezembro, janeiro e fevereiro nos castanhais. Mas são poucas pessoas para muitas castanhas, de modo que ainda havia muitos castanhais não explorados, que poderiam ser visitados em breve, como alguns de fato foram.

No relato de Kupatô, nota-se também uma grande lista de nomes, enunciados por ele para afirmar-se conhecedor dos lugares. As expedições para coleta de castanha representavam mais uma forma de andança pelo território. Organizadas seguindo a mesma lógica de outras formas de *trekking* – em torno dos grupos de homens, por vezes com suas respectivas famílias –, a coleta de castanha servia como mais um tipo de empreendimento importante para a socialidade mēbêngôkre. Com o fim das andanças, a ida aos castanhais constitui, junto com as caçadas cerimoniais, o *měõtômõrõ*, a atividade que mais engaja os Mēbêngôkre a passarem bastante tempo no mato, como faziam antes. De Robert (2009) afirma que

la recolección de castaña sigue siendo una actividad de gran importancia para los Kayapó, en particular porque permite mantener la tradición de las expediciones colectivas (Werner, 1983; Giannini, 2001). Durante estos periodos de andanzas en el bosque, los jóvenes experimentan unas formas de sociabilidad y territorialidad diferentes de la aldea, aprenden a reconocer y nombrar lugares y seres de la selva, a caminar seguro lejos de los espacios domésticos, y muchas cosas más. (2009: 568)

outros tipos de mobilidade

Os deslocamentos mais empreendidos pelos Mēbêngôkre hoje são aqueles entre as aldeias e as cidades da região. Algumas aldeias da T.I. Kayapó podem ser acessadas por estradas, mas a grande maioria só é acessível de barco ou de avião. As

viagens de avião são em geral restritas aos pacientes encaminhados para a cidade e seus acompanhantes, embora haja eventuais caronas. A maior parte das idas à cidade se dá por via fluvial, que pode ser bastante desgastante quando o rio está seco.

Antigamente, os Mëbêngôkre iam até a vila mais próxima, Nova Olinda, a pé. Esse sítio hoje está dentro dos limites da T.I. Kayapó e a vila deu lugar a aldeia de Kikretũm. O fato de os Mëbêngôkre não andarem mais a pé é sempre levantado pelos mais velhos, que insistem que os jovens de hoje já não conhecem bem o mato, pois só se deslocam pelo rio.

As viagens para a cidade se dão por diversos motivos. As mais comuns, além das por razões médicas, são para fazer compras. Normalmente, os membros da turma de cada *běnjadjwỳrỳ* vão com seus familiares para a cidade, passam algo em torno de uma semana e voltam. Quando retornam, é a vez de outra turma. Há também os deslocamentos para festas e competições esportivas, onde a aldeia quase toda pode ir para a cidade, como quando fizeram ano passado por ocasião do aniversário de Ourilândia do Norte. Há também os deslocamentos maiores, com destino em geral a Brasília, para travar as cada vez mais necessárias lutas pela garantia de seus direitos.

ver o mato

Apesar de saber que tal pergunta, pelo seu caráter funcionalista, não tivesse o mesmo sentido para mim e para Krwỳt, certa vez indaguei qual a finalidade de as pessoas praticarem as andanças (*Mỳj kadjy ně mẽ'y?*). Aqui eu me referia especificamente ao *mě'y*, que era o foco da maior parte das narrativas dos anciãos de A'ukre sobre o movimento no mato. Talvez isso seja um pouco diferente em algumas outras aldeias e grupos Mëbêngôkre. Como é possível ver no Atlas dos Territórios Mëbêngôkre (2007), as narrativas ali contidas, todas de grupos que deixaram a região da Cachoeira da Fumaça, dão especial foco à guerra e às mudanças de aldeias decorrentes dela.

Pois bem, quando perguntei a Krwỳt por que praticavam o *mě'y*, ele me respondeu que era para “comer carne e ver o mato”. Perguntei então por que voltavam para a aldeia:

Pra se reunir de novo, atrás dos produtos da roça. As pessoas faziam andança, comiam todos os produtos da roça, comiam mel, palmito de inajá, quando acabava tudo voltavam e se reuniam de novo. Então faziam festa, celebravam, e

andavam de novo. Iam pra lá, outros pra cá, outros pra outro lado. Iam caçando e comendo e lá longe voltavam e se reuniam de novo. Assim as pessoas viam direitinho a floresta. Quando eu era pequeno, eu fiz andança com as pessoas, andava no mato e vi tudo direitinho [přĩne bà pumũ]. Então eu cresci e já tinha visto tudo. Eu sei os caminhos, porque andei com as pessoas.

“Quando eu era pequeno, eu fazia andança com as pessoas, andava no mato e vi tudo direitinho”. Não me cabe aqui dizer o *porquê* de os Mëbêngôkre realizarem suas andanças. De certa forma Krwýt já respondeu: para comer carne e ver o mato. Mas eu queria explorar essa última parte. Nas narrativas de Kupatô, ele também diz que “andou e viu tudo”. Meu palpite é que andar no mato é importante porque ali é o espaço privilegiado de uma relacionalidade: especialmente com os outros agentes que compõem o mundo mëbêngôkre: os animais, as plantas, os espíritos, os inimigos (indígenas e não-indígenas).

Cabe ressaltar que a palavra para mato, *bà*, apesar de significar mais especificamente “floresta” em oposição ao cerrado e aos rios, adquire em muitos contextos o sentido semântico de oposição ao espaço aldeão. Dessa forma, ir para o mato é “sair da aldeia”. Os mais velhos costumam dizer que cresceram no mato, exaltando o fato de as andanças ocuparem boa parte da vida de antanho. Em verdade, a expressão “viver no mato” adquire em alguns contextos um caráter temporal, sendo frequentemente utilizada para contrastar os tempos pré e pós pacificação, marcados pela mobilidade e pelo relativo sedentarismo, respectivamente. Em um verbete sobre os termos de parentesco que consta do livro de alfabetização em língua mëbêngôkre, lê-se que “quando os Mëbêngôkre viviam no mato não diziam os nomes das pessoas” (*mě bà kam ari bari kute tu nhidji arěj kêt*). O autor, Bepkraipo Kayapó, contrasta a rigidez com que eram tratadas as terminologias de parentesco, em uma época de muitas andanças, com o seu relativo afrouxamento dos dias atuais. É comum hoje, um período mais marcado pela permanência na aldeia, chamar alguns parentes pelos nomes próprios.

O período em que se “vivia no mato”, é sempre invocado pelos mais velhos com certo saudosismo e como forma de legitimar um conhecimento do *kukràdjà* dos Mëbêngôkre. O *kukràdjà*, o conjunto de conhecimentos e práticas dos Mëbêngôkre, foi constituído com elementos adquiridos “no mato”, isto é, fora da aldeia. O fogo, seus cantos, seus adornos, seus nomes. Tudo isso, trocado ou capturado junto aos

animais, aos espíritos, aos outros povos. O “mato” é o espaço onde se entra em contato ativamente com as agencialidades não-mêbêngôkre, com os *kubě*, nas suas mais variadas formas. Um espaço, diríamos uma rede, onde a alteridade é imanente, assim como os riscos que vêm com ela. Em outro trabalho (Moraes Passos, 2016), defendi que saber estabelecer essas relações fora da aldeia, de forma segura, era imprescindível para um líder mêbêngôkre. Nas narrativas de Kupatô, sobre as quais me deti, sobressaía seus deslocamentos e seu conhecimento dos lugares-nomeados mêbêngôkre. Afirmei ali que isso era uma forma de estabelecer uma autoridade pautada no engajamento “seguro” e proveitoso com os agentes que tornavam essa rede de lugares-nomeados a terra dos Mêbêngôkre. Kupatô afirmava que andou tudo e viu tudo. Sabia o nome de todos os lugares. Andar no mato, por meio dos vários tipos de deslocamento, trouxe-lhe uma capacidade de lidar com alteridade de forma proveitosa para os Mêbêngôkre. O que era reforçado também quando ele me contava das suas viagens a várias cidades com o SPI, onde conseguia bens para os membros de sua comunidade. Andar no mato (e também nas cidades) é estar submetido a um espaço relacional de *interação* (Coelho de Souza, 2017) com o Outro em suas mais variadas formas. Ver o mato é aprender a lidar com esse universo de agências múltiplas, sem que isso gere consequências negativas, como a morte ou a transformação em animais (cf. infra).

Além disso, é também saber agenciar a alteridade em benefício próprio ou dos Mêbêngôkre. Como eu disse, os elementos que constituem o *kukràdjà* Mêbêngôkre (seus nomes, seus cantos, seus *nêkrêj*...) foram adquiridos fora da aldeia, seja em expedições guerreiras, em encontros com animais em tempos míticos, ou em sonhos. Os nomes bonitos, um dos elementos mais valorizados pelos Mêbêngôkre, foram adquiridos dos animais. Os adornos rituais foram obtidos de outros povos, por troca ou por guerra. Os cantos nunca são compostos pelos Mêbêngôkre. Podem ser revelados aos xamãs (*wajanga*) em sonhos ou trazidos de outros povos. Esses outros povos não são necessariamente humanos. Os animais também cantam e celebram festa, mas esse mundo não é acessível para qualquer pessoa. Apenas os xamãs são aptos a fazer esse caminho, mas há casos em que pessoas “comuns” também cruzam essa fronteira, por meio de uma metamorfose corporal.

Há uma história muito interessante, sobre a origem de uma cerimônia chamada *Kukryte*, a festa da anta (*kukryt*). Assim ela me foi narrada por Bengôti:

Antigamente as pessoas andavam no mato. Alguém matou uma anta e trouxe para o acampamento. Antigamente as pessoas matavam animais no mato e assavam lá longe, faziam forno, assavam e depois traziam. Se tinham um filho, traziam uma porção, se tinham dois, traziam duas, era assim. Ai os filhos comiam, as esposas comiam. As pessoas não assavam carne em casa. Então alguém estava mexendo com a carne e se queimou. Queimou e começou a virar anta. Estava virando anta. E ainda vivo saiu, foi para o mato. As pessoas procuraram em vão, durante vários dias. Um irmão dele continuou procurando, durante muitos dias, até que chegou perto. Ele então ouviu alguém cantando. Ouviu e pensou “Esse é meu irmão”. Foi e ouviu de novo. “Não, esse é meu irmão”. Tinha muitas antas, e uma anta fêmea que era forte. Uma anta fêmea jovem que era muito forte. As pessoas formavam um círculo e eles [o irmão-anta e anta fêmea forte] estavam deitados no meio. Ele foi para perto das antas e ficou olhando o irmão. Já estava quase virando anta. Já tinha orelhas, pernas, só do pescoço pra cima ainda estava bom [era humano]. Estava falando, cantando. O irmão olhou e voltou pra casa. Em casa ele reuniu todos os xamãs. “Lá longe eu encontrei meu irmão, quem sabe muito [sobre antas]?”. Procurou os xamãs. “Eu sei bem”, “Eu sei bem”. Então foram buscar os remédios, buscaram e foram de encontro ao desaparecido. Chegaram e ouviram os cantos. Ainda estavam cantando. As antas estavam reunidas celebrando uma festa. Estavam formando um círculo. O irmão falou “Vocês cuidam dessas aqui e eu vou atrás do meu irmão e derrubar ele. Vocês então matam as antas”. Os outros responderam “Tá, vamos fazer assim”. Pegaram flecha, borduna, lança. Correram e foram atrás do irmão. Um irmão saiu de um lado, outro de outro, outro de outro lado, abraçaram e derrubaram o irmão. Então ele gritou xiu xiu xiu, o grito das antas. “Me larguem, eu vou com minha esposa”. Levaram ele para os xamãs, que usaram os remédios nele. Levaram ele para casa e tiraram a orelha [de anta]. Ele ficou bom de novo. De novo com a carne de verdade [ajte ĩ djwỳj]. De novo era Měbêngôkre. As pessoas sentaram na casa dos guerreiros, e ele falou “Vamos celebrar a festa das antas. Eu vou ensinar pra vocês e celebramos”. As pessoas perguntaram “Como é que fazemos?”. “Eu vou falar pra vocês os cantos até o final, vocês ouvem direitinho e a gente mata uma. Ai a gente faz um cabo de guerra, usando cipó.” As pessoas “Tá bom, tá bom”. Então ele cantou para as pessoas, “vamos fazer assim”. Então todo mundo, tinha muita gente na casa do guerreiro. Antigamente tinha muito Měbêngôkre. E todo mundo falou “Tá, vamos fazer assim, vamos todos sentar rápido, vamos começar rápido”. Então as pessoas

começaram a saber bem os cantos de anta. Então depois os xamãs trouxeram ainda mais cantos. Só os das antas é pouco, e xamãs trouxeram mais. Então falaram “vamos começar” e ele cantou para as pessoas.

Assim os Mëbêngôkre começaram a celebrar a cerimônia das antas. O ápice dela envolve a caçada de uma anta, que, levada para a aldeia, tem suas patas amarradas por dois cipós grandes que são empunhados pelas categorias de idade, que medem forças em uma espécie de cabo-de-guerra. Antes, é necessário que um xamã localize a anta a ser abatida e, cantando, informe aos caçadores. Essa festa deixou de ser realizada há algum tempo na maioria das aldeias. Com exceção dos mais velhos, a maioria os Mëbêngôkre nunca viu ou viu quando criança. Apenas a A’ukre, das aldeias que conheço, tem uma memória mais viva desse cerimônia. Lá, realizaram-na pela última vez há mais ou menos dez anos.

Os cantos do *Kukryte* são bastante extensos e poucas pessoas os sabem por completo. Como dito na história, parte deles foi trazida pelo homem que quase se transformou por completo em anta e outra parte foi trazida pelos *wajanga* (xamãs). Eles evocam os animais da floresta, assim como as plantas e diversos frutos. Kôkônhêre me disse que o homem que (quase) virou anta, ficou doido (*ajbãñ*) e cantou sobre tudo que tinha no mato. Os cantos são um campo privilegiado de alteridade, não apenas pelo modo como são capturados, mas pelo seu próprio conteúdo. Nos cantos, os animais aparecem com características humanas. É como se eles tornassem disponível para os Mëbêngôkre um mundo que só os xamãs têm acesso.

Por esse motivo, o estudo dos cantos constitui um campo bastante fértil, mas traduzi-los é tarefa muito difícil. Muitas palavras são pronunciadas de formas diferentes e algumas não são compreendidas nem pelos Mëbêngôkre. Ainda assim, mostro abaixo alguns pequenos trechos que traduzi dos cantos da cerimônia da anta, como forma de tornar mais clara toda esse universo relacional entre pessoas humanas e não-humanas retratado nos cantos.

Nãm ba ibê wakõre nê

Eu sou quati

Akrô ngyre to ikrãdjê nê

Meu enfeite de cabeça é de cipó

To dja kwÿjnhĩ tẽ mẽ kamã

Com ele eu cavo

<i>Ba ikapři, ba ikrãdjêre by nê kumê</i>	Eu fico triste, pego meu enfeite e jogo fora
<i>Nhỹmỹ dja angrônhitirejê iwýrý mō</i>	E os ameaçadores vem
<i>Nhỹmỹ akrô kamã mẽ mōrō rãtã</i>	Quem ainda vai com o cipó?
<i>Ota mẽ mō</i>	Olhe, as pessoas estão indo
<i>Ba mẽ wa mã Kênêkurwýre tã jarê</i>	Eu vou falar para as pessoas sobre o Kênêkurwýre [lugar ¹⁰]
<i>Ba mẽ wa mã Kênêkurwýre tã djy pry rêre jarê</i>	Vou falar sobre o caminho de andança em Kênêkurwýre
<i>Biri bà xê, biri bà xê, biri bà xê</i>	Mas o mato está queimado, o mato está queimado
<i>Biri baxê bê udjêk krakri</i>	E o arco quebrou
<i>Nhỹmỹ tẽ nê bôj</i>	Quem foi e chegou?
<i>Tuê'ê, tuê'ê</i>	Tuê'ê tuê'e
<i>Djãm ibê kukryty nãm ba</i>	Eu sou anta?
<i>Djãm inokati nãm ga kukryt ta kukwýrý</i>	Meu peito é grande e a anta anda de quatro patas?
<i>Nhỹmỹ mẽ 'õ ngô</i>	E a água das pessoas,
<i>'Õ ngô bê akrôti djô, djý anhôkre kangà</i>	A água delas é do fruto do cipó, é amargo e arde a sua garganta

Nesses trechos, os cantos das antas mencionam os quatis. Também falam de um “caminho de andança” das antas, dotando-as de uma humanidade assim como aquela dos Mëbêngôkre. Elas também nomeariam os lugares. Um ponto interessante é a utilização da palavra *mẽ*. Ela tem o significado de gente, pessoas, humanidade. É usada exclusivamente para se referir aos Mëbêngôkre. No canto das antas, no entanto, é utilizada para se referir às antas, pois a humanidade, nesse contexto, está com elas.

¹⁰ Literalmente “pedra escorregadia”, mas aqui é o nome de um lugar.

Há uma categoria específica de cantos de caça, que os Mëbêngôkre chamam de *mry o mêngrere* (cantos de animais). Eles são entoados na volta para a aldeia, carregando o animal abatido. O canto anuncia qual espécie foi caçada. As letras geralmente falam sobre alguma característica marcante do animal. O canto do gavião-real, por exemplo, diz que ele vai observando e procurando a sua caça (*djàkakroritire 'õ mry jabejte rĩĩ mõ*). O canto do tatu-canastra, assinala as suas unhas grandes, mais aptas a cavar que as dos seres humanos (*apjêtêtire nhikopo pojre*). Enfim, os cantos retratam um universo pautado pela interação entre as pessoas humanas ou não, em que a categoria *pessoas* também varia relacionamente.

Esses cantos de caça são ensinados normalmente com a história de Ojrom, um personagem mítico de feitos notáveis. Há muito tempo, havia um indivíduo chamado Birá que era amante de todas as mulheres da aldeia. Quando descobriram, os homens ficaram com raiva, transformaram Birá em anta, mataram-no e serviram como jantar para suas esposas. Quando uma criança contou que o que elas haviam comido era na realidade o seu amante, ficaram bravas, se jogaram no rio e viraram peixes. Ojrom, muito perspicaz, amarrou uma fruta na ponta de um graveto e conseguiu pescar um peixe, que acabou voltando à sua forma de mulher e se tornou sua esposa novamente. O irmão desta, cunhado de Ojrom, que na história não tem nome (é apenas “cunhado”), perguntou como ele havia feito para conseguir sua mulher de volta. Ojrom contou e seu cunhado foi tentar resgatar sua mulher. Ele pescou, tentou fazer sexo com a boca peixe, mas este lhe arrancou o pênis e voltou para água. São muitas as histórias envolvendo Ojrom e seu cunhado, que retratam Ojrom como esperto e seu cunhado como o atrapalhado que não consegue acompanhá-lo. Em determinado momento, os únicos Mëbêngôkre vivos eram Ojrom, sua esposa, seus filhos e seu cunhado. Todo dia Ojrom ia caçar e trazia um animal diferente. No caminho ele vinha cantando a música correspondente a cada espécie. Depois que os filhos já estavam crescidos, confessaram ao pai seus desejos por esposas. Este disse que ia escolher uma terra boa (*pyka kabi*) para que dela pudesse sair gente. Ele escolheu e começou a cantar. O canto fez com que as pessoas saíssem da terra e os Mëbêngôkre voltaram a ser muitos.

É com essa história que se ensina os cantos de caça. Mas voltando à frase de Krwýt, “andar no mato e ver tudo direitinho” é, além dos cantos, outra forma – e uma forma bem direta – de se engajar nesse mundo permeado de diferentes agentes, cada um com seu comportamento. É importante saber as características dos animais e das

plantas, como eles interagem com os Mëbêngôkre e como interagem entre eles próprios. Não se pode, por exemplo, comer tracajá e ir caçar araras, pois estas sentem o cheiro e fogem do caçador.

Durante a viagem que fizemos, paramos certo dia para almoçar em uma aldeia chamada Pîkêjtykre. É uma aldeia recém-criada, de um grupo que saiu de Kubêkrâkêj. Quando chegamos ela estava vazia, o que já era constatável desde a beira do rio, pois não havia canoas ali. Quase todos os moradores, que não deviam somar 50, estavam na cidade fazendo compras. Restava ali apenas um casal, mais velho, e duas crianças. Eles não possuíam mais nenhum produto da cidade, como arroz, macarrão, feijão, café, bolachas, etc., o que, foi-me dito depois, deixou meus companheiros de viagem tristes. Ainda assim, não estavam de modo algum passando necessidades. Em verdade, ali almoçamos muito bem. O homem acabava de voltar do mato trazendo um tamanduá como caça. Esperamos que assassem. Os acompanhamentos eram farinha, macaxeira cozida e abóbora assada. A carne do tamanduá é bastante dura e elástica, muito difícil de cortar com os dentes. Krwýt me disse que ela era assim para a onça não comer, pois ela não conseguia arrancar com suas garras. A onça e o tamanduá têm uma grande “rivalidade” retratada nos mitos. Diz-se que ele tem as pernas curtas porque a onça comeu seus pés (Banner, 1957: 45). Ela, desde então, anda procurando o tamanduá. Outros animais, no entanto, são amigos (*abên òbikwa*), como o tamanduá e a anta.

A onça não é inimiga apenas do tamanduá, mas também dos Mëbêngôkre. Ao lado das cobras venenosas, são os animais dos quais os Mëbêngôkre têm medo. Às cobras e às onças é reservado o *mjexêt pêrê* ‘y, a flecha em cuja ponta está o ferrão de arraia. Ela é distinta da flecha utilizada para caça, com ponta de osso, de madeira afiada ou de ferro. A onça é tida como o outro “predador”, uma posição ocupada apenas pelos humanos. Lembremos que os Mëbêngôkre adquiriram o fogo roubando-o da onça. Em um livro de alfabetização em língua mëbêngôkre produzido pelos professores indígenas de diversas aldeias, há um verbete sobre a onça. Um detalhe é revelador da relação. Ali, diz-se que ela come a carne crua. Essa observação não é feita em relação a nenhum outro animal, evidenciando-se a posição de “igualdade” da onça com os Mëbêngôkre ao mesmo tempo que os colocando em oposição, pois os Mëbêngôkre, depois de roubarem o fogo da onça, comem a carne assada. Não se faz referência ao estado cru do alimento em relação a nenhum outro animal.

Verswijver faz uma comparação e mostra as similaridades entre os ritos praticados após matar uma onça e ao retornar da guerra (1992: 228). Os cantos e o luto praticado pelo matador. Quando alguém mata uma onça na mata, pode-se também levá-la à aldeia para ser comida pelos *mẽnõrõnyre*. O objetivo é que seus corpos adquiram força e coragem, que eles “não queiram se salvar” (*tĩn prãm kêt*), o que significa que não correr em situações de perigo. O processo de absorção da força por meio desse “embate” com o inimigo é o mesmo que ocorre no rito de ataque aos marimbondos. Diferentemente desse último, no entanto, ocorre o consumo do corpo do alvo. A alimentação requer muitos cuidados e, por isso, consumir a onça só pode ser feito pelos que ainda não possuem filhos.

Lukesch (1978) e Gianinni (1991) afirmam que os animais, assim como os humanos, são dotados de *karõ*, algo que poderíamos traduzir por “duplo”, como o fez Carneiro da Cunha em seu trabalho com os Krahó (1977). É a mesma palavra usada para fotografia e “espírito”. Os *karõ* dos mortos e dos animais têm poder de agir sobre os seres humanos e causar-lhes mal, deixando-os em estado de doença (*kanê*), às vezes inclusive capturando o *karõ* do humano atingido e ocasionando a morte, caso ele não volte para o corpo. Na história da aquisição da cerimônia da anta (*Kukryte*), poderíamos dizer que o protagonista foi atingido pelo *karõ* da anta e começou a sofrer a metamorfose. Gianinni comenta que, entre os Xikrin, os cantos de caça que mencionei acima são chamados de *mry karõ jarẽ* (1991: 81) e têm como objetivo deixar o *karõ* na floresta, a fim de evitar o mal que ele pode causar. Deixar o *karõ*, essa imagem-força, na floresta seria uma forma de “despotencializar e desobjetivar a presa” [...], como um primeiro cozimento, segundo Bolívar (2014: 118). Para os Mëbêngôkre, a carne tem de ser sempre bem assada, não deve conter sangue. Talvez um sinal de que ela ainda possuiria potência.

A ação dessas imagens-forças no seres humanos é que lhes deixa doentes. As doenças são geralmente adquiridas pelo manuseio incorreto da carne de um animal (como no caso do personagem da história supratranscrita), pelo contato com o sangue ou pelos. Mesmo algumas doenças “modernas” dos *kubẽ* (pressão alta, diabetes, etc.) são, dizem os Mëbêngôkre, provocadas pela ingestão da carne de gado.

Lidar com os animais traz riscos eminentes para aqueles que não sabem proceder da forma correta. O modo mais “direto” de ser exposto a esse perigo é a alimentação. Os pais de recém-nascidos, assim como os pais de crianças doentes, não podem ingerir carne vermelha ou branca, nem peixe de couro. É costume que nessas

ocasiões os únicos animais consumidos sejam peixes pequenos, como piabas e pacuzinhos. As pessoas sem filhos são aquelas que podem se expor mais livremente aos perigos dos contatos com os *karõ* dos animais. Em algumas ocasiões, a caça pode ser perigosa para os homens “grávidos” – os Mëbêngôkre dizem que a mãe e o pai estão grávidos (*tujarô*) –, além de as antas não a aparecerem¹¹. Esses riscos não são corridos pelos *më kajgo*, “gente sozinha”, sem filhos.

Quanto à alimentação, em geral são os mais velhos que gozam de mais liberdade. Vários animais podem causar transformações no corpo quando ingeridos. A cutia, por exemplo, gera queda de cabelo, sendo apta para o livre consumo apenas para os mais velhos, para quem a calvície já é uma realidade. Dizem que antigamente os Mëbêngôkre ficavam eternamente jovens, até que alguém comeu um saruê e a velhice começou entre os Mëbêngôkre. Em Elisabestky e Posey (1991), há uma lista extensa dos males que podem ser causados por cada espécie animal, assim como uma categoria correspondente de pessoas que pode consumi-las sem riscos.

Outro ponto importante é o manuseio da carne crua. Às mulheres é interdito fazer a limpeza de alguns animais levados para a aldeia, como a anta. Os Mëbêngôkre também se preocupam bastante em lavar as mãos após limpar os peixes. Essa preocupação existe com qualquer tipo de animal, mas no caso dos peixes ela seja talvez um pouco mais proeminente. A ingestão de carne de porco doméstico ou de qualquer tipo de embutido (salsicha, mortadela, etc.) também gera medo para a maioria do Mëbêngôkre. Boa parte, especialmente os mais velhos, não comem de maneira alguma. Outros até comem, mas lavam as mãos com especial atenção depois. Certa vez estávamos viajando pelo rio e eu havia preparado uma refeição utilizando mortadela. Dois companheiros de viagem, Pàt-i e Ngrejkadjàrà comeram e gostaram, mas disseram que tínhamos que lavar as mãos imediatamente. Na falta de sabão, pegamos castanhas (estávamos indo vender castanhas na cidade), mastigamos,

¹¹ Uma coisa interessante é que as antas constituem um dos animais que mais ocupam o pensamento mëbêngôkre, e em geral assumem uma posição de “amantes” das mulheres. A relação erótica entre mulheres e antas é comum na mitologia ameríndia. Entre os Mëbêngôkre, há a história de Birá, o amante transformado em anta; a história da mulher que traía o marido com uma anta e acabou morrendo com pênis do amante assado enfiado na vagina, como vingança do marido; há o fato de que a anta não aparece para os homens grávidos; as mulheres não podem manusear a carne crua da anta; etc. Outro fato interessante é como os Mëbêngôkre se referem às antas macho. Para a maioria dos animais há um nome diferenciado para o macho e para a fêmea. Os machos de quase todas as espécies são chamados de *ũmre*, uma palavra quase homônima de *umre* (cunhado, WB). As antas macho, no entanto, são chamadas *mjédnê*, algo como “maridinho”. Os próprios Mëbêngôkre com quem conversei disseram não saber de nenhuma relação de analogia entre os animais e os parentes afins, mas foi um fato que não pude deixar de notar.

cuspinos nas mãos e esfregamos uma contra a outra. A castanha mastigada é uma espécie de “sabão” utilizada pelos Mëbêngôkre para tirar as impurezas do corpo, especialmente das mãos. Em outros tempos, no mato, também utilizava-se um tipo de cipó para desinfetar o corpo de sangue dos animais.

Os animais também podem, no entanto, ser deliberadamente utilizados no sentido inverso, como um ajudante no desenvolvimento do corpo dos Mëbêngôkre. O mais óbvio é a alimentação. Lembremos que os Mëbêngôkre vão para o mato para comer carne. Contudo, alguns animais não comestíveis, ou partes não comestíveis dos animais, são utilizados em preparos com o objetivo de desenvolver o corpo dos Mëbêngôkre, ou de aliviar alguma mazela. Antigamente, misturava-se lacraia moída na tinta de jenipapo para as crianças crescerem mais fortes. O rabo de tatu-mirim também era utilizado, junto com um cipó, como remédio para ajudar no parto de crianças “grandes”.

De todo modo, o contato com a carne e o *karõ* dos animais é, portanto, envolto em perigos e recomendações, e saber lidar com as potências nocivas ou não é de suma importância para a saúde mëbêngôkre. A palavra que utilizam para “doença” é *kanê*. A pessoa adoentada diz “*ikanê*” (eu + “doença”), “estou doente”. As doenças são classificadas de acordo com seus agentes causadores, como destacaram Elisabestky e Posey (1991). Assim, *kukryt kanê* (anta + *kanê*) é a doença causada pela anta, *tep kanê* é a doença causada pelo peixe, e assim por diante.

Kanê é também uma palavra utilizada bastante na taxonomia vegetal mëbêngôkre no que se refere às plantas de uso medicinal, chamadas *pidjy* (a mesma palavra para os remédios dos não-indígenas). Os Mëbêngôkre referem-se a essas plantas de acordo com a doença que ela combate. Assim, uma determinada raiz é chamada *mryka 'àk kanê*, sendo *mryka 'àk* um espírito malévolo que habita as águas. Temos assim que *kukryt kanê* é tanto o nome dado à doença, como à planta responsável por curá-la¹². Isso, para mim, não deixa claro um significado mais preciso de *kanê*. De todo modo, podemos nos voltar para como essa palavra aparece em outros povos linguisticamente próximos. Entre os Apinajé, *kanê* se refere às plantas que são utilizadas como remédio (Giraldin, 2001). *Kanê* me parece também um cognato de palavras que em outras línguas jê são utilizadas como uma noção de “dono-controlador”, embora essa mesma noção seja representada na língua

¹² Giraldin (2001) trata o termo *kanê*, no caso referente aos Apinajé, como um termo para remédio.

mêbêngôkre pela palavra *djwỳj*. *Kandê* para os Suyá (Seeger, 1981: 181), *katê* para os Timbira (Azanha, 1984: 10) e *andê* para os Panará (Ewart, 2000). Azanha explica que “catê” “parece sempre unido a um substantivo ou a um verbo para significar algo ou alguém que o domínio sobre alguma coisa ou ação. Assim, por exemplo, o termo *cutôcatê* (onde /cutô/ = "verme, lombriga") quer dizer "remédio para vermes" (não porque o mata, mas porque o atrai, o domina)” (Azanha, 1984: 10).

Assim, poderíamos pensar que *kanê* indica de alguma forma um tipo de relação que é frequentemente traduzida como “dono”, remetendo a uma noção de domínio. Em paralelo ao *cutôcatê* timbira, ao remédio para verme, a palavra *kanê* remeteria a uma relação de domínio sobre aquilo indicado pelo substantivo que a precede. O *kukryt kanê* seria planta que dominaria a anta, impedindo que ela continuasse a causar o mal à pessoa que faz o uso correto da planta. Certa vez alguém perguntou qual era o *tep kanê*, querendo saber a planta, e obteve jocosamente como resposta “anzol” (*kadjât djwa*, literalmente “dente da linha”). O anzol, assim como a planta chamada *tep kanê*, “dominam” o peixe. Esses prováveis cognatos me parecem indicar que um sentido “primário” do termo *kandê* tenha a ver com essa relação de domínio, sendo o sentido mais usualmente traduzido por “doença” um deslizamento semântico. No entanto, esse ponto merece uma investigação e comparação mais profunda.

O tratamento, o oposto semântico, digamos assim, é uma palavra muito parecida (não necessariamente derivada): *kane*, sem o acento. O xamã (*wajanga*) ou o conhecedor de remédios (*kute pidjỳ mari*) pratica a ação de *kane*, “tratar”. O tratamento em si é o *ukane*, que também se contrapõe aos feitiços malevolentes (*udjỳ*). O posto de saúde da aldeia é chamado *mêkanedjà*, “o lugar de tratar as pessoas”. Mas a palavra *kane* é também utilizada para o ato de temperar a comida (*màtykrỳ'y kane*, “temperar o feijão”), bem como para o ato de “melhorar” as plantações. Diz-se que antigamente algumas pessoas sabiam técnicas, manipulando plantas e feitiços, para fazer os produtos da roça crescerem mais e mais rápido.

As plantas que podem então entrar em uma relação de *kanê* ou *kane* com os Mêbêngôkre, os animais e outras plantas, funcionam como espécies de mediadoras entre os diferentes domínios e seus seres. “Not just people have spirits (*karõn*), but animals do as well, and plants act as balancing agents between these two spiritual realms” (Posey, 1982: 91). Saber administrar as plantas certas, preparadas da forma e na dose certa é um conhecimento muito valorizado entre os Mêbêngôkre. *Krwỳt* era

um conhecedor de plantas (*pidjy* mari) famoso e era frequente que pessoas de outras aldeias viessem até ele procurando tratamento, por vezes ficando semanas em A'ukre. O meu interesse no *kukràdjà* mēbêngôkre fez com que ele quisesse me ensinar alguns dos seus conhecimentos. Ele fazia questão de me levar em suas idas no mato atrás de plantas medicinais. Ensinava-me o jeito certo de colhê-las. Sua mulher, antes de viajarmos, insistiu que eu o acompanhasse nas caminhadas pelo cerrado de Kubêkrākêj, para aprender. Ir até o cerrado é sempre uma oportunidade de adquirir algumas espécies que não crescem na floresta. Sob encomenda, eu voltei de Kubêkrākêj com um saco grande recheado de *krare'ô*, uma folha áspera utilizada como lixa e que só cresce no cerrado.

Falei de todas essas situações para mostrar que os *karõ* e as agencialidades dos diversos seres estão presentes na vida de todos e é preciso saber percebê-las e lidar com elas. Bolívar comenta que

[n]o acampamento, nas conversas matutinas e do fim da tarde, parte dos comentários significativos em termos de efeitos perigosos têm a ver com os eventuais avistamentos de animais, isto é, das suas imagens nos deslocamentos no mato, no rio ou bem na visualização nos sonhos. Os Mēbêngôkre concebem as imagens como carregadas de intencionalidades as quais é preciso saber interpretar e agir contra, caso indiquem perigos para si e os parentes próximos. (Bolívar, 2014: 117)

Interpretar as imagens da intersubjetividade entre os seres é requisito para a vida na floresta, assim como saber interpretar os sinais de trânsito é requisito do motorista. A palavra “sinal” era bastante utilizada durante um curso que participei, em que um ancião foi convidado a falar para os professores Mēbêngôkre. Tive a oportunidade de participar de alguns cursos oferecidos aos professores mēbêngôkre pela Associação Floresta Protegida¹³. Em um desses cursos, realizado na aldeia de Kôkrajmôrô, na T.I. Kayapó, os professores-alunos convidaram um ancião da comunidade, *Pidjô'y*, para dar uma aula sobre “vida no mato”. Após uma longa narrativa, que incluía façanhas de caçada, valorização das andanças e do conhecimento da floresta, os professores mēbêngôkre fizeram uma série de perguntas.

¹³ Esses cursos, assim como acompanhamentos pedagógicos nas aldeias, estão no âmbito do Plano Básico Ambiental do empreendimento de mineração Onça-Puma, da Vale S.A., localizado na T.I. Xikrin do Cateté, com impacto indireto para as aldeias das T.I.'s Kayapó e Mēkrãgnôti que utilizam os serviços do município de Ourilândia do Norte (PA). Os cursos, coordenados pela Profa. Maria Cristina Troncarelli, têm como objetivo aperfeiçoar a formação dos professores indígenas, assim como produzir materiais didáticos mais direcionados para a realidade das comunidades mēbêngôkre.

Boa parte delas era sobre os remédios do mato e sua posologia. Outra grande parte era sobre os sinais a que os Mëbêngôkre têm de ficar atentos durante um período na floresta. Sinais como a coloração do céu no início da seca (quando ele fica vermelho ao pôr-do-sol), que marca o período em que os animais estão gordos (*arým mry twỳp*, já + animal + gordura), e conseqüentemente bons para serem abatidos. Certa vez, Krwýt me apontou no céu uma formação de nuvem estranha, comprida, lembrando uma cobra. Ele me disse que *mryka 'àk* (espírito do rio) estava bravo. De manhã cedo, espera-se que a neblina se dissipe para começar a ida ao mato, seja para a caça, seja para a roça. Assim, dá-se tempo para as cobras dormirem.

Quando ouve-se o esturro da onça, alguém irá morrer. Há também um pássaro que pressagia a morte. Em verdade, vários animais são presságios de mazelas. Os Mëbêngôkre dizem que são *mëkarõ*, “espírito” de gente, fantasmas. Eu nunca consegui, apesar de alguma insistência, entender claramente se os espíritos dos mortos haviam se metamorfoseados naqueles animais – como na escatologia krahó (Carneiro da Cunha, 1977) ou apinajé (Giraldin, 2001), por exemplo – ou se dizer que eram *mëkarõ* era mais no sentido de que alguém iria morrer e, portanto, virar *mëkarõ*. Durante minha viagem com Krwýt, avistamos um bicho-preguiça, que os Mëbêngôkre chamam *pàtkàk*, literalmente “tamanduá não autêntico”. Ele estava pendurado em um galho que pendia sobre o rio. Logo que vimos todos falaram que era *mëkarõ*, que algum parente do primeiro que avistou iria morrer. Para que isso não acontecesse, era necessário matar o animal. Houve uma tentativa de capturá-lo, mas logo desistiram e seguimos viagem. Depois fiquei sabendo de uma morte na cidade, de uma parente distante de outra aldeia, que me disseram estar relacionada ao avistamento da preguiça. Outros animais, contou-me Krwýt depois, são também *mëkarõ*, como a jiboia (*kangãti*), a cascavel (*abaj ka 'àk*) e o minhocoçu (*kutõj*). Há também diversas *interafetações* envolvendo humanos, e outras espécies animais. Não se pode, por exemplo, comer tracajá e ir caçar arara, pois elas sentem o cheiro e fogem do caçador.

Vários “sinais” do tipo foram relatados pelo ancião durante o curso para os professores. A palavra “sinal” era bastante utilizada pelos próprios professores mëbêngôkre, que, animados com um novo “sinal” aprendido, exclamavam “sinal *në ja*” (“esse é um sinal”). A sessão de narrativas e de perguntas e respostas, travada um pouco pela má audição de Pidjô’y, foi encarada com bastante animação pelos professores, interrompida apenas pela hora do almoço. É essencial para um

Mëbêngôkre, que andam no mato, conhecer essas relações indexicais entre eventos aparentemente não-relacionados – como o avistamento de um animal e uma morte, como a coloração do céu e a quantidade de gordura da caça. A terra é um palco de múltiplas potências (humanos, animais, plantas, espíritos, nuvens, etc.) que se interafetam no processo de coabitá-la.

No contexto australiano, Povinelli (1993) comenta como as mulheres beluyen têm de estar atentas a sinais como esses para poderem estar seguras de que suas ações, como escolher um local de acampamento, não acarretarão em mazelas para elas e seus parentes. Povinelli estava interessada no processo pelo qual a interpretação dos signos está ligada ao contexto do risco e da incerteza nas práticas cotidianas dos Beluyen. Os fatos estranhos que acontecem podem não querer dizer nada, mas ao mesmo tempo, “*they might be something*”, podem ser alguma coisa. Para adquirirem esse conhecimento, as mulheres beluyen devem prestar atenção aos “nuances da interação entre humanos e terra” (:684). Na interação entre os humanos e a terra está também a interação entre os seres humanos e todos os outros seres e agências que habitam a habitam.

Dessa forma, andar pelo o que os Mëbêngôkre chamam de “nossa terra” (*më ba nhõ pyka*) é antes de tudo aprender a lidar com as múltiplas potências presentes. Perceber os sinais, saber os rastros dos animais, conhecer as plantas que são usadas como remédio. Esse conhecimento só se adquire andando no mato. Zanotti (2014) comenta que, para os Mëbêngôkre

knowing is intimately connected to human-human and human-nonhuman interactions, sensate and experiential facets of being-in-place, individual memories about a particular locale, remembered stories that animate the landscape, mythic events that connect individuals through time and space as well as new demands of economic life. (Zanotti, 2014: 114)

A autora conecta a mobilidade mëbêngôkre com as ideias e força e beleza, além de dizê-la imprescindível para o conhecimento do *kukràdjà* mëbêngôkre, como mencionei acima. Parte importante da manifestação de autoridade em relação ao conhecimento mëbêngôkre é feita enaltecendo as andanças. Assim, tanto Krwýt quanto Kupatô, gostavam de afirmar e reafirmar o tanto que “andaram no mato e viram tudo direitinho”.

Nesses relatos, chama a atenção a grande quantidade de nomes de lugares enunciada. Esses topônimos funcionam como uma marca das interações ocorridas

naqueles sítios, entre os mēbêngôkre eles mesmos e entre eles e outros seres. À medida que as pessoas se deslocam, elas interagem com os lugares e com todos os agentes ali presentes (plantas, animais, espíritos, outros povos, etc.). Essa *interação* (Coelho de Souza, 2017) faz com que determinado ponto no trajeto vire de fato um lugar: uma entidade nomeada de acordo com o que aconteceu ali. Gerando *interações*, as andanças geram lugares. Como disse Ingold (2007: 101) “wayfaring, in short, is neither placeless nor place-bound, but place-making”.

No próximo capítulo, dedico-me a explorar mais como as interações no mato constituem os lugares mēbêngôkre e como essas interações são registradas nos nomes dos lugares, que por si só já nos contam histórias.

2. Nomeando

*“Antigamente nossos antepassados davam nome pra tudo”
Krwyt*

Antigamente, não tinha kubẽ mesmo e meus avôs [inhingêt¹⁴] Kutõjkàre, Kõkti e Kuwêjné'i iam andando por todos os lugares e dando nomes para todos os rios. Saíram de Pykatõti e andaram para outro lugar. Chegaram no igarapé Pryrêrê e deram o nome de Kukrytnhĩ. Atravessaram e chegaram em um castanhal que deram o nome de Pi'yjagot. Andaram mais e chegaram em um rio que deram o nome de Ônhõngõkro. Continuaram andando e chegaram no igarapé que deram o nome de Pykatingrãti. Andaram muito e chegaram em outro igarapé e deram o nome de Ngãpnhõngô. Dormiram em um lugar que o kubẽ tinha roubado, que era o Rõnkô, e deram o nome ali de Kubẽpojre [kubẽ acahatado]. Em outro igarapé tinha um kubẽ grande deitado. Mataram ele e deram o nome de Kubẽtinõrõ [kubẽ grande deitado]. Atravessaram o igarapé e deram o nome de Ngãpnhõngô. Foram indo e chegaram em um rio com uma pedra lisa e chamaram de Kẽnmêre [pedra lisa]. Cada rio eles iam dando nome. Foram subindo junto com o rio e chegaram em uma grande pedra. Eu já vi, já andei nos lugares que meus avôs andaram. No lugar da pedra grande, deram o nome de Kẽnpoti [pedra grande achatada]. Depois no lugar que acamparam deram o nome de Kamêrêkõre e desceram para o igarapé Àknhõngô. Meus avôs bateram timbó no rio e uma iguana pulou na água, aí deram o nome do rio de Kõkre [iguana] e acamparam lá. Atravessaram o rio e acamparam no lugar que fizeram o mẽ'i'itykre¹⁵ e chamaram ali de Nõrõnydjã [lugar dos mẽnõrõnyre]. Meus avôs iam andando e dando nomes e deram o nome ali de Nõrõnydjã. Depois nossas avôs fizeram o Bõ para os kubẽ [fizeram a festa Bõ para guerrear com os kubẽ] e deram o nome Nhãkrãkrãbõo'ãmdjà [algo como “onde ficaram com a palha na cabeça de Nhãk”]. Atravessaram o rio e foram para o Kororoti.

Esse é um trecho de uma narrativa de Brajre Kayapó, ancião já falecido da aldeia Kõkrajmõrõ, presente no Atlas dos Territórios Mẽbêngõkre, Panará e Tapajuna

¹⁴ *ingêt* = MB, FF, MF, FFF, MFF...

¹⁵ Espécie de “casamento ritual” entre jovens rapazes e meninas, relacionado ao Bẽmp e à iniciação masculina.

(2007). Ele de certa forma nos mostra como andar no mato era uma constante feitura de lugares, como mostram os atos de nomeação presentes na narrativa. As diversas interações que iam acontecendo – uma cerimônia, um encontro com uma iguana, com um *kubê*, etc. – geravam nomeações para os rios e outros lugares. No capítulo anterior, enfatizei a mobilidade dos Mëbêngôkre, as formas nas quais ela se dá e o que encontravam pelo caminho. A lógica dos deslocamentos acarreta numa constante “feitura de lugares”, na medida em que os Mëbêngôkre *interagem* com todos os agentes presentes na grande rede que é a sua terra. Esses lugares-nomeados marcam presença nas narrativas mëbêngôkre, dotando-as de um trajeto espacial ao mesmo tempo que temporal. Quero, neste capítulo, deter-me mais sobre o processo de nomeação dos lugares, pois imagino que isso possa lançar luz sobre como os Mëbêngôkre se relacionam com a terra. Busco entender também como esses nomes podem funcionar como “pontos” nas linhas espaço-temporais mëbêngôkre, que são as narrativas. Mais especificamente, concentro-me nos nomes como dados pelos moradores de A’ukre e Kubêkrâkêj e seus antepassados.

Para falar sobre os nomes dos lugares, creio ser antes necessário falar sobre os nomes e sobre os lugares, sobre a própria concepção que se faz deles. Dar nome às coisas é um dos atos mais representativos daquilo que chamaríamos simbolização. Busco tratar desses símbolos inspirando-me principalmente nos trabalhos de Roy Wagner (1972, 1975, 1978, 1986). Quanto aos lugares, é preciso antes distingui-los da ideia de que são meros constructos culturais sobre um substrato natural.

a metáfora wagneriana

Em suas teorizações sobre o processo de construção de significado (1975, 1978, 1986), Wagner busca se afastar do que ele chama de “ciência dos signos”: o estudo do significado (*meaning*) por meio dos símbolos e dos seus ordenamentos baseados em “unidades” elementares, como termos lexicais, pares de oposição semântica ou quaisquer outras entidades mínimas que sirvam como “pontos de referência” sobre os quais um sistema constrói seus significados. Essas “linguísticas do significado” (1986: 3) tomariam o símbolo a partir de uma definição que remete em grande parte a Peirce: algo que representa alguma coisa para alguém. Wagner volta sua atenção para o ato de simbolização – e não para o significado em si – como parte de um processo dialético que envolve e revolve as convenções de determinada cultura. O uso do símbolo é sempre uma *inovação*, no sentido de que transforma,

deforma ou adiciona significado a uma convenção (simbolização) prévia, ao mesmo tempo que colapsa a distinção entre uma realidade tida como concreta e um mundo abstrato de signos. Em verdade, a própria obra de Wagner pode ser lida como uma manifestação da sua própria teoria da *invenção*. Seus conceitos são sempre trazidos a tona para serem reformulados, gerando uma sequência de obviação no plano da sua própria escrita. Talvez por isso ele mesmo diga que *Habu*, *Invention of Culture* e *Lethal Speech* acabaram por formar uma “trilogia não-intencional” (Wagner, 1975: 9).

Em *Habu* (1972), Wagner expõe as bases de sua teoria do que chama *metáfora*, noção que remeteria aos usos inovadores de conceitos convencionais nos atos de simbolização. Ele chama ali de ideologia o conjunto de conceitos convencionais invocados em qualquer ato de metaforização. Como a ideologia acionada na metaforização é por sua vez composta de metáforas sedimentadas por usos anteriores, uma metáfora sempre age sobre outra, e é inútil tentar chegar a um significado primário que não fosse metafórico. Esse uso do conceito de metáfora é ele mesmo uma metaforização do conceito de metáfora. O uso de Wagner não se baseia em uma distinção de “tipos” de tropo (metáfora, metonímia, sinédoque...), mas é ela própria um sinônimo de tropo (*trope*), e todos os subtipos são tratados como *metáfora* (1972: 6).

Nessa primeira “parte” da sua trilogia, Wagner diz que as formulações metafóricas podem entreter relações de complementaridade – de consistência com a ideologia que elas elicitam – ou de inovação – de contradição com essa ideologia (1972: 7). No segundo livro (1975), no entanto, a *inovação* é inerente à qualquer ato de simbolização, e a própria “cultura” é “invenção”. O próprio conceito de inovação é metaforizado:

All human thought, action, interaction, perception, and motivation can be understood as a function of the construction of contexts drawing upon the contextual associations of symbolic (semiotic) elements. Since all such action, whether effective or ineffective, good or bad, "correct" or "incorrect," is developed through successive constructions, its generation can be described as "invention" or "innovation." (Wagner, 1975: 38)

A dialética entre complementariedade e inovação é colocada em termos de símbolos convencionais e símbolos “que representam a si mesmos”. No primeiro caso, da simbolização convencional, a invenção usa as convenções de uma cultura e

seus “contextos” – relações as mais diversas, paradigmáticas ou sintagmáticas, carregadas pelo símbolo – de um modo convencional, embora adicionando sempre um novo elemento de significação, já que todo uso vai implicar uma articulação de “contextos” um pouco diferentes. No segundo caso, da simbolização diferenciante, ocorre uma espécie de uso “não-convencional” do contexto, com o “novo” símbolo sendo manifestado ao mesmo tempo que o novo referente, colapsando a distinção entre eles e criando um “símbolo que representa a si mesmo”.

Esses dois tipos de símbolo, o convencional e o autorrepresentativo, estão relacionados, pois, a dois modos de simbolização, a saber, convencionalizante e a diferenciante. A relação não se dá simplesmente na forma “o símbolo convencional está para simbolização convencionalizante assim como o autorrepresentativo está para a diferenciante”. A formulação é bem mais complexa e de certa forma está embebida na própria dialética que tenta explicar. As culturas que operam de modo convencionalizante buscam a progressiva convencionalização dos símbolos, separando-os dos seus referentes e elegendo alguns como mais representativos que outros, isto é, alguns significados seriam primários e mais estabelecidos. Mesmo assim, todo novo uso de um símbolo convencional traz em si uma inovação, um aspecto autorepresentativo. O modo diferenciante, por outro lado, opera de modo a tirar as coisas de um fluxo de semelhança, estabelecendo distinções sobre o mundo “inato”, e quebrando a díade símbolo/referente, o que Wagner chamou, pelo menos nesse momento, de “obviação”. Essas duas simbolizações sempre ocorrem simultaneamente, embora os atores concentrem-se suas ações em apenas uma delas, a depender daquilo que seria considerado “inato” em sua “cultura”. Enquanto as tradições convencionalizantes focariam sua atenção em formular convenções relacionadas às particularidades do mundo “natural”, destacando as similaridades de contextos específicos, os povos ditos “selvagens” se diferenciariam a partir de um fundo relacional de semelhança, como no parentesco daribi (Wagner, 1977).

Aqui cabe notar que a distinção entre símbolo e referente, mesmo no caso das convenções, difere ela mesma das formulações usuais, que tomam os referentes como de um reino distinto do simbolizado. Os símbolos, sempre metáforas quando acionados, referem-se a metáforas prévias, em um encadeamento sem fim – e sem início, diga-se de passagem. A ideia de “natal”, por exemplo, traz vários contextos diferentes: um religioso, um comercial, um contexto de celebração familiar, etc. E por mais que compartilhem, em certa medida, todos esses, alguns podem ser

considerados “primários” a depender de quem está se referindo ao natal. Desse modo, o Natal tem um significado levemente diferente para os cristãos religiosos, para os comerciantes, para os barbudos que encarnam o Papai Noel no *shopping* ou para os responsáveis pelo *marketing* da Coca-Cola. Assim, é impossível definir um sentido realmente primevo para qualquer conceito, pois eles nunca são absolutamente convencionalizados. Mesmo que o nosso calendário seja baseado naquilo que tomamos como o sentido “básico” do Natal, o nascimento de Cristo, não é exatamente esse o sentido primário quando diferentes atores invocam a ideia do Natal. Até porque outros dirão que ele nada mais é do que uma adaptação cristã de um feriado pagão baseado no solstício de inverno.

Os símbolos convencionais, por mais convencionais que sejam, são sempre modificados quando invocados na comunicação. Esses novos usos podem se tornar eles mesmos convenções com o passar do tempo, alimentando a dialética que é ela própria o “motor” da cultura. Quando utilizamos uma convenção de forma inovadora, seus diversos contextos vêm à tona e ao mesmo tempo são expandidos, constituindo o processo que Wagner chama de *metaforização*. Aqui poderíamos pensar em como a palavra “natal”, cuja definição seria “relativo ao nascimento”, veio a significar “o maior feriado do Ocidente”. A simbolização convencionalizante cria dicionários para “definir” o Natal, isto é, almeja a convencionalização total. A simbolização diferenciante, por outro lado, realiza operações para distinguir o Natal de outras ocasiões onde as pessoas se reúnem em volta da mesa para comer. Nota-se que as duas não se excluem, mas o foco de cada uma delas é diferente.

Em *Lethal Speech* (1978), Wagner explora mais o conceito de obviação, que seria uma sequência de metaforizações que acabaria por retornar à metáfora de partida, contradizendo-a. Ao mesmo tempo que a contradiz, a obviação a reafirma ao invocá-la novamente, tornando-a uma convenção sobre a qual se deu um novo uso. Essa é a base da dialética wagneriana, que se distingue daquele de Hegel pelo o fato de que a contradição só será resolvida por uma sequência de mediações que se encerra no ponto de partida, e não por uma “síntese” que aparece já em um “terceiro momento”.

Essas mediações sucessivas lembram, segundo o próprio Wagner, o esquema formulado por Lévi-Strauss em seu estudo dos mitos. O problema da análise lévi-straussiana seria, para Wagner, reduzir as metáforas aos seus “termos lexicais primitivos” (Wagner, 1978: 36). Aqui voltamos para o primeiro parágrafo dessa

seção, onde eu disse que Wagner busca fugir de uma “ciência dos signos”. A análise em termos de unidades elementar, como os “termos lexicais primitivos”, gera uma ideia de *identificação* entre elas e seus significados, em vez da *substituição* proposta por Wagner. Lembremos aqui de uma famosa passagem de Lévi-Strauss, onde ele afirma que “no momento em que o Universo inteiro, de uma só vez, tornou-se *significativo*, nem por isso ele foi melhor *conhecido*” (Lévi-Strauss, 1950: 41). Ele critica o “contentamento” de Mauss com o conceito de *mana* para explicar a troca polinésia, descreditando as teorias nativas como teorias menores. Para Lévi-Strauss, o *mana* seria uma espécie de significante flutuante que estaria representando aquilo que não se conhece, uma “constante irracional”, talvez no mesmo sentido que os matemáticos utilizam o *pi* para representar o número que não conhecem e que é a relação entre a medida da circunferência e o dobro do seu raio. A busca pelo significado do *mana*, ou de *pi*, ilustra bem o que Wagner chamaria de “cultura da ciência”, o ápice da simbolização convencionalizante, onde se almeja uma realização enciclopédica do conhecimento da humanidade em relação ao mundo “dado”.

Nos termos wagnerianos, entretanto, o *conhecido* não é o importante, uma vez que as metáforas se referem a metáforas e não a um mundo à parte. Essas encadeamento de substituições lembram, segundo o próprio Wagner, um “estruturalismo sem estrutura”¹⁶, uma *bricolage* constante (1986: 9). A *bricolage* de Wagner seria a metaforização constante em que uma metáfora de partida (ou metáfora pontual) sofre sucessivas metaforizações que se encerram englobando a primeira. Esse processo de obviação seria, segundo ele, o oposto do estruturalismo, submetendo uma suposta estrutura ao processo de significação, em vez de submeter esse processo à estrutura (*ibidem*: 131).

Em uma continuação “tardia” da trilogia, *Symbols that Stand for themselves* (1986), Wagner propõe que encaremos os símbolos e seus referentes como pertencentes ao mesmo “macrocosmo relacional”, encadeando relações por substituição, em vez de criando pontos de referência por identificação de um símbolo com seu significado. Sua crítica é mais direcionada ao entendimento do símbolo como uma relação que implica uma abstração entre significante e significado. Por isso, a chave para entender o significado, ou pelo menos como ele seria atingido, é focar no

¹⁶ Já se argumentou sobre a falta de uma “estrutura” bem definida nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss (Viveiros de Castro, 2008), onde ele de certa forma deixa de lado a sua própria “fórmula canônica do mito” e dá mais fluidez às transformações míticas.

modo de simbolização que tem por característica justamente colapsar esse dualismo, tomando o símbolo como algo que “representa” a si mesmo. Os símbolos seriam encarados como *imagem*, criando relações entre seus referentes por analogia, em vez de se ligar a um referente preciso. O símbolo emergiria ele próprio como resultado dessas relações analógicas.

Wagner propõe que o estudo do significado se baseie na visão “analógica”, mas metaforiza sua própria dialética cultural para defini-la em termos das mediações entre as duas formas de encarar o símbolo. Tanto como um “ponto de referência”, como somos mais acostumados a lidar, ou da segunda maneira, onde símbolo e referente fazem parte do mesmo macrocosmo relacional. O princípio é que todas as coisas são uma espécie de mar indiferenciado de relacionalidade, um *fluxo* analógico, onde os símbolos como ponto de referência seriam responsáveis por “quebrar” a indiferença, cortando o fluxo em partes. Ao mesmo tempo, criar-se-ia analogias relacionando “partes” diferentes. O primeiro processo “cria” o símbolo, o segundo, o significado (1986: 19).

A complexidade das formulações de Wagner e as sucessivas metaforizações dos conceitos utilizados (por outros e por ele próprio) fizeram com sua semiótica “passasse despercebida” pelos teóricos da metáfora na antropologia, como se nota na falta de menção ao seu trabalho em importantes coletâneas sobre o tema (Sapir & Crocker, 1977; Fernandez, 1991). Se opto aqui por utilizar os seus conceitos, é justamente pela fluidez que permitem. Não tento “aplicar” a sua dialética pra entender como os Mëbêngôkre geram significado. Voltando-me para os lugares-nomeados, o importante era não tomar de partida os lugares como entidades distintas, tornadas significativas pelos atos de simbolização empreendidos pelos mëbêngôkre. Não se trata de um substrato natural dotado de “significado” cultural. Pode ser isso, mas acredito que seja muito mais.

Assim como eu entendo que seja a posição de Wagner, não se trata de desvendar o significado dos símbolos, como muito já se tentou fazer na antropologia, mas de perceber como eles se tornam significativos (importantes) para as pessoas e como isso está relacionado ao seu próprio processo de gestação. Em certa medida, é isso que busco ao dedicar atenção aos nomes dos lugares e às histórias por trás desses nomes.

Desvendar o significado está atrelado à ideia de *traduzir* as formulações mëbêngôkre, o que impõe dificuldades irresolúveis. Em um trabalho recente, de la

Cadena (2015) expõe as dificuldades que a tradução de certos termos runakuna lhe impôs:

[D]uring our last conversation Nazario made me aware of a dimension of translation that I had not previously considered. By saying “pukara is pukara,” he indicated that *pukara*, the word, is always already with content and, thus, already the entity it names—not different from it. Of course I could understand *the meaning* of *pukara*. I could write it on paper, but that would not be the same; it would not be *pukara*. *Something else it is going to say*. Explaining the meaning of *pukara* (in Quechua, Spanish, or English) can be done, of course—and many authors have done it. According to Xavier Ricard, a French-Peruvian anthropologist, the word refers to the “place where *pagos* are made . . . synonym of *Apu*” (2007, 460; my translation) [...] But on successfully crossing the linguistic barriers, this translation would leave the earth-being behind and move *pukara* into a regime where the word stands for the being and allows for its representation (of *pukara*, for example). What is lost is not meaning or the mode of signification; what is lost in translation is the earth-being itself, and with it the worlding practice in which runakuna and tirakuna are together without the mediation of meaning: naming success (de la Cadena, 2015: 30)

Não é possível escrever sobre os Runakuna ou sobre os Mëbêngôkre sem traduzir nada. É importante, no entanto, notar no processo de tradução perde-se algo: no caso descrito por de la Cadena, o próprio *earth-being* (a montanha), pois ela e o seu nome não são mediados pelo significado. O nome seria um “símbolo que representa a si mesmo”, ou a montanha seria um ser que se nomeia a si próprio. As incomensurabilidades do encontro etnográfico tem de sempre se trazidas a tona com o objetivo de tornar a tradução traidora da língua alvo e não da língua de origem (Viveiros de Castro, 2004).

os lugares-eventos

Eu queria partir aqui da ideia de que os lugares seriam espécies de “símbolos que representam a si mesmos”, nos moldes como formulado por Wagner (1986), o que foi primeiro sugerido por Coelho de Souza (2017), em uma reflexão sobre os lugares kîsêdjê centrada na ideia de que estes “não existem fora das relações (dos relacionamentos) que os animam, e por meio das quais são narrados” (*ibidem*: 4). Eu entendo por isso que os lugares constituiriam entidades que não podem ser concebidas desligadas dos acontecimentos que ali se passaram entre os humanos e outros seres ou

das narrativas dessas histórias. O nome, o acontecimento a que ele se refere e o sítio onde aquilo se passou não seriam coisas separadas, mas três aspectos de uma entidade única (o lugar) que é, no contexto narrativo, trazida à tona por um deles, o nome. Assim, o nome seria ao mesmo tempo símbolo e referente. Uma espécie de “holografia”, que faz aparecer com sua enunciação todos os elementos que o constituem, isto é, o próprio lugar.

Mas para conseguir formar essa ideia de lugar, é necessário antes destitui-lo da posição de “constructo cultural” sobre uma base natural. Um dos autores mais explícitos quanto a essa questão, e talvez mais conhecido pelos antropólogos, é o filósofo Edward Casey (especialmente 1996). O autor nos apresenta a ideia de Kant de que “conhecimento geral deve sempre preceder o conhecimento local”, mostrando como isso ecoa nos estudos que tomam o espaço como um meio “dado”, de caráter abstrato e genérico, no qual as pessoas inscrevem suas experiências locais e assim constituem lugares. Em contraponto a essa ideia, Casey propõe, a partir de uma abordagem fenomenológica, que tomemos o lugar como anterior ao espaço. Nossas experiências se dão nos lugares, tornando a ideia de espaço posterior. Os lugares ainda seriam constituídos, mas não utilizando uma matéria-prima “natural”, o “sítio”, e sim processos perceptivos, afetivos, de memória, etc.

Rather than being one definite sort of thing – for example, physical, spiritual, cultural, social – a given place takes on the qualities of its occupants, reflecting these qualities in its own constitution and description and expressing them in its occurrence as an event: places not only *are*, they *happen*. (And it is because they happen that they lend themselves so well to narration, whether as history or as story). (Casey, 1996: 27)

Os lugares *acontecem* porque só emergem enquanto tais conforme as pessoas passam por ali e estabelecem relações entre elas, com o sítio e com outros seres. Mais do que uma coisa, o lugar seria um *evento* (*ibidem*: 26). Como *evento*, o lugar apresenta uma singularidade imanente, que é capturada no ato de nomeá-lo. O nome é uma marca do evento, captando as *interações* (Coelho de Souza, 2017; Gow, 1996) que ocorrem ali, seja entre os humanos eles mesmos ou entre eles e outros ocupantes do lugar. Os Mëbêngôkre, à medida que caminham, interagem com diferentes agentes, sejam eles os animais, as plantas, os espíritos, outros povos, ou outros Mëbêngôkre. O lugar é dotado de significado não por sua posição geográfica, mas por aquilo que está ali. Quando o lugar *acontece*, ele não é menos parte da interação do

que os agentes ali presentes, de modo que o nome não faz referência apenas a uma posição geográfica, mas ao conjunto formado por ela (vista do chão) e os *interagentes*. O nome funciona como uma marca das relações concretas envolvidas na construção dos lugares.

O nosso pensamento cartográfico imagina a terra dividida em trópicos e meridianos e composta de pontos individualizados por graus de latitude e longitude. Antes de serem lugares, os pontos são coordenadas geográficas, cuja generalidade opõe-se à singularidade do lugar. Os mapas, divididos em paralelos e meridianos, são compostos por esses pontos, espécies de significantes cujo significado não é o lugar propriamente dito.

Como veremos abaixo, os Mëbêngôkre se localizam pelos nomes, intrinsecamente únicos, pois registram eventos. O lugar não pode ser concebido antes de se estar ali, de modo que ele só *é* quando *acontece*. Dentro desse evento que é o lugar está também o evento da nomeação, de modo que poderíamos chamar os lugares de lugares-eventos-nomeados. Como disse acima, o sítio, a interação e o nome são faces de uma coisa só: o lugar. Isso ficará mais claro à medida que prestarmos mais atenção aos nomes dos lugares.

os nomes dos lugares

Simplesmente conhecer os nomes, não é conhecer o lugar. As histórias por trás geralmente são narradas *in loco*. Krwýt, quando me falava de algum lugar em que não estávamos naquele momento, sempre dizia: “Espere, nós vamos lá e você vai ver”. Em outra visita à A’ukre, quando eu estava interessado na história sobre a fundação da aldeia, Krwýt insistiu para que fizéssemos uma viagem até Kubêkrākêj para que ele pudesse me mostrar os lugares pelos quais passaram para construir A’ukre.

Desse modo, para tentar acompanhar um pouco da lógica por trás da nomeação dos lugares, empreendi, juntamente com o cacique Krwýt, uma viagem pelo Riozinho, onde está localizada a aldeia A’ukre. Acompanharam-nos também Ijêk, Kwýjnhmok, Ajryti e Ngrejkadjàrà, todos homens adultos com filhos. O objetivo era que Krwýt me indicasse o nome dos lugares e me contasse por que eles eram nomeados daquela forma. Eu ficaria responsável por marcar os pontos no GPS e posteriormente fazer um mapa para deixar na escola da aldeia. A viagem era bastante comentada na aldeia e alguns velhos me chamavam para contar histórias de andanças.

Poucos minutos antes de partirmos, quando todas as bagagens já estavam devidamente dispostas na voadeira (propulsada por um moto do tipo “rabeta”), uma chuva torrencial começou a cair. Só deu tempo de cobrir tudo com uma lona e voltar para a aldeia para esperar a chuva passar. Eu e Krwýt ficamos mais perto do rio, sob um antigo galpão utilizado antigamente como depósito de castanhas. Os outros voltaram para suas casas, aproveitando para comer alguma coisa antes de partirmos. Enquanto eu estava lá com Krwýt, peguei o gravador e pedi que ele me contasse novamente a história de Ngjadjykrengri (veado + buraco + pequeno), que ele já havia contado na nossa vinda da cachoeira. Disse-lhe que faríamos assim durante a viagem, eu perguntaria sobre um lugar e ele mealaria o porquê do nome. Foi a primeira gravação que fiz nesse formato. Ao fundo, ouve-se a chuva forte que caía naquele momento. Ouve-se também, no começo e no fim desse primeiro *take*, as risadas de Krwýt, meio desconcertado e surpreso com o teor da gravação e o meu interesse no assunto. Ngjadjykrengri é um nome de um igarapé que passa perto da roça de Krwýt, alguns quilômetros abaixo de A’ukre e na outra margem. Assim me contou Krwýt:

As pessoas estavam caçando pra festa (mêõtômô) e foram pro mato. Alguém matou um veado-mateiro. Eu esqueci o nome, bakrätũm¹⁷ contou mas eu já esqueci o nome de quem matou. As pessoas levaram os animais caçados para o acampamento, mas o veado ficou lá no chão. Os mẽ’ôkre e os mẽbêngàdjyre fizeram as casas, acenderam o fogo e os mẽkrareremej fizeram comida para todos e as pessoas comeram. Aí a pessoa que matou o veado chegou. “Vocês já trouxeram o veado?”, ele disse. “Não, não vimos não”, “Eu matei um veado e deixei ele lá. Vão lá e tragam ele para cá”. Então os mẽ’ôkre e os mẽbêngàdjyre foram para lá. Eles ficaram olhando, olhando. “O fulano matou o veado”. Então um mẽbêngàdjyre quebrou um pedaço de pau e enfiou na vagina do veado. “Olha, o veado que seu pai matou tem o buraco pequeno, eu já vi”. Então falaram “Deixa a gente ver o buraco”. Depois levaram o veado e colocaram em cima do fogo. Então ele [o caçador] perguntou “Cadê? Você e seu irmão já trouxeram o veado?”. “Sim, já trouxemos o veado do buraco pequeno [Ngjadjykrengri]”. Então as pessoas que estavam sentadas no chão forrado de folhas começaram a rir. Alguém falou “Ele vai ser Ngjadjykrengri”, mas falaram “Não, esse igarapé que está aqui vai ser Ngjadjykrengri” e todos riram.

¹⁷ Termo triádico: seu *ingêt* (MB, FF, MF, MFF, FFF,...) que também é meu *ingêt*.

Uma situação engraçada que aconteceu durante uma caçada, ou melhor, a expressão utilizada por alguém para defini-la, é cristalizada no nome do lugar, que por si só não diz nada sobre a história, a não ser para aqueles que a conhecem. A viagem pelo rio é muitas vezes uma grande sessão de contação de histórias, dizendo aos mais jovens situações vivenciadas naqueles lugares por seus parentes já mortos. Um detalhe importante também é o fato de que o nome do lugar, Ngjadjykrengri, foi aventado para virar um outro nome, de tom jocoso, para a pessoa que primeiro comentou sobre o tamanho da vagina do veado. Tratarei desse detalhe mais adiante.

No fim da tarde do primeiro dia de viagem, paramos para pescar e acampar em um lugar chamado Imỳr̀rinh̃re. Já havia um local previamente limpo de vegetação e com estrutura para um acampamento, que consistia nas hastes de madeira para a colocação das lonas que serviriam de abrigo. Isso porque ali é um local de acampamento utilizado para a coleta de castanha em um castanhal próximo. Há vários desses ao longo do rio. Ali pedi que Krẁyt me contasse porque deram o nome de Imỳr̀rinh̃re, literalmente “sentado acima de mim”.

A quebra do Imỳr̀rinh̃re é ali. Aqui as pessoas estavam indo pelo rio, nossos antepassados estavam indo pelo o rio aqui. Aqui na altura onde dormimos, onde tem uma pedra grande na beira, tinha um moça que gostava muito do marido e falou para sua amiga formal “Ikr̀m¹⁸, vamos sentar e ver as pessoas”. E elas sentaram na pedra seca grande que fica na beira, na época da seca. Sentaram e a pessoas iam descendo o rio. “Vem logo e senta”, disse ela. O marido passou e disse “Por que você sentou?”, “Sentei para te esperar”. Ele disse “Sobe logo e fica deitada”. Ela disse “Não, vou continuar sentada acima de você¹⁹” [am̀r̀ri nh̃]. Ele “Não, sobe lá e me espera. Eu vou terminar aqui de dia e vou te encontrar”. “Não, vou continuar sentada nessa pedra acima de você até amanhecer”. Então a sua dupla [sua amiga formal] disse: “Não, seu marido já mandou a gente ir, vamos logo”. “Não, vamos ficar aqui sentadas acima dos nossos maridos e quando amanhecer nós vamos”. É isso, esse é o Imỳr̀rinh̃re de verdade, a quebra é lá na frente. O lugar de as pessoas baterem é lá, elas vinham andando, chegavam ali e voltavam. Então a amiga formal da moça subiu e as pessoas falaram “Vai lá e desce com sua amiga formal para

¹⁸ Um termo vocativo para amiga formal.

¹⁹ Acima porque elas estavam na pedra e os homens dentro rio.

amarrar as guelras dos peixes²⁰”. Ela subiu e perguntou para a mãe “Irwa, onde está akadjwyjngête²¹?” “Tá deitada”. “Pãjte, Pãjte acorda. Seu amigo formal me encontrou, é pra você amarrar os peixes”. Ela disse “Tá bom”, levantou, amarrou um tiracolo na cabeça e desceu. Na beira do rio as pessoas já estavam cantando:

As plêiades já apareceram, as plêiades já apareceram

Vamos sentar, o rio está muito feliz²²

As pessoas comeram, amarraram os peixes. Depois foram para lá, cantando música de Pãjte²³. E continuavam batendo timbó. Ali viravam e voltaram batendo timbó. Seu ingêt Djwxyt contou sobre isso para nós. Aqui em Imyryrinhyre, sobre andar pelo rio ele contava pra nós. Em A’ukre, nosso assentamento, contou sobre isso para nós. Eu falei “Djunwã, quando você morrer eu já vou estar grande e bater timbó, aí as crianças comem peixe”. Isso que eu já te contei. É isso. Esse é Imyryrinhyre.

Uma expressão utilizada por alguém acabou virando o nome daquele lugar, assim como ocorreu em Ngjadjykregri.

A viagem duraria uma semana. A cada lugar-nomeado no rio, parávamos, Kwýjnhmok desligava a rabeta e eu gravava Krwýt contando a história do lugar-nomeado. “Perdemos” alguns pontos por causa das “águas de março”, que me faziam abrigar o gravador em um local protegido. Em todo o caso, foram muitas gravações, noventa para ser mais exato. Depois de três dias chegamos a Kubêkrâkêj. Uma das aldeias de mais difícil acesso, a mais à montante no Riozinho. Ela fica em uma região de cerrado, acima da Cachoeira da Fumaça, ou Krã’yryraj (cachoeira grande), como chamam os Mêbêngôkre. A cachoeira, especialmente imponente na época das chuvas, tem aproximadamente 50m de altura. É necessário atracar e carregar toda a bagagem por uma trilha de alguns quilômetros, que, apesar de não serem muitos, levam-nos para o nível do topo da cachoeira. A subida, com toda o peso das mochilas e sacolas, é bastante cansativa. Alguns falam que por isso a aldeia está se esvaziando. A “aldeia-mãe”, como muitos Mêbêngôkre se referem a ela por ser próxima a Pykatôti, não conta hoje com mais de 200 habitantes.

²⁰ Quando se pesca, os Mêbêngôkre têm por costume utilizar um cipó fino (mas resistente) para carregar os peixes. Passam uma ponta do cipó por entre as guelras dos peixes obtidos e depois dão um nó unindo as pontas do cipó, formando uma espécie de alça onde ficam pendurados os peixes.

²¹ Termo triádico que quer dizer “sua nora (SW) ou cunhada (BW) que é minha amiga formal”.

²² Música cantada durante a pesca com o timbó, pouco antes de amanhecer o dia.

²³ Cerimônia de nomeação para nomes bonitos com o sufixo *Pãj*.

Ela possui três *bēnjadjwỳrỳ*. Um deles Kruwatikra, o mais velho, quando soube do motivo da nossa viagem, disse que ele próprio havia feito uma lista, com a ajuda de um *tabdjwỳ* (♂ZC/CC, ♀BC/CC), de todos os lugares-nomeados que lembrava. Mandou irem buscar o caderno que continha a lista para me mostrar. Ela estava dividida em três partes. O “título” era “A nosso primeiro lugar é esse, Pykatôti” (*Mē ba nhō pyka kraj nē ja kubē Pykatôti*), seguido de 89 nomes de lugares na região de cerrado de Pykatôti (onde está Kubēkrākêj) e do Riozinho. Em seguida “Nome dos lugares no Rio Fresco” (*Bytikrengri ‘āj pyka nhidji nē ja*) e mais 22 nomes. Por fim, “Nome das terras no Xingu” (*Byti ‘āj pyka nhidji nē ja*), seguido de 20 nomes.

Eu pedi para que ele me emprestasse o caderno para copiar os nomes, o que ele fez de bom grado. Perguntei se depois ele poderia me dizer as histórias por trás daqueles nomes para que eu gravasse, o que fizemos no outro dia. Foi uma extensa gravação. Ele, sentado em sua cadeira, e sua mulher, deitada na rede, contaram histórias para mim, Ijêk, Ajryti e Ngrejkadjàrà. Eu e os dois últimos com gravadores à mão. As histórias não tinham tantos detalhes como as de Krwỳt. Primeiro, não estávamos nos lugares, mas dentro de uma casa na aldeia. Segundo, a lista era muito grande para que ele se ativesse a pormenores, mesmo que tenhamos coberto apenas parte dela. E terceiro, não havia entre eu e ele a proximidade que havia entre eu e Krwỳt. Havia menos detalhes, mas ainda os havia. Ainda mais porque Ijêk, curvado para frente de tão interessado, interrompia e fazia perguntas. Como disse, não foi possível que ele me explicasse todos os nomes. Alguns ele não sabia e também, depois de um tempo, fiquei sem graça e disse que já estava bom, que poderíamos continuar outro dia. Nunca fizemos isso, mesmo que eu ainda tenha passado uns dias hospedado na casa dele, em uma visita posterior que fiz à aldeia, para realizar um acompanhamento pedagógico na escola da comunidade, parte do projeto de educação promovido pela Associação Floresta Protegida que mencionei no capítulo anterior.

Enfim, se juntarmos os lugares-nomeados de Krwỳt e Kruwatikra, excluindo os repetidos e os que não consegui saber como se deu a nomeação, temos uma lista com 146 nomes que constam em anexo ao final da dissertação. Além dos dois falados acima, Ngjadjykrengri e Imỳrỳrinhỹre, quero expor agora brevemente mais alguns, para dar continuidade ao argumento.

Ràpti nōrō (almecegueira + deitada)

Igarapé onde havia uma grande almecegueira (*Protium heptaphyllum*) caída.

Ngôtàjte (cabacinha)

Lugar onde encontraram muita cabacinha (*Luffa operculata*). Krwýt havia me indicado a boca do igarapé do Ngôtàjte, onde, rio acima, havia o lugar que é de fato chamado de Ngôtàjte.

Kên po re²⁴ (pedra + achatado)

Uma grande pedra lisa e comprida, perto da beira do rio, que forma uma espécie de “caminho”. Vista do alto é uma grande clareira na mata. Já me foi descrito também como parecendo uma pista de pouso.

Màtkàtykti kre (arara-preta + buraco)

O buraco das araras-pretas (*Anodorhynchus hyacinthinus*). Lugar onde encontraram muitas araras dessa espécie. Antes era chamado de Bâjkàrenodjà (onde Bâjkàre mergulhou).

Py kô re (urucum + muitos)

Lugar de muitos pés de urucum. Uma vez pararam ali e se pintaram de vermelho para uma festa. O sufixo *kô* é utilizado em geral com nomes de espécies vegetais para indicar um lugar onde há uma concentração de tal espécie.

Kukrâjti jêt (abelha xupé + pendurado)

Em um galho pendendo sobre o rio havia uma colmeia de abelhas xupé (*Trigona spinipes*).

Jât jabjêt ti (batata-doce + comprida + aumentativo)

Literalmente “batata-doce muito comprida”. Conta Krwýt que era uma roça dos Mêkrâgnôti, onde trataram²⁵ dos produtos da roça e eles cresceram bastante. As

²⁴ O “re” que aparece ao final de muitos nomes é uma espécie de diminutivo mēbêngôkre. É comum que se empregue no final de algumas expressões quando elas viram nomes, seja de lugares, seja de pessoas. Kênpo (pedra chata) vira Kênpo-re. Omitirei, portanto, da tradução dos termos que compõe o nome.

²⁵ O verbo usado é *kane*, o mesmo usado para “curar” e “temperar a comida” (v. Capítulo 1). O sentido mais básico é talvez “tratar com plantas”, no sentido de que denota uma prática com espécies vegetais

mulheres juntavam grandes batatas-doces em seus cestos e levavam para aldeia. Começaram a chamar o lugar de Jåtjabjêti.

Ngô gogo re (água + barulho/chiado)

Perto da nascente a água fazia muito barulho. As pessoas acamparam ali, perceberam isso e colocaram o nome do igarapé de Ngôgogo (água barulhenta).

Pyka tô ti (terra + pegajosa + aumentativo)

Quando chovia a terra ficava muito lamacenta, então chamaram de Pykatôti, “terra muito pegajosa”.

Ràjkàkre kô nhino jadu j (palmeira *ràjkàkre* + muitos + final + curto/cortado)

Ràjkàkrekô seria um lugar com muitas palmeiras chamadas *ràjkàkre*. A concentração dessas palmeiras é interrompida por uma área limpa de cerrado, daí que seu final é “cortado”. Ràjkàkrekônhinojadu j é literalmente “muitas *ràjkàkre* com o final cortado”. Em algumas histórias esse lugar é referido apenas como Ràjkàkrekô.

Kête nhõ raj (periquito + POSSESSIVO + grande)

Uma grande corredeira que, especialmente durante os períodos mais secos, quando as pedras ficam mais expostas, concentra uma grande quantidade de periquitos. Krwýt comenta que antigamente era chamado apenas de Kêtenhõ (periquito+POSS).

Krwýt nhõ ngô (traíra + POSS + água)

“Água da traíra”, em uma tradução literal. Igarapé onde pegaram muitas traíras em uma ocasião.

Tewa re (piauí)

Um lago onde uma vez pescaram com timbó e o peixe que mais apareceu foi o piauí. Deram o nome de Teware.

A'uk re (pilar)

para melhorar alguma coisa. Nesse caso específico envolve um conhecimento para fazer os produtos da roça crescerem mais e mais rápido. Um procedimento não mais utilizado, disseram-me.

Havia muitos peixes pescada (*Cynoscion*) num determinado trecho do rio. Uma vez passaram ali e elas estavam fazendo muito barulho, como é de costume da espécie. Parecia barulho de pilão.

Tetyktire (piranha-preta)

Lugar onde há uma grande concentração de piranha-preta (*Serrasalmus rhombeus*). Nesse lugar havia uma grande aldeia, desfeita por conta da “pacificação”, quando se mudaram para a área onde hoje fica Kubêkrâkêj por causa da maior facilidade para construir a pista de pouso

Kam kukôj re (LOCATIVO + macaco-prego)

Estavam pescando com timbó. Diz a história que um macaco-prego – não um macaco-prego comum, mas com poderes “mágicos” – estava dentro da água segurando os peixes e não deixando-os serem afetados pelo veneno. Um xamã (*wajanga*) fez o macaco emergir e depois cair de novo na água, já morto. O nome quer dizer algo como “há macaco-prego aqui”.

Mêkêre

As pessoas tinham ido atrás de babaçu. Aí um velho começou a cantar:

Mêkêre, mêkêre

Kukrytyre pari krâj adujti nore

Mêkêre, mêkêre

Chamaram então o lugar de Mêkêre

Kawatire

Perto de Pykatôti. Kawatire é literalmente “pilão”, mas a história da nomeação não tem a ver com isso. Ali, cantaram um canto de Bêmp:

Ba kawatire mỳ nê kamã...

Então começaram a chamar o lugar de Kawatire.

Inoregogo

As pessoas estavam em andança, e nossos *krâtûm* Kapôte e outro que esqueci o nome começaram a cantar:

A mûja mē nhuj nhibê ‘ô ngô to wỳrỳ

[lá longe as pessoas tomam banho com a água do beija-flor listrado]
Měprĩre nhõ ngô, inore gogo...
[água das crianças, cabeceira barulhenta]

Então chamaram a cabeceira do igarapé de Inoregogo, que literalmente quer dizer “cabeceira barulhenta”.

O pari kaprãrã (pronome + jirau + terminar)

Estavam em andança, saindo de Tetyktire e pararam alguns dias em um lago para pescar com timbó. Um homem fez um jirau para seu sogro. Depois a mulher chamou o marido para comer peixe, mas o sogro e a sogra tinham comido tudo. Então falaram “Já terminaram com [os peixes de] o jirau”, *o pari kaprãrã*.

Bàjkàre no djà (Bàjkàre [nome próprio] + mergulho + *djà*)

Onde Bàjkàre caiu da canoa. Dizem que ele levava um *kubẽ* junto com ele. Por estar todo vestido com roupas presenteadas pelo *kubẽ*, Bàjkàre teve que acenar e gritar para os outros Měbêngôkre que ele não era um forasteiro. Ele ficou em pé para acenar e caiu na água quando a canoa atingiu uma pedra.

Mryka'ák bĩ djà (monstro *mryka'ák* + matar + *djà*)

Um homem chamada Jêrêkô, que era xamã (*wajanga*), estava com uma criança e matou um *mryka'ák* na boca de uma igarapé. Deram o nome de Mryka'ák bĩ djà para o igarapé.

Kàktire tỹm djà (Kàktire [nome próprio] + cair + *djà*)

Um adolescente chamado Kàktire caiu de uma árvore, então deram o nome de Kàktire tỹm djà.

Rop kajkep djà (onça + girar + *djà*)

Nesse lugar viram uma onça girando, disseram estar louca (*ajbãñ*).

Eu disse anteriormente que os lugares emergem como eventos e que esses eventos são cristalizados na nomeação. Pode-se argumentar que nomes que tratem de algum elemento da paisagem, de alguma espécie vegetal proeminente, não tratem de

eventos, mas simplesmente de características que marcam aquele sítio. Isso é verdade, obviamente. Mas pensemos que a própria interação com aquele elemento proeminente é em si um evento. A interação poderia ter se dado com outro aspecto da paisagem.

É óbvio que alguns são mais proeminentes que outros, direcionando as interações que ocorrerem ali. No caso dos nomes que remetem à espécies vegetais, quando eu perguntava a Krwýt o porquê de determinado nome, a resposta não era simplesmente “porque aqui tem muito”. Ele dizia que seus antepassados tinham passado por ali, visto o lugar e começado a chamar por aquele nome. Tomemos Pykôre, por exemplo. Pykôre (urucum + muitos) é um lugar com uma concentração grande de pés de urucum. Krwýt me disse que ali foi um lugar onde uma vez pararam para acampar e se pintar de urucum. Disse que era um *mêteadjôredjà* e um *mêteamĩkumědjà*, que significa literalmente “lugar de as pessoas acamparem” e “lugar de as pessoas se pintarem de urucum”. Esse “lugar de”, representado na expressão pela posposição *djà* (cf. supra), não é necessariamente utilizado no sentido de “uso habitual”. Basta acampar-se ali uma vez para ele ser chamado de “lugar de acampar”, o que seria em língua *mêbêngôkre*, a mesma construção para “lugar onde se acampou”. Não há uma distinção temporal na expressão, de modo que a tradução pode ser qualquer uma das duas. De todo modo, nomear Pykôre dessa forma, marca o evento que foi a pintura coletiva utilizando os recursos disponíveis naquele lugar.

Ngôtàjte (um tipo de cabaça) também é um bom exemplo. Conta-me Krwýt que um grupo estava andando pelo mato e viu as cabaças. Colheram algumas e voltaram para aldeia. Chegando, contaram na casa-dos-homens. No outro dia, muitos foram até lá e pegaram cabaças, que utilizavam para guardar penas e água. Krwýt comentou que antigamente as pessoas gostavam muito de cabaças.

No que se refere à fauna, temos nomeações que seguem a mesma lógica. Teware, literalmente “piauí” (*Leporinus obtusidens*), refere-se a um lago. Ali essa espécie abunda, mas não é somente por isso que se nomeou dessa forma. Krwýt conta que:

Há muito tempo, meus antepassados davam nome para tudo [mêbakukamãjê kute mÿja kunĩ mã idji]. Nesse lago eles fizeram pescaria com timbó e só piauí [tewa] tinha bastante. Então começaram a chamar esse lugar de Teware [pyka jã mã Teware jarê]. Eles falavam “Aqui é Teware, Teware”. Hoje a gente também chama aqui de Teware.

Uma pescaria específica, e a aparição dos piaus, é que deram o nome ao lugar. A'ukre, em referência ao ato de pilar, foi o nome escolhido porque compararam o barulho dos peixes pescada a alguém pilando. A abundância de uma espécie não nomeia o lugar “automaticamente” com o seu nome. A nomeação se dá a partir de um agenciamento de uma espécie, cuja presença diferencia o espaço e faz surgir o lugar.. Alguns desses eventos, no entanto, acabam esquecidos, e o nome fica em referência à uma espécie que predominou ou predomina ali.

Há nomes que indicam que um lugar *contém* algo e começam com a partícula *kam*, um locativo. Kamkukôjre (*kam* + macaco-prego) é um lugar no Riozinho onde, certa feita, durante uma pescaria com timbó, um macaco-prego – uma versão encantada e com poderes mágicos – estava dentro do rio, segurando os peixes e impedindo que o veneno os atingisse. Um xamã matou o macaco, ele emergiu da água, morto, e depois caiu de novo, ficando permanentemente ali. Uma história muito parecida é Kamkukêjnê (*kam* + cotia). Há também Kammëkaröre (*kam* + fantasma/espírito dos mortos), onde viram muitos espíritos certa vez.

Dentre esses nomes colocados acima, há alguns que contém o sufixo *djà* no final. Como disse anteriormente, ele indica um “instrumento” ou “lugar” de uma ação, uma circunstância. Desse modo, os nomes que contém *djà* geralmente “descrevem” uma ação ocorrida naquele lugar, pois a partícula sempre acompanha um verbo. Assim, os nomes terminados em *djà* sempre descrevem um evento, no sentido mais estrito do termo. Mry'ka'åkbîdjà, Kåktiretÿmdjà e Båjkårenodjà, descritos acima, são exemplos. A ação não precisa necessariamente envolver um Mëbêngôkre, como mostra Ropkajkepdjà.

O *djà* também é usado para formar expressões que caracterizem um lugar, em geral de acordo com o seu uso. No exemplo acima do Pykôre, ele foi caracterizado como *mëadjôredjà* e *mëtekumëdjà*, “lugar de acampar” e “lugar de se pintar de urucum”. A linha entre essas “classificações” e os nomes dos lugares propriamente ditos é tênue. Creio que quando ocorre um evento muito específico, na maior parte das vezes envolvendo um número pequeno de pessoas, essa “classificação” vira um nome, como nos exemplos supracitados. Essas caracterizações do lugar, de acordo com o seu uso, geralmente acompanham os nomes nas narrativas, servem muitas vezes como uma “explicação” do que se estava fazendo ali no momento narrado. *Mëteamîjaprârådjà*, “lugar de terminar uma festa”, por exemplo, é muito utilizado nas narrativas.

As aldeias são referidas por *krĩ* (a forma plural do verbo “sentar”, ou “assentar”, no sentido de habitar), mas também admitem a expressão *měkrĩdjà*, “lugar de sentar”, embora hoje em dia essa palavra seja mais usada para “cadeira”. As aldeias menores, geralmente lar para um *běnjadjwỳrỳ* e sua turma, aparecem nas narrativas como “*běnjadjwỳrỳ ỳrỳ djà*” (substituindo *běnjadjwỳrỳ* pelo o seu nome), onde *ỳrỳ* é o verbo “sentar” no singular (*nhỹ*). Iborobo, por exemplo, um lugar no Riozinho, foi-me descrito por *Krwỳt* como *Kupató’ỳrỳdjà*. Esses “lugares de assentar” referem-se a aldeias, sejam elas grandes ou pequenas, lugares que de fato se “habita”. Há também lugares por vezes descritos como “lugar de ficar em pé”, *měteku’édjà*, geralmente lugares onde se acampava apenas por uma noite, durante uma viagem. Não se trata dos acampamentos de *mě’y*, onde o deslocamento em si era de fato um ponto importante. *Krwỳt* me falou em “lugar de ficar em pé” quando me apontava os lugares em que acampavam vindo de Noborina, trazendo bens dos não-indígenas, o que era em geral uma atividade exclusivamente masculina. Ele falava “a gente quando cansava parava aqui, dormia e ia de novo no outro dia”. *Màtkàtyktikre*, “o buraco das araras-pretas”, também me foi descrito como um *měteku’édjà*, que dormiam para ir a um castanhal mata adentro. Nesses acampamentos se dormia “de qualquer jeito”, inclusive sem construir abrigos se não fosse época de chuvas. “Ficar em pé” já denota um outro tipo de relação com aquele espaço, uma brevidade quase mandatária.

Hoje em dia, as pessoas de A’ukre tem alguns lugares certos para acampar quando estão indo à cidade. Podem chamá-los “lugar de acampar” (*měteadjòreredjà*), embora seja mais comum que se use o nome do lugar. Os mais comuns são a cachoeira, *Krã’yry*, a boca do rio Vermelho, *Kredjêdjà*, e a ilha em frente à P9, o ponto no rio Fresco que dá acesso à estrada. Outros lugares pelo caminho também são utilizados, pois a duração depende de inúmeros fatores, sendo o principal deles o nível de água do Riozinho. No auge da seca, com a voadeira pesada, as pessoas podem chegar a gastar uma semana. Embora não seja comum, algumas pessoas preferem dormir nas aldeias que existem pelo caminho, aproveitando para visitar parentes.

Há também os “lugares de ficar deitado” (*nõrõdjà*), mas essa classificação é utilizada em referência a uma pessoa específica, e indica na maior parte das vezes o lugar onde a pessoa morreu, como em Bemajiti *nõrõdjà*, “o lugar que Bemajiti está deitado/deitou-se”, seu “leito”.

Verswijver (1992) versou brevemente sobre as origens dos nomes dos lugares e classificou-os em dois “tipos”:

The sources of the great variety of such place names can mainly be reduced to first, those of a descriptive nature, such as *kukryt nhõ ngô* ("the water of the tapir") or *krãnhmrôpryjaka* ("mountain base with white open grass-land"), and secondly those with an anecdotal nature, referring to a specific event which took place at a given spot. Within this last category of place names, the possibilities are numerous as illustrated by the following examples: *bekwÿnhtetxô kam* ("at Bekwÿnhtetxô") referring to the place where a girl named *Bekwÿnhtetxô* was born during one of the many forest treks; *ropdjãmdjà* ("standing place of the jaguar") referring to the place where years ago a hunter sighted a jaguar; *kikretxêt kam* ("there where houses burnt") referring to the place where once a village burned down. (Verswijver, 1992: 44)

Os nomes teriam uma natureza descritiva ou anedotal. Na primeira, entrariam os nomes que se associam a elementos “naturais” da paisagem, à fauna e à flora. Eu diria que aqueles que contém *djà* (e por isso denotam por si mesmos uma ação) também “descrevem” (no caso uma ação), embora Verswijver tome-os como “anedotais”, já que pressupõem um evento. Essa distinção, ao meu ver, está atrelada a uma categorização prévia por parte de Verswijver do que seria o *lugar*: um espaço dado sujeito às construções “culturais”. Os nomes poderiam então se referir aos aspectos “naturais” ou à eventos específicos. Ao meu ver, os nomes sobre os quais me alonguei até agora – aqueles que contém *djà* e os que se referem a interações com elementos da fauna e da flora – seriam todos “descritivos”, pois “descrevem” *eventos*.

Os dois primeiros nomes apresentados, sobre os quais transcrevi acima as narrativas de *Krwÿt*, apresentam uma caráter diferente. Tanto *Ngjadjykrengri* quanto *Imÿrÿrinhÿre* são expressões ditas por alguém naqueles lugares e transformadas em nome. Não seria possível saber de antemão o que gerou essa nomeação, apenas com uma explicação, não seriam “descrições”. No entanto, a própria ideia de “descrição” tem de ser considerada. A próprio nomeação é em si um evento, que faz parte do lugar assim como as interações que o fizeram “nascer”. O nome não descreve um acontecimento, mas faz parte dele. Mais do que classificar os nomes, é preciso direcionar a atenção para o ato de nomear.

os nomes provenientes de cantos

Existe também um outro “tipo” de nome que faz referência a uma palavra ou verso de um canto. Discuto-os em separado por permitirem estabelecer uma ligação interessante entre os nomes dos lugares e os nomes das pessoas.

Geralmente, os lugares nomeados dessa forma são aqueles onde primeiro se entoou aquele canto. Um xamã sonha com aquele canto e o reproduz para as pessoas, que ali mesmo dançam e cantam. Dos nomes acima mencionados, temos Mêkêre, Kawatire e Inoregogo. Há diversos outros exemplos, como Pykakwatyjre, Mâtjakukêjne, Bepkrâjapôk. Todos esses são cantos de *mêrîtoba*. O *mêrîtoba* é feito nas primeiras fases da festa de nomeação Bêp. Uma dupla de homens, de mãos dadas, andam em círculos, passando pela frente das casas. Eles de fato *andam*, em velocidade reduzida comparada a outras formas de dança, e não marcam o tempo batendo o pé direito no chão. *Rît* significa ver, observar, sendo *rîtoba* traduzível por “andar observando”, uma referência à cadência da dança, como apontado por Turner (1966: 180).

Krwýt me disse que antigamente as pessoas faziam os Bêmp em andança. É uma festa bastante longa, de modo que as primeiras fases eram feitas no mato, enquanto as pessoas praticavam seus deslocamentos. Os cantos de *rîtoba* eram executados durante os *mê* ‘y. Inoregogo é um lugar na cabeceira de uma igarapé chamado Bânhôrôkô, que Krwýt classificou como *mêrîtomôrôdjâ* (lugar onde as pessoas fizeram *rîtoba*). Ali cantou-se pela primeira o canto Inoregogo. Antigamente as pessoas começavam o Bêmp na aldeia, saíam em andança, cantavam músicas de Bêmp no mato e depois voltavam para a aldeia para terminar a festa. Com um ar de lamentação, Krwýt comentou que hoje as pessoas só fazem Bêmp em casa.

Muitos lugares no mato são nomeados a partir de cantos de Bêmp, mas também aldeias grandes. Pykakwatyjre era uma grande aldeia no cerrado perto de A’ukre, com duas casas dos homens. O nome deve-se a um canto de *rîtoba*. Assim como Mâtjakukêjnê e Bepkrâjapôk, outras grandes aldeias cujos nomes derivam de cantos.

Os cantos que “nomeiam” não são necessariamente de Bêmp, apesar de eles serem mais numerosos nos exemplos que eu colhi. Há um lugar sobre o qual quero falar agora, cujo nome provém de um canto trazido de outro povo. Trata-se de Djorodjo, onde, segundo Krwýt, cantaram um canto aprendido com outro povo e que continha essa palavra de forma marcante.

*Djorodjo, djorodjo nê, djorodjo, djorodjo nê
Mỳj tepeti na 'õ ngô kam 'ã
Ajbênê kujæk nê*

Fica no pé de um morro, que antes era chamado de Krājagote, “morro inchado”, por que o seu cume era mais arredondado. Uma mulher gostou tanto desse canto e, cantando-o a toda hora, passou também a ser chamada de Djorodjo. Conta-me Krwýt que os homens estavam quase todos em Noborina, em busca de mercadorias dos não-indígenas, as mulheres resolveram então bater timbó elas mesmas para conseguir peixe para seus filhos. Elas fizeram isso em uma área de águas rasas e rica em peixes, perto da boca do igarapé Píkêjti. Esse lugar passou então a ser chamado de Mênirenhõngô, “água das mulheres”. Após conseguir bastante peixe, e após os homens chegarem, eles limparam (abriram uma clareira na mata) a área no pé do morro até então conhecido como Krājagote. Ali, diz Krwýt, assentaram e decidiram dançar o *kwỳrỳ kangô*. Uma pessoa então ensinou o canto referido como Djorodjo e após isso começaram a chamar aquele lugar, e o morro, de Djorodjo. Krwýt me narrou assim:

Há um canto de kubê kakrit²⁶, do final do rio, talvez Apinajé. As pessoas trouxeram esse canto e contaram para os adultos em Kubêkrākêj. Então as pessoas começaram a cantar:

Djorodjo, djorodjo, anê, Djorodjo, djorodjo, anê...

Então a mãe do Pytykre começou a cantar muito. Então as pessoas começaram a chamar ela de Djorodjo. Falavam só Djorodjo, Djorodjo. Chamavam ela de Djorodjo. O nome de verdade era Ngàityry. Mas só falavam Djorodjo. As pessoas chamavam Djorodjo e ela respondia. Até que abandonaram o nome de verdade. Mas ela morreu e hoje não tem nenhum Djorodjo, não tem nenhum Djorodjo novo, não tem tabdjwỳ [♂ZC/CC, ♀BC/CC].

Assim como no caso de Ngjadjykrengri, Djorodjo virou o nome do lugar e de uma pessoa envolvida na história.

Djorodjo é uma palavra sem tradução na língua mēbêngôkre. Seu conteúdo semântico seria em certo sentido, digamos, “inexistente”. No momento que o canto foi enunciado repetidamente por várias pessoas, no entanto, a palavra passou a se

²⁶ Como os Mēbêngôkre se referem a outros povos indígenas.

referir a esse canto. Assim como, depois de começarem a chamar o lugar de Djorodjo, ele passou também a se conectar com o lugar. Krwýt diz também que uma determinada mulher passou a ser chamada de Djorodjo, pois cantava muito esse canto e passou a ser identificada com ele. Assim, a palavra “djorodjo” passa a ser uma marca de uma relação entre três coisas de natureza distintas. Essa relação não precisa ser outra que apenas o fato de compartilharem um nome. Ela relaciona três elementos e cria um ponto de similaridade entre eles. Todos esses elementos passam a fazer parte do contexto invocado quando a palavra é acionada.

Hoje, Djorodjo também nomeia um “setor” da aldeia. Por ocasião da festa de aniversário de A`ukre, ela é dividida em dois “setores”, que ditam a divisão dos times nas competições esportivas. Um deles foi denominado Pykôre e o outro Djorodjo. Temos agora mais um elemento que é invocado quando se fala em “djorodjo”, embora neste último caso se trate de um elemento que, a princípio, não remete à história do canto trazido de outro povo. Retomarei isso adiante.

Imaginemos o momento em que o canto foi enunciado por todos, em que resolveram nomear o morro assim, e também a nomeação da mulher com esse nome de brincadeira. A nomeação do morro e da mulher é um uso figurativo – o que Wagner chamaria metáfora ou tropo – de um símbolo que remete a uma metaforização anterior, a saber, aquela que fez uma palavra enunciada no canto um significante do canto. Essas metaforizações sucessivas fazem convergir os diversos referentes do termo (o canto, o lugar, a mulher e o setor), relacionando-os e formando uma espécie de *analogia* que engloba todos eles. O uso inovador de uma expressão colapsa o simples uso como referência a uma convenção e assimila contextos diferentes uns nos outros. Mais do que “apontar” para o referente, o símbolo faz os diversos referentes “apontarem-se” entre si, dirimindo de certa forma o caráter de autoabstração do símbolo em relação ao simbolizado, pois ele agora faz parte de uma relação que engloba diversos outros simbolizados.

Figurative usage, then, because it makes a kind of prism of conventional reference, cannot provide a literal field of reference. It is not formed by "indicating" things, or by referencing them, but by setting pointers or reference points into a relation with one another, by making them into a relation that is innovative upon the original order of reference. (Wagner, 1986: 6)

Mas, quando Djorodjo é utilizado em uma narrativa para indicar um local por onde se passou ou onde aconteceu alguma coisa, o nome serve sim como um ponto de

referência, no sentido mais “clássico” da distinção entre significante e significado. Ele pode ser usado simplesmente para indicar a localidade por onde se passou durante uma andança. Mesmo assim, todos os outros contextos, seus outros referentes, são invocados na enunciação mesma do nome. Poderíamos dizer que uma função do nome é “dividir” os lugares e possibilitar que a comunicação (o apontamento geográfico, nesse caso) seja eficiente. Se se quiser falar de um determinado sítio específico, o falante deve utilizar um nome para aquele lugar que é comumente aceito por ele e pelo ouvinte, pelo menos. Nesse caso, o nome é um ponto de referência, ele foi convencionalizado.

Agora pensemos também que os lugares são semelhantes às pessoas, pelo menos no que se refere à possibilidade de compartilharem certos nomes (como Djorodjo). Lugares e seres humanos estão submetidos aos mesmos regimes de subjetivação (ou pelo menos a alguns deles) por parte das pessoas que interagem neles e com eles. O nome em comum também marca uma semelhança, uma relação, entre coisas de reinos distintos.

Dessa forma, ao mesmo tempo que o nome serve como um recorte no fluxo de semelhança entre os lugares, ele serve como um ponto de convergência para elementos em tese não semelhantes. Nesse último caso ele também colapsa uma convenção onde lugares e pessoas são completamente distintos. Mas essa relação de semelhança que o nome estabelece é (no mínimo) o próprio nome. O lugar e pessoa são semelhantes no fato de compartilharem o nome. O nome representa a própria relação que fez emergir, isto é, a si mesmo. Poderíamos dizer que na verdade o nome não representa a relação (que é o fato de compartilharem um nome), mas sim o evento que culminou nas nomeações. O que não estaria errado, mas a nomeação é o próprio evento, ou parte dele. Como eu disse anteriormente, o sítio, o evento e o nomeação formam uma coisa só. Quando um evento novo ocorre e a ele é dado um nome, utilizado de forma inovadora, o próprio evento torna-se uma marca do uso inovador, assim como o nome representa o evento. Nessa metáfora, significante e significado se confundem e o símbolo representa a si mesmo. O símbolo é o próprio evento e o evento é o próprio símbolo. Essa união, que ocorre no ato de simbolizar, é desfeita quando se “explica” o evento, como nas narrativas feitas aos mais jovens ou a mim. Ela também é desfeita quando os nomes são utilizados para “dividir” os lugares, ou seja quando eles viram nomes próprios que funcionam como pontos de referência,

pois aí eles já foram convencionalizados e o símbolo representa algo mais do que a si mesmo.

A explicação do nome, como durante a viagem em que Krwýt me contava as histórias por trás daqueles lugares-nomeados, de certa forma quebra o caráter de autorrepresentação do símbolo. Novas imagens são invocadas (os acontecimentos da história) e se atrelam ao nome como um referente, no caso um conjunto encadeado de acontecimentos. Isso seria uma nova metaforização do nome, uma metáfora de enquadramento (Wagner, 1986: 31). É isso que Wagner chamou de obviação. A metáfora original que gerou o nome, assim como as outras metáforas pontuais que o atrelaram a novos contextos, rompe-se no momento em que alguém se dedica a explicá-la. A explicação torna-se parte do seu significado, tornando os outros, pelo menos momentaneamente, obsoletos. Obviação, nos termos de Wagner, é uma sucessão de metaforizações que volta ao seu ponto inicial e acaba por negá-lo no processo. Djorodjo foi utilizado de forma inovadora (metaforizado) em diversos contextos, gerando uma imagem una que contém todos eles. Essa imagem é desfeita na explicação, tornando o nome um ponto de referência, cujo referente é a própria explicação. “Explicação” não se trata necessariamente de dizer o seu primeiro uso, seu valor inicial, digamos assim. Ela é apenas uma adição consciente de referentes que faz o símbolo perder seu caráter autorepresentativo. Poder-se-ia *explicar* o nome do “setor” Djorodjo falando que o nome advém de um lugar nomeado assim. Seria possível também explicar o nome do lugar contando a história da primeira vez que cantaram *djorodjo* no pé do morro. Em todos os casos, o nome adquire um referente privilegiado e faz ruir a imagem que dele se fazia. Pelo menos por um momento. Novas invocações do nome fazem emergir novamente todos os contextos e o nome, por relacionar todos eles, faz-se imagem novamente.

Strathern (2012) trata o machado de pedra cerimonial do Massim de forma semelhante. Sua forma triangular é percebida de diversas formas, relacionando-se com uma ideia de movimento, ao mesmo tempo que a imagem do machado em si invoca as relações de parentesco envolvidas nas trocas operadas por meio dele. As pessoas podem interpretar o machado de formas distintas em momentos distintos, embora as imagens que ele invoque sejam as mesmas:

Trata-se menos do privilégio de uma interpretação em detrimento de outra que seja pertinente do que da relação entre a interpretação (metáfora de enquadramento) e a apreensão de algo que é apenas ele mesmo (metáfora pontual). Um objeto dado por certo em uma

junção, como uma imagem que "representa a si mesma", pode ser codificado por meio da referência a novas imagens (cujos significados devem ser dados por certos naquele ponto) em outra. A forma do pássaro-cotovelo intrínseca ao machado sabarl também pode ser explicada como um mapa das relações de parentesco; quando estas se tornam pontos de referência para o machado, assumem suas próprias supostas qualidades (são imagens de apoio, metáforas pontuais). Mas então as relações de parentesco podem ser abertas à explicação, como ocorre no toma lá dá cá das trocas mortuárias das quais os machados fazem parte, e nesse caso eles deixam de ser dados por certos, e assim por diante. O processo de explicação por referência ou decodificação priva a imagem de seu poder de elicitar sentidos dados por certos. (Strathern, 2012: 221-2)

O meu ponto aqui é que, seguindo Wagner, a simbolização opera de duas formas, poderíamos dizer dois momentos. O evento da nomeação em si quebra a abstração do símbolo em relação ao simbolizado. Os nomes, ao serem pronunciados, carregam contextos diferentes que são trazidos a tona em conjunto, como uma imagem. Essa imagem, no entanto, pode ser desfeita no momento da explicação, onde se introduz um “significado” privilegiado e o símbolo se abstrai desse significado.

Creio que fazer um paralelo com o modo como as pessoas são nomeadas pode nos ajudar a compreender melhor.

os nomes das pessoas

No que diz respeito às pessoas, há três tipos de nomes entre os Mëbêngôkre: os nomes bonitos (*idji mej*), os nomes comuns (*idji kakrit*) e os nomes de brincadeira (*idji bixaêre*). Os nomes bonitos não são bonitos pelo seu significado semântico, mas pelo fato de carregarem um prefixo cerimonial. Por essa razão, eles só são bonitos de verdade quando confirmados cerimonialmente. Todas as cerimônias realizadas pelos Mëbêngôkre – com exceção das festas contemporâneas como de 19 de abril ou de aniversário da aldeia – são cerimônias de nomeação. A festa *Bëmp*, a maior e mais complexa, está associada a um prefixo específico, o *Bep*, exclusivamente masculino. Da mesma forma acontece com o prefixo masculino *Tàkàk*. Há os prefixos exclusivamente femininos, *Bekwỳj* e *Nhàk*, e outros que, apesar de usualmente utilizados por mulheres, também são encontrados entre alguns homens: *Ngrej*, *Ire*, *Päj* e *Kókô*. Ao final de uma cerimônia de nomeação, ocorre a confirmação dos nomes transmitidos com determinado prefixo. A criança (ou as crianças) para qual a cerimônia está sendo celebrada senta na casa da sua família materna, no chão ou no colo da mãe, enquanto o seu *ngêt* (MB, MF, FF, MMF, FFF...), no caso de um

menino, ou sua *kwatyj* (FZ, MM, FM, MMM, FFM...), no caso de uma menina, transmitem-lhe os nomes, geralmente dirigindo-se à mãe. “Quando *gàtĕk*²⁷ crescer e for para lá, você vai falar para ele/ela: ‘X, venha até mim’ (onde X representa os nomes transmitidos na ocasião). Uma mesma criança pode ser homenageada em cerimônias diferentes, e assim confirmar nomes com prefixos diferentes.

As pessoas em geral detêm um grande estoque de nomes, que ultrapassa facilmente uma dúzia, sendo que parte deles são nomes bonitos e parte nomes comuns. Apesar de um nome bonito ser mais valorizado, não significa necessariamente que ele será usado no cotidiano pelas pessoas da aldeia. Ainda assim, os pais (e outros parentes ascendentes mais próximos) geralmente escolhem chamar os filhos por algum de seus nomes bonitos. Pode ocorrer também de o pai chamar por um nome bonito, transmitido por um membro da família paterna, e a mãe por outro, transmitido por um membro do seu lado.

Os nomes comuns não possuem o prefixo cerimonial e não são confirmados cerimonialmente, mas são transmitidos segundo as mesmas relações de parentesco, assim como os *nĕkrĕj*, adornos e prerrogativas rituais. Esses nomes são aqueles que um dia foram nomes de brincadeira, mas entraram em circulação a partir da transmissão e seus contextos originais foram perdidos. Outra fonte de nomes comuns são os nomes adquiridos de outros povos, incluindo os não-indígenas. Em A’ukre, há um jovem chamado Ladeira, nome também de um *ingĕt* distante há muito falecido, e que ganhou esse nome de um seringueiro. Posteriormente o nome foi transmitido e entrou em circulação.

Os apelidos, nomes de brincadeira, são os únicos passíveis de serem “inventados”. Enquanto os nomes bonitos e comuns, que remetem há um ascendente, são adquiridos por transmissão de acordo com as relações de parentesco adequadas, os nomes de brincadeira podem ser forjados em contextos variados. Bolívar (2014) comenta que durante as caçadas coletivas de longa duração que antecedem o ápice das cerimônias de nomeação, é costume que os homens se deem apelidos, em geral em torno de um tema previamente escolhido, como “jogadores de futebol famosos” ou animais. Esses nomes utilizados durante o acampamento de caça podem ser esquecidos por ocasião do retorno à aldeia, mas há a possibilidade que sigam sendo utilizados, tornando-se a principal denominação daquela pessoa no dia-a-dia. Uma

²⁷ Termo triádico que indica “o seu filho que é meu *tabdjwŷ*”. Ou seja, o nominador dirige-se à mãe do nominado.

semelhança física ou um gosto muito proeminente de alguém também podem servir de inspiração para apelidos dados por terceiros. Em A'ukre, há um homem chamado, em especial pelos outros homens, de Paceka. Segundo me contaram, ele ganhou esse apelido depois que assistiram ao filme Apocalypto, onde um personagem com esse nome (imagino que Paceka possa ser uma corruptela mēbēngôkre de *Jaguar Paw*, o protagonista) corria pelo mato descalço, o que lembrou um episódio parecido protagonizado pelo agora Paceka de A'ukre. Há também o Presidente, chamado assim pelo cargo que ocupou em uma antiga associação, há o Amazona, cuja origem desconheço.

Há também aqueles oriundos de cantos que possuem alguma relação especial com o portador do apelido, como o Djorodjo supramencionado. Uma pessoa traz para a aldeia um canto que aprendeu com outro povo, ou gosta muito de um canto trazido e o reproduz a toda hora. Os outros começam a chamá-la apenas por uma palavra marcante desse canto até que o nome anteriormente usado no cotidiano é “abandonado”. Krywýt me narrou várias situações como essa, quando falava de nomes de lugares que foram gestados no mesmo processo:

Não tem muito tempo, trouxeram, por esse rio, um canto dos Gorotire. O velho Tekrekamrāj trouxe este canto:

Djākàtire, djākàtire

Jôri, jôri, jôri, jôri

Àmaxikitajba, àmaxikitajba... [o canto é bastante longo]

O Tekrekamrāj trouxe esse canto. E ele cantava muito isso. As pessoas deixaram Tekrekamrāj de lado e falavam “Djākàti, Djākàti” [a primeira palavra do canto] e ele respondia “O quê?”. Então deixaram Tekrekamrāj de lado e só falavam Djākàti. Agora as pessoas usam cantos para nomear os outros. Antigamente, no kukràdjà dos antigos também era assim.

O relato é bastante extenso, ele ainda fala sobre diversos outros casos semelhantes. É interessante mencionar que, quando Krywýt falava de Djorodjo, ele comentou que não há Djorodjo novo, ou seja, que a portadora desse nome não o transmitiu para nenhuma *tabdjwỳ* (BD, DD, SD), e o nome foi esquecido. Os nomes de brincadeira podem ser transmitidos pelos seus portadores ao seus *tabdjwỳ* (o recíproco de *ngét* e *kwatjy*). Segundo Lea (2012: 271), os nomes de brincadeira que

foram transmitidos são os nomes comuns de hoje. A origem deles está em algum acontecimento específico relacionado à pessoa que primeiro o recebeu, o mesmo que ocorre com os nomes dos lugares. Esse acontecimento, no entanto, vai sendo esquecido com o tempo, e o nome “perde” o significado.

Entre os Krikati, um outro povo jê do norte, os nomes são transmitidos em conjunto, diferentemente dos Mëbêngôkre, onde as pessoas recebem nomes de parentes distintos. Notando a falta de conexões semânticas entre os nomes que compõem os *name-sets* krikati, Lave comenta que

The apparent absence of semantic connections between names in a name-set is explainable in terms of the process by which new names are added to name-sets. New names are added to the system in the form of nicknames referring to unusual events, usually of a sexual or excretory nature. These nicknames start out as long, vividly detailed descriptive phrases, but within weeks are shortened to a few words. Over the next months or years the name will be shortened even further to a word, or a string of syllables formed from the end of one word and the beginning of the next. In this way, and also because people eventually forget the events or personal peculiarities the names memorialize, nicknames lose their specific meaning and are incorporated into the name-set. (Lave, 1979: 19)

Os nomes de brincadeira, criados a partir de eventos específicos, vão perdendo seu significado semântico ao longo do tempo. Isso também ocorre na maior parte dos casos com os nomes bonito. O que os diferencia, além da “beleza” marcada pelo prefixo cerimonial, é sua origem.

Os nomes bonitos provêm dos animais. Eles foram adquiridos em viagens xamânicas, em sonhos, em tempos míticos ou não. Há alguns mitos que tratam da origem de alguns nomes bonitos, em geral adquiridos dos peixes (Lea, 2012; Wilbert & Simoneau, 1984). A maioria das histórias de aquisição de um nome bonito trata de um xamã que visitou algum animal *kaprem* (encantado, com feitiço), e, perguntando-lhe o nome, transmitiu-o para seu *tabdjwý* em seu retorno. Os nomes adquiridos assim já vêm com algum dos prefixos cerimoniais e por essa razão são bonitos. Lea (2012) transcreve um mito que conta a história da aquisição de vários nomes bonitos dos peixes pelo xamã Kràmnge. Os nomes são constituídos por um prefixo cerimonial seguido pelo nome da espécie do peixe que o transmitiu (por exemplo, Bepkorã, onde *korã* é o nome mëbêngôkre para pintado e surubim), ou pelo prefixo e alguma característica marcante da espécie (Bepryti, nome adquirido do peixe bicuda, onde *ryti* é “comprido”). Há outros nomes bonitos, porém, cuja história

é desconhecida, e para tais a tradução dos seus componentes é mera especulação. Bepkrājapôk, por exemplo, literalmente “Bep cabeça em chamas”, não nos diz muita coisa sobre sua origem, que não é lembrada pelas pessoas.

De qualquer maneira, o significado literal dos nomes bonitos não possui nenhuma importância no cotidiano, assim como o dos nomes comuns. Ninguém associa alguém chamado Kukrytkra, “filho de anta”, às antas. Apenas os nomes de brincadeira, pois recentes, têm de fato um conteúdo semântico mais proeminente. Mas, caso o Djàkàtìre da história narrada por Krwýt transmita esse seu nome de brincadeira para um *tabdjwỳ* (♂ZC/CC, ♀BC/CC), e esse último venha a fazer o mesmo, e assim sucessivamente, daqui a algumas gerações, quando a história não for mais lembrada, o nome terá pouco ou nenhum significado para as pessoas, além das relações de parentesco que ele carrega.

A primeira coisa que os Měbêngôkre perguntam para um outro mēbêngôkre desconhecido que chega à sua aldeia é o seu nome, como seria de se esperar. Mas o objetivo dessa pergunta vai muito além da mera identificação do forasteiro. A partir do nome é possível, muitas vezes, saber a qual “família” – ou Casa, diria Lea – a pessoa pertence. A pergunta que se segue é geralmente “Quem te deu esse nome?”, uma espécie de confirmação das relações de parentesco que foram trazidas a tona com a descoberta do nome. Os outros vão então se identificando, dizendo serem filhos de fulano ou de beltrano, e dizendo qual o termo de parentesco correto deve ser usado.

Os nomes, longe de provocarem nas pessoas reações quanto ao seu significado semântico, provocam reações relativas às relações de parentesco envolvidas na sua transmissão. Em última instância, caso se encadeasse as relações entre os nominadores e os nominados, indo para trás, chegar-se-ia à primeira pessoa que “capturou” o nome, o seu primeiro transmissor – as pessoas não captam o nome para si, mas para se *tabdjwỳ*. O mesmo serviria para os *někrěj*. Esse encadeamento, no entanto, não é necessariamente “feito”, e as origens dos nomes e dos *někrěj* não são necessariamente conhecidas, a não ser aquelas descritas nos mitos ou ocorridas a um número de gerações cuja memória o tempo ainda não foi capaz de apagar.

Claro que isso não vale para os nomes de brincadeira que são, digamos, novos. A memória da história por trás deles ainda não se apagou. Mas quando forem, caso forem, transmitidos sucessivamente, essa memória também pode ser apagada e o nome, antes de elicitar a história por trás dele, faz emergir as relações de parentesco envolvidas na transmissão.

Os nomes dos lugares passam por um processo parecido. A diferença é que seus nomes podem mudar, pois os lugares também mudam. Quando um novo acontecimento importante se dá em algum lugar, o lugar já não é mais o mesmo. Se o lugar é um evento, novos eventos fazem surgir novos lugares. Essa transformação pode ou não ser indicada pela mudança do nome do lugar. Há muitos exemplos de nomes que mudam no decorrer das gerações. ‘Ydjyre era um castanhal onde alguém comeu uma semente velha e por isso amarga. ‘Ydjy é literalmente “semente amarga”. Muitos anos se passaram até que se voltasse a quebrar castanha ali, de modo que os jovens de A’ukre chamam, após a retomada de sua exploração de Pi’ykôny, “castanhal novo”. O próprio Krwýt falou de vários lugares que passaram por mudanças similares. Bâjkàrenodjà que virou Mâtkaçtyktikre (buraco das araras-pretas), quando jovens descobriram ali um ninho de araras. Krãjagote que virou Djorodjo quando ali se entou o canto. Imÿrÿrinhÿre está sendo chamado por algumas pessoas de Akrôtijêt (cipó grande pendurado), pois alguém reparou em um grande cipó que pende solto das árvores. Verswijver diz que o lugar chamado Pi’ydjâm (“castanheira em pé”) mudou para Mryretetityk’ô (em referências às folhas pretas de uma árvore) depois que, em 1978, funcionários da Funai pediram que os Mëkrãgnôti cortassem a castanheira.

Quando Krwýt me contava as histórias dos nomes dos lugares era comum que ele dissesse a categoria de idade a qual pertencia na época, ou então citar os nomes e os respectivos termos de parentesco das pessoas envolvidas. Isso mostra que essas nomeações se deram não mais que três ou quatro gerações antes dele. O fato de os nomes dos lugares serem relativamente recentes se deve à constante “feitura” de novos lugares na medida em que novas interações acontecem ali. Isso também dificulta que a história por trás de um nome seja esquecida, como no caso dos nomes pessoais em circulação.

O ponto principal aqui é a “transmissão”. Os nomes das pessoas não se perdem porque eles são transmitidos. É verdade que alguns nomes de brincadeira e outros nomes comuns acabavam por algum motivo não sendo transmitidos e podem se perder, mas deixemos esses de lado por enquanto. Os nomes dos lugares, por sua vez, não são transmitidos para novos lugares – na verdade, podem ser, mas é um fenômeno novo que tratarei mais adiante (capítulo 3). Os lugares não recebem os nomes de seus lugares-tios, nem os transmitem aos seus lugares-netos. Quando os lugares “morrem”, isto é, quando um novo evento ocorre ali e outro lugar o

“substituí”, o nome antigo é progressivamente esquecido. É claro que durante algum tempo as pessoas vão se lembrar que antes o nome era tal ou tal, que é o que torna possível eu mostrar que os lugares mudaram de nome. No entanto, essa memória pode não resistir às gerações. Eu costumava perguntar a Krwýt qual era o nome de tal lugar antes de ser aquele que ele estava me explicando, mas em boa parte dos casos ele não sabia responder.

Mas há também os casos em que novos acontecimentos se passam em determinado lugar e ele não muda de nome. Quando isso acontece, quando se dá um evento importante, o nome passa a também “carregá-lo”, mesmo que não literalmente, como ocorre caso do evento que lhe deu origem. O nome “antigo” é metaforizado e passar a trazer a imagem de um evento novo. De forma que o novo lugar está ligado a um evento e a um nome que não foi gestado ali.

É importante notar que a história “original” por trás do nome não é esquecida. Ela também é elicitada pelo nome, mas a história principal que se escolhe contar ali passa a ser outra. O nome foi de fato metaforizado, ganhou uma adição em seu contexto, um evento novo que é trazido à tona junto com outros quando ele é pronunciado. Eu disse anteriormente que o lugar, o nome e o evento formam uma entidade só. Quando um novo evento passa a fazer parte daquele nome, o lugar antigo não “morre”, porque o nome perdura, de modo que o evento de origem do nome é invocado também. Acredito que isso fique mais claro com alguns exemplos.

os nomes metaforizados

Na segunda noite da nossa viagem, paramos para dormir em Ngôtàjte, um castanhal de Kuběkrākêj. Por ser um acampamento para castanhal, esperava-se que ali tivesse já uma pré-estrutura para acampamento, como um “esqueleto” de casa passível de ser forrado com lona. Como estávamos no mês de março, algumas partes da mata ainda podiam estar bastante alagadas, e esse era o caso. Ajryti foi mandado na frente para ver a distância que precisaríamos caminhar na água, e se a estrutura do acampamento faria o esforço valer a pena. Após uns 10 minutos ele voltou, dizendo que “as casas já estavam prontas”, ou seja, elas não apenas contavam com o “esqueleto” de estacas como já estavam cobertas com lona. Krwýt decidiu então que passaríamos a noite ali. Para chegar ao acampamento deveríamos vencer um distância de aproximadamente uns 300m, com água até o joelho em pelo menos um terço do caminho. O que, para mim especialmente, era bastante difícil. A água barrenta

impossibilita que se veja onde se está pisando e esconde diversas armadilhas, como raízes e tocos para se tropeçar, além de trechos de lodo bastante escorregadios. Além disso, as mãos estavam ocupadas carregando sacos e mochilas, dificultando o equilíbrio. Mas tiramos nossas calças, ajeitamos toda a bagagem para que fosse transportada em menos viagens, colocamos nas costas e nos braços e partimos. O esforço valeu a pena. O acampamento era bastante estruturado, contando com várias “casas”, rádio, painéis, bancos e cadeiras, lenha, varal, brinquedos de crianças, além de uma área limpa de mata bastante grande. O motivo, contaram, é que as famílias que utilizavam aquele espaço nos períodos de coleta de castanha planejavam mudar-se para lá permanentemente, transformando-o aos poucos em uma aldeia.

Depois que chegamos, terminamos de montar acampamento e comemos, foi a hora de Krwýt contar suas histórias. Liguei o gravador, fiquei segurando ao seu lado e lhe disse “Vamos lá, Ngôtàjte”, imaginando que ele falaria sobre o nome daquele lugar, como estávamos fazendo ao longo da viagem. No entanto, ele optou por contar outra história, deixando a questão do nome um pouco de lado e falando sobre outra coisa que se passou ali. Aquele não era um lugar qualquer, remetendo Krwýt ao período da “pacificação”.

Esse é o Ngôtàjte. Para a FUNAI as pessoas começaram a quebrar castanha aqui. O pessoal do Kupatô quebrava castanha aqui. Quando juntava muita castanha aqui o Nazareno levava pra cachoeira. Recentemente, para a Floresta, o pessoal do Päjtyk e o pessoal do Kruwatikra começaram a quebrar de novo. O pessoal do Xikiri, nós, quebrávamos no Kukrãjtijêt e no Ykàrerekti. O Bepkyj [outro nome de Xikiri] tinha dois castanhais, Kukrãjtijêt e Ykàrerekti.

O que se seguiu foi uma longa narrativa sobre o episódio da chegada de Cícero Cavalcanti, chefe de posto em Gorotire à época, à aldeia dos Kubêkrâkêj e a construção da pista de pouso que antecedeu essa chegada. Um local no cerrado havia sido previamente escolhido para a abertura da pista, e os Kubêkrâkêj foram para lá construir uma aldeia e esperar a chegada das ferramentas. Na época da “pacificação”, os Kubêkrâkêj habitavam uma aldeia que estava em um lugar chamado Tetyktire (literalmente “piranha preta”, pela abundância dessa espécie). Em verdade, naquele período, eles se distribuíam em quatro aldeias mais ou menos próximas umas das outras: Tetyktire, Kukrãjtijêt, Apjêtikre, Xiprotikre. Foi Cícero Cavalcanti – ou Kawakãj como dizem os Mêbêngôkre – que os convenceu a se mudarem para o local que ocupam hoje, no cerrado acima da Cachoeira da Fumaça. Ali, cerrado em vez de

floresta, seria mais fácil construir a pista de pouso. No relato de Krwýt, ele diz que os Měbêngôkre decidiram, depois de conversar com Kanhõk, ir para o cerrado antes da chegada de Kawakãj, para já construírem casas ali e esperarem as ferramentas para a construção da pista de pouso. Kanhõk era uma liderança dos Gorotire que foi figura essencial, servindo de mediador e tradutor, para a chegada do SPI aos Kubêkrãkêj. Posteriormente, tornou-se *běnjadjwỳrỳ* em Gorotire.

Quando perguntei sobre Ngôtajtje, em vez de me falar sobre o nome Ngôtajtje, Krwýt decidiu me contar uma história marcante que se passou ali. O nome Ngôtajtje, como os Měbêngôkre se referem à planta que no português é conhecida como “cabacinha”, é, contou-me Krwýt depois, devido ao fato de ser um local em que encontraram muitas cabacinhas. No entanto, o lugar tornou-se depois um importante castanhal. Lembremos da importância que os castanhais assumiram depois que o SPI instaurou a coleta de castanhas como meio de obter os bens dos não-indígenas. Como diz Krwýt, o pessoal do Kupatô (*Kupatô nhõ mễ*), quebrava castanha ali. Hoje, com a Associação comprando castanha, a exploração do lugar foi retomada.

Estar em Ngôtajtje remete Krwýt à época em que quebravam castanha para o SPI e à “pacificação”. Revisitar os lugares é uma forma de revisitar memórias, assim como pronunciar os seus nomes. Ngôtajtje virou um lugar de extrema importância após a “pacificação” por causa da coleta de castanhas para o SPI. Desse modo, o nome ficou mais associado a isso do que a qualquer outra coisa. Assim, falar e estar em Ngôtajtje faz surgir uma série de memórias, dentre as quais algumas são mais proeminentes que outras. A história “original”, que deu origem ao nome, perdeu espaço para outras. O nome carrega outras relações além daqueles que o gestaram, como no caso dos nomes pessoais. Os Měbêngôkre estavam sempre se deslocando, interagindo com outros seres, constituindo lugares, revisitando esses lugares e constituindo outras memórias. Os nomes não necessariamente mudavam, mas outras interações poderiam se “acoplar” a eles. Os nomes, assim como os nomes pessoais, carregam uma relacionalidade complexa e fluida.

Os nomes funcionam como holografias, trazendo à tona o lugar do qual fazem parte. Ao mesmo tempo, porém, um “símbolo” é constantemente metaforizado e pode carregar novas relações. No capítulo anterior, disse que as andanças eram uma forma de se engajar com a alteridade e que as narrativas sobre a vida no mato constituiriam uma forma de demonstrar conhecimento do *kukràdjà* měbêngôkre. Essas narrativas estão recheadas de nomes de lugares, fazendo com que eles de certa forma “surjam”

na história, fazendo surgir também as interações que deram origem aos nomes. As histórias dos mais velhos muitas vezes parecem uma enunciação toponímica, e não há uma sequência de eventos narrativos que não seja uma sequência de deslocamentos. Queria agora discutir um pouco sobre como os nomes dos lugares são utilizados nas narrativas, gerando uma espécie de entrelaçamento espaço-temporal, uma forma localizada de se encarar a história.

o tempo espacializado

De la Cadena comenta que em língua quéchua há duas palavras comumente traduzidas por passado e futuro (de la Cadena, 2015: 129). A primeira é *ñawpaq*, que significa literalmente “aquilo para os olhos”, ou seja, aquilo que está a frente, no campo de visão. Segundo a autora, os *runakuna* fazem um uso dessa expressão tanto naquilo que chamaríamos passado e no que chamaríamos presente. O que está diante dos olhos é o *conhecido*. Olhando para frente percebe-se aquilo que *é*, e também o que *foi* (*idem*). A outra palavra, que indica o futuro, é *qhipaq*. A tradução literal é “atrás” e dizem os *runakuna* que ela conota o “depois”. O futuro é o não-conhecido, por isso diz-se estar “atrás”, nas costas de quem fala.

Quechua linguists have translated *ñawpaq* as past and *qhipaq* as future; again, this is not wrong. However, what interests me about this translation is what we Andeanists usually disregard: first, *ñawpaq* does not make the distinction between past and present that modern history requires; and second, these notions do not follow modern directionality. Rather than a succession from past to present to future, these terms house a distinction between the known and the unknown, and the known does not prevail over the unknown or vice versa. (de la Cadena, 2015: 129)

A tradução de *ñawpaq* e *qhipaq* como passado e futuro²⁸, respectivamente, não é errada, mas dota os conceitos quéchua de uma temporalidade distinta. Ao contrário do que é para os *runakuna*, o passado é para nós algo que “ficou para trás”, enquanto o futuro é para onde devemos mirar. Não *encaramos* o passado, pois damos as costas para ele. Já para o futuro temos que olhar, a fim de nos anteciparmos aos eventos que ele nos reserva. Para os *runakuna*, a distinção não é cronológica, o tempo não é uma linha, e o que importa é entre o conhecido e o desconhecido. E esse

²⁸ Os linguistas talvez classificariam como futuro e não-futuro, ou ainda, modo *realis* e *irrealis*, embora a aplicabilidade dessa última categoria seja controversa (Bybee, 1998).

conhecimento emerge corporificado (*embodied*), na frente dos olhos, de quem fala ou de seus antepassados.

Com relação aos Mëbêngôkre, os verbos não são flexionados, sendo esta noção expressa por partículas que os acompanham na frase. Um estudo mais detalhado sobre isso pode ser encontrado em Salanova (2007). Aqui, tomando o mote da discussão sobre as expressões temporais quéchua, permito-me tratar apenas de alguns aspectos. As partículas adverbiais mais proeminentes seriam *nẽ* (não-futuro) e *dja* (futuro). A primeira, assim, como em quéchua, é utilizada tanto para o passado, quanto para o presente, estando em oposição à segunda, que indica uma ação ainda não ocorrida. Diferentemente do que acontece com a língua dos *runakuna*, entretanto, elas não são traduzíveis, são “apenas” partículas. Ainda assim, há algumas expressões que indicam um conhecimento corporificado. Quando os Mëbêngôkre querem se referir a eventos que ocorreram há bastante tempo, utilizam a expressão *amrêbê*. Ela aparece muito em narrativas sobre os antigos e em mitos. *Amrê* tem o sentido de “em direção a quem fala”, chama-se as pessoas com “*amrê tẽ*”, onde *tẽ* é o verbo “ir”, “venha até mim”. *Bê* possui um uso locativo. Desse modo, poderíamos traduzir *amrêbê* como “algo que vem em minha direção”.

Outra expressão que entendo como indicador desse “conhecimento corporificado”, pautado na visão de quem fala ou de seus antepassados é justamente a expressão que os Mëbêngôkre utilizam para se referirem aos seus ancestrais. Os há muito tempo falecidos, cuja memória mais individualizada já se apagou – seus vínculos a determinados nomes e suas relações de parentesco com os vivos – são genericamente referidos como *mëbakukamãre*. Pode-se traduzir literalmente como “aqueles que estão a nossa frente”. *Më ba*, um pronome de primeira pessoa no plural e que exclui o ouvinte; *kukam* é uma palavra usada para “testa” e significa basicamente “à frente”; ‘ã, que perde a glotal na expressão, é um locativo; e o *re* funciona como uma espécie de nominalizador. Quando alguém, voltando de uma caçada, por exemplo, quer mandar outro ir na frente, no sentido tanto de ser o primeiro da fila como de retornar antes para a aldeia, fala “*ikukamã tẽ*” (na minha frente + ir). Desse modo, *mëbakukamãre*, são aqueles que estão à sua frente. De novo, numa inversão ao modo como comumente encaramos o passado, os antepassados estão à frente, e não atrás. *Kukamã*, expressão muita usada quando se anda no mato, ainda adiciona um sentido que remete aos caminhos percorridos pelos Mëbêngôkre. Se pensarmos os Mëbêngôkre como um povo em movimento, podemos imaginar também que os

Mëbakukamãre estão à frente justamente porque já percorreram aqueles caminhos em outros tempos. Eles são aqueles que andaram na terra antes dos que agora o fazem. No que se refere às andanças *mëbêngôkre*, eles já andaram primeiro e deixaram suas marcas na terra.

Na maior parte das histórias dos nomes dos lugares que Krwýt me contava, ele citava o nome do envolvidos na história, precedidos pelos termos de parentesco convenientes. Ou então me falava que tinha esquecido o nome de algum personagem. Algumas outras histórias incluíam algo como “esse é o [nome do lugar] dos *mëbakukamãre*”, essas pessoas genéricas cuja individualidade já se apagou. Delas restaram os nomes e os *nêkrêj* em circulação até os dias de hoje e alguns lugares nomeados. À medida que as pessoas traçam seus caminhos na terra, novas interações acontecem e novos lugares-nomeados emergem. Os *mëbakukamãre* vão assim tornando-se entidades cuja presença se dá mais como um ideal a ser seguido. Seguir os seus *caminhos*, em todos os sentidos. Eles são sempre exaltados. Os *mëbakukamãre* eram mais poderosos em todas as esferas: cantavam melhor, eram mais altos, mais fortes, e possuíam mais qualquer qualidade apreciada pelos *Mëbêngôkre*.

Mas os *Mëbêngôkre* não possuem uma *ancestralidade*, na acepção mais usual da palavra. Assim como o costume nas terras baixas da América do Sul, não há um culto aos ancestrais, ou aos mortos de forma geral. Há, bem verdade, um esquecimento ativo dos falecidos. Quando alguém morre, é de praxe que se enterre junto com o morto os seus pertences, para evitar que ele retorne a procura deles. Também evita-se pronunciar o seu nome durante algum tempo. Durante meses ou anos, em situações em que se é inevitável falar dele, ele é referido como “aquele que morreu”. Com o passar do tempo, pode-se se referir a ele por outro nome seu, distinto daquele que era mais comumente utilizado. Seu nome mais conhecido só passa a ser pronunciado novamente quando é transmitido a algum *tabdjwỳ*. Há um esquecimento deliberado da figura do morto, como se ele representasse algum perigo. É comum na escatologia amazônica que os mortos sejam pensados como formando uma espécie de paradigma de alteridade (Taylor, 1993; Carneiro da Cunha, 1977; Viveiros de Castro, 1986). Deve-se manter distância deles. Ao mesmo tempo que os mortos causam medo, a memória de suas ações enquanto vivos e de seus caminhos é exaltada.

O medo dos mortos é comparável com o medo dos “índios bravos”, expressão em português que os *Mëbêngôkre* usam para falar dos índios isolados. Em língua

mêbêngôkre também dizem *mê'ôtarimraj*, algo como “os que andam por eles mesmos”. Lembro de uma noite em que alguém viu atrás de casa um enorme sapo-boi. Eu, como único homem que estava em casa naquele momento, fui incumbido, para meu enorme desgosto, da missão de matá-lo. Disseram que aquilo era um *mêkarô*, não matá-lo poderia colocar em risco alguém da família. Fui armado de um pedaço de pau. Depois do meu primeiro golpe, meio desajeitado, ele nem se moveu. Alguém já o havia matado. Satisfeito por não ter sido o carrasco do sapo, voltei para perto do fogo e puxei uma conversa sobre *mêkarô*. Em determinado momento, sem que eu tivesse percebido exatamente como, o tema principal da conversa era os “índios bravos”. Os Mêbêngôkre temem-nos grandemente e contam várias histórias de avistamentos. Eles são tidos como poderosos xamãs (*wajanga*), por não terem sido “enfraquecidos” pelos produtos dos não-indígenas. O assunto “índio bravo” e *mêkarô* parecia se misturar. Inclusive alguns dos métodos para espantá-los são parecidos. Usar perfume ou desodorante é um deles. Assim como os Mêbêngôkre antes da “pacificação”, os fantasmas e os “índios bravos” têm medo dos cheiros fortes. Certa vez me contaram como foi longo o processo até perderem medo de usar sabão.

O lugar próximo que isolados e mortos ocupam no pensamento mêbêngôkre me parece ter relação com a forma da alteridade nos dois casos. Os dois grupos, ao mesmo tempo que encarnam “paradigms of sociological foreignness” (Taylor, 1993: 654), são muito próximos dos Mêbêngôkre. Tanto espacialmente como “culturalmente”. O risco de tornar-se o Outro – isto é, como eles – é eminente. Eles são Outros, mas Outros muito próximos. Apesar de serem despersonalizados, ainda são considerados Mêbêngôkre. São as únicas duas outras categorias para as quais se usa habitualmente o pronome *mê*, “gente”. Os Mêbêngôkre estabelecem mais relações justamente com os Outros “mais outros”, os não-indígenas brasileiros, chamados *kubê kumrêj*, “não-mêbêngôkre de verdade”. Uma espécie de Outro superlativo, com os quais o traspasse de fronteiras têm menos chance de implicar um não-retorno.

Mas voltemos à questão da temporalidade que falava antes, do conhecimento que implicava, nas palavras de de la Cadena, “local embodiment” (de la Cadena, 2015:). Na primeira vez que fui à A'ukre fazer trabalho de campo, eu estava em determinado momento curioso para saber um pouco da história de como as pessoas saíram de Kubêkrâkêj e construíam A'ukre. Meu interesse era mais quanto aos motivos que os levaram a fazer isso. Relataram-me alguns: maior proximidade com Nova Olinda, facilitando a obtenção de bens dos não-indígenas; maior proximidade

com alguns castanhais; alguns conflitos internos em Kubêkrâkêj. Kupatô me falava também que Pajakã, filho de Xikiri, então *bênjadjwÿrÿ* de uma turma os Atwÿrÿ'ôngrà, foi quem incentivou as pessoas, com o objetivo de espalharem-se e “proteger a terra”. Pajakã me falou depois, em Brasília, que ele, ainda *nôrônyre*, por ser um dos que mais sabia a “cultura” dos não-indígenas devido à sua educação missionária e também pela sua vontade de conhecer melhor as coisas do *kubê*, foi ajudar a equipe da Funai que trabalhou na abertura da Transamazônica, para auxiliar com o contato com as populações indígenas que estivessem no caminho. Conta ele que viu muita destruição da floresta e teve medo pensando que isso poderia ocorrer também na terra dos Mêbêngôkre. Cada um conta uma versão da história e todas provavelmente estão certas, pois os eventos adquirem potências distintas para os diferentes atores envolvidos.

O ponto que eu queria chegar, no entanto, é que, quando eu dizia querer saber sobre a mudança para a A'ukre, os mais velhos, para quem eu perguntava, em geral me descreviam a viagem que fizeram, os lugares onde acamparam. De fato me explicavam a mudança, não o que levou a ela. Kupatô gostava também de me falar sobre como “fez a terra” (*pyka nhipêj*), plantando jenipapo, mangueira, pedindo para o *bênjadjwÿrÿ* Tut de Kikretûm as sementes para as novas roças e, o que ele mais destacava, a abertura da pista de pouso. Assim como Kupatô, Krwÿt, quando perguntado, também enunciou os nomes dos lugares onde acamparam no caminho para a nova casa, mas no seu caso de maneira rápida. Segundo ele, eu teria que *ver* esses lugares. De modo que, por sugestão dele, empreendemos uma viagem até Kubêkrâkêj, onde ele me contava os nomes dos lugares por onde passávamos. Naquele momento eu não estava interessado tanto nos nomes em si e também tinha uma conhecimento muito limitado da língua. Estava mais atento aos detalhes do que chamaríamos de “história”, tentando estabelecer conexões causais entre os eventos. Para Krwÿt, no entanto, interessava me mostrar os lugares por onde passaram, e tenho certeza que Kupatô faria o mesmo se sua condição física permitisse. Eu tinha que ver os lugares, mesmo que eles estivessem muito diferentes agora – matas secundárias onde antes haviam clareiras, por exemplo –, para que eu pudesse de fato absorver a “história”. Digo *absorver* porque não me parece uma questão de *entender*. Mais do que estabelecer relações causais ou cronológicas entre eventos, visitar os lugares e ali ouvir o que se passou faz com que a história surja diante dos olhos, especialmente

para quem, o que não era o meu caso, era capaz de estabelecer relações de parentesco com os atores daqueles acontecimentos.

É como se os nomes dos lugares e as histórias que ali se passaram emergissem como uma coisa só para quem os conhece. Quem não os conhece tem que, na medida do possível, visitar os lugares-nomeados e ouvir suas histórias. *Ver* a terra, andar sobre ela e *ouvir* as histórias é a mais “qualificada” forma de conhecimento sobre a *pyka*. Não a toa, boa parte da autoridade dos mais velhos, enquanto detentores de conhecimento, é construída hoje com relatos de andanças e enunciações toponímicas. Kupatô dizia que andou por todas os lugares, por todos os rios, viu tudo, sabe todos os nomes, etc. Krwýt também falava bastante isso nos seus relatos. Isso é uma coisa muito levantada nos dias atuais, em que a “luta pela terra” é a pauta mais preponderante. O conhecimento não é simplesmente espacial, mas também temporal. Pois essas categorias não são, para os Mëbêngôkre, distintas da mesma forma que são para nós²⁹.

É difícil, por exemplo, saber se acontecimentos míticos *passaram-se* no leste ou *estão* no leste. Os eventos míticos em geral não são localizados, no sentido de não se sabe exatamente onde passaram. Os Mëbêngôkre sempre dizem “*kàjkwa kraj kam*”, literalmente “no começo do céu”, que é como se referem ao leste. É de lá que os Mëbêngôkre dizem ter vindo, muito tempo atrás. Certa vez, Kôkônhêre, contando-me um mito, disse “*Kàjkwa kraj kam nê mry kabên*”. A frase, por não haver distinção entre o passado e o presente, pode ser tanto “no leste os animais falam” ou “no leste os animais falavam”. Essa ambiguidade, contudo, não precisa ser desfeita, pois o “começo do céu”, de onde os Mëbêngôkre vieram, é não só um lugar, como também uma “época”. Não significa dizer que os Mëbêngôkre acreditam que, se empreenderem uma migração retornando para o “começo do céu”, encontrarão animais falantes. Mas a distinção temporal que sentimos a necessidade de fazer, para colocar os fatos na História, não é importante. O importante é saber que naquele lugar, aquilo aconteceu. Se ainda acontece não necessariamente importa, pois não se pretende voltar para lá. O “começo do céu” só será palco de novos acontecimentos, para os Mëbêngôkre, se eles pisarem lá novamente. Muito comum no começo dos mitos é a expressão citada acima, *amrê bê*, que coloca os eventos narrados em um período muito distante. E, como disse anteriormente, a própria expressão carrega uma

²⁹ Smith (1999), intelectual maori, comenta que seu povo utiliza a mesma palavra para tempo e espaço.

temporalidade fincada no espaço, na *direção* de quem narra. Quando Kôkônhêre começou seu relato com “no começo do céu os animais falam/falavam”, não havia mais a necessidade de colocar a marca temporal. Pois, por não estarem ali há muito tempo, os acontecimentos narrados só poderiam ser antigos. A história só acontece onde se está, pois ela acontece para quem vê acontecendo ou para quem ouve de quem viu. De modo que não interessa o que acontece lá agora, quando não há perspectiva de ver de novo aquele lugar. Dito de outra forma, localizar uma história no espaço também é localizá-la no tempo.

o tempo e a toponímia

Em 1981, Seeger já apontava para como a história, para os Kîsêdjê era lembrada por meio do espaço (1981: 79). Ele se referia ao modo como a narração dos acontecimentos passava por uma enunciação proeminente dos nomes dos lugares. Quando eu estava colhendo narrativas autobiográficas de Kupatô, quis que ele me contasse sua “história”. O relato que se seguiu era em grande parte nomes de lugares por onde passou:

Eu sou Kupatô. Pykatôti foi onde eu nasci. Então eu fui pro mato, que era o Mâtukrô. Eu era ibôkti. Depois eu voltei de novo pra minha aldeia bonita de Pykatô. Eu era ibôkti. Eu era assim. Era ibôkti. Depois eu saí pra ‘Ydjàre. Eu era assim, olha [gesto que cresceu mais um pouco]. Eu era mēbôkti. Então eu era ibôkti. Depois eu fui pra Pykarerecti. Aí eu voltei de novo pra minha aldeia bonita. Cheguei de novo em Pykatôti. Depois cheguei em ‘Ydjàre. Voltei pra ‘Ydjàre. Mas lá tinha gente ruim. Eles se xingavam (ari aben o punu o ba). Então eu estava com medo e corri junto com minha mãe. Então meu inhingêt Mrypati ele ficou assim [gemendo, gesto de que foi ferido]. Aí eu era ibôkti. Aí minha mãe me levou embora. A gente foi pra Amnikamrêk. No castanhal Amnikamrêk. Aí juntou com minha mãe e todo mundo foi embora, fui de novo pra ‘Ydjàre. Fomos pra ‘Ydjàre. Mas de novo estava ruim. Eles estavam brigando. Depois eu fui para o Bytire. Eu corri de novo. Pra longe, pra outro kapôt, pra outro kapôt, pra outro kapôt ruim. No Bytire, no Bytire. Eu era mēbôkti. Aí eu voltei de novo pra Pykatô. Voltei de novo. Eu era mēbôkti, eu era mēbôkti. Aí depois eu fui vindo, fui vindo, pra Pîkâkadjôro. Longe Pîkâkadjôro. Eu era mēôkre, grande. Depois Pîkâkadjôro. Longe! Aí eu fui pro mato dos Asuriní. Eu já era grande. Aí depois eu voltei de novo. Cheguei em Môkôktikre, cheguei em Môkôktikre. Eu ganhei meu mydjê, ganhei meu mydjê. Aí quando eu cheguei eu tirei

meu mydjê. Aí de novo meu pênis ficou assim, sem nada. Aí de novo eu fui embora, eu fui. Agora eu era mênoronyre. Eu já era mênoronyre. Depois de novo ganhei meu mydjê. Então eu peguei uma corda grande e fiz um cinto. Aí com essa corda também fiz meu ôkretã. Eu já era grande. Eu mesmo tirei meu mydjê. Eu tirei meu mydjê. Meu cinto e meu ôkretãti eu tirei. Então eu estava por aí e já virei mênoronyre. Depois eu voltei de novo pra Pykatôti. Eu era mênoronyre de verdade. Aí quando eu cheguei estava tendo cerimônia. Aí terminou a festa, terminou a dança. Eu era mênoronyre. Aí a gente foi de novo pro Bytire. Eu já era grande. De novo eu tinha mydjê. De novo eu tinha mydjê de verdade. Eu já era grande de verdade. Já tinha um mydjê e era forte de verdade. Depois eu cheguei de novo em Nhôjmydjare. A gente acampou em Nhôjmydjare. Depois voltei de novo pra Krāj'ãpare, acampou lá e chegou de novo. Eu nasci em Pykatô. Depois eu já era grande e voltei pra Tetyktire. Aí eu já era benjadjwỳrỳ de verdade. Aí eu juntei todo mundo, dava comida. Aí eu fui pro castanhal, lá pra Noborina. O Tutu chama de Kikretum, mas lá é Noborina. Em Noborina eu fiquei só com kubě. Aí o kubě me falou “você vai ser benjadjwỳrỳ”. Então eu era benjadjwỳrỳ. Eu era benjadjwỳrỳ. Aí meu nome espalhou pro kapôt. Kupatô é benjadjwỳrỳ. Kupatô já é benjadjwỳrỳ.

Kupatô relatou isso quando foi perguntado se poderia contar a sua “história”. Mas sua “história” e as passagens pelas suas fases de vida (*měbôkti*, *měôkre*, *měnrônyre* e *benjadjwỳrỳ*) baseiam-se nas suas andanças e passagens por localidades nomeadas. Há uma espécie de entrelaçamento entre topônimos e categorias de idade, uma outra concepção da dualidade espaço/tempo. Kupatô nasceu e já foi pro mato. Foi até Mâtukrô e quando voltou para sua aldeia, já era *měbôkti*. Depois foi para Ydjãre e cresceu mais um pouco. A ida a Píkàkadjôrô marca sua passagem para a categoria de *mě'ôkre* e a visita a Môkôktire sua transformação em *měnrônyre*. Ele volta para Tetyktire e já é *benjadjwỳrỳ*. É como se as memórias de Kupatô fossem as memórias dos seus trajetos, e os lugares nomeados pelos quais passou representassem pontos na sua linha do tempo. Essa linha do tempo, portanto, não é uma reta, mas segue o trajeto de suas andanças. Podemos imaginar que falar sobre os lugares, e principalmente sobre as andanças entre eles, é uma forma de fazer emergir o passado (e o presente) diante de si. As narrativas do tipo são como mapas, ao mesmo tempo que são *storylines*. Algo como o caso dos Warlpiri apresentado por Glowczweski, que “formam conexões, mapas e agenciamentos através dos sonhos, [...]uma rede de

histórias totêmicas incorporadas na paisagem, transformando, assim, uma multiplicidade de linhas *Jukurrpa* em um *Jukurrpa* metamórfico, o sonhar como espaço-tempo” (Glowczweski, 2014: 25), onde *jukurrpa* é o vernáculo warlpiri para o que em inglês se conhece como *Dreaming*, uma importante prática dos povos aborígenes australianos.

Falar sobre trajetória de vida é falar das trajetórias feitas em vida, de forma que nas histórias narradas pululam os nomes do lugares. Quando os lugares-nomeados são utilizados nas narrativas, carregam consigo muito mais do que meras referências geográficas. Eles localizam as histórias ao mesmo tempo que historicizam os lugares, pois enunciar o nome é ao mesmo tempo enunciar uma história. Quando se fala dos lugares, quando se pronuncia seus nomes, diversas histórias surgem em segundo plano e enriquecem a narrativa.

As narrativas de que eu estou falando estão repletas de nomes de lugares porque traçam, de certa forma, trajetórias sobre a terra. Os acontecimentos – envolvendo pessoas que se conhece ou se tem algum grau de parentesco – só fazem sentido quando localizados. As memórias de vida são memórias de percursos. Mas os percursos variam. Lembremos que os Mëbêngôkre se dividiam em grupos para praticar as andanças, nem sempre estavam todos juntos. Da mesma forma que empreenderam percursos diferentes, fizeram histórias diferentes. A enunciação toponímica têm um certo caráter biográfico, pois os nomes podem mudar de acordo com quem narra a história. À medida que as pessoas caminham pela terra, elas se engajam em diferentes relações e assim constituem diferentes lugares, mesmo que a posição geográfica coincida.

É claro que, para um grupo mais ou menos coeso e não muito grande como é a A’ukre, os nomes podem não variar muito, embora uma ou outra discordância sempre surja. Kupatô quando me contava da fundação da A’ukre, disse que foi à aldeia do *bënjadjwÿrÿ* Tutu para pegar produtos da roça e sementes para plantarem na nova aldeia que abriam. Na narrativa, ele fazia questão de dizer que o lugar se chamava Noborina, apesar de Tutu chamá-lo Kikretũm. Noborina, como eu já disse anteriormente, é como os Mëbêngôkre chamavam Nova Olinda, um povoado muito importante para os Mëbêngôkre entre no período pré-pacificação e um pouco depois dele, pois era onde obtinham diversos produtos dos não-indígenas. Para Kupatô, isso tinha especial importância, pois ele era um dos *bënjadjwÿrÿ* que levava produtos para a aldeia. O declínio da borracha e a aproximação dos Mëbêngôkre fizeram o povoado

ser abandonado. No final da década de 1970, Tutu saiu com sua turma de Gorotire e ali fundou a aldeia de Kikretũm. Ele rebatizou o lugar quando construiu a sua aldeia. Para Tutu, já não fazia sentido se referir ao lugar como Noborina. Mas para Kupatô, ainda faz todo o sentido. Ele não “fez” aquele lugar – Kikretũm – como Tutu, para ele, Noborina ainda existe.

Discordâncias podem ocorrer não apenas em relação ao nome do lugar em si, mas também pode haver acerca da “ordem” dos lugares. Há narrativas em que se lista lugares-nomeados, muitas vezes seguindo trajetórias feitas em outros tempos. Outra pessoa, no entanto, como já presenciei, pode simplesmente dizer que está errado, que a “ordem” é outra. Na verdade, as trajetórias são distintas, as pessoas fizeram sua história – isto é, caminharam – por caminhos diferentes.

3. Assentando

Antes eu só vivia no mato, depois eu fiquei em casa esperando o kubẽ.

Kupatô

A “pacificação” representou o início de uma progressiva diminuição nas andanças pelo mato. Como disse Kupatô, ele passou a ficar em casa, esperando o *kubẽ*. O arrefecimento do ímpeto andarilho foi concomitante com (e em parte causado por) uma série de transformações no plano da vida aldeã. Os dois “momentos” da socialidade *mẽbêngôkre*, o mato e a aldeia, foram profundamente afetados quando relações pacíficas foram estabelecidas com os não-indígenas. Tanto pelos traumas da “pacificação” – as doenças e as imposições dos *kubẽ* –, quanto pela presença cada vez maior dos não-indígenas nas próprias aldeias. Além das mudanças políticas no “centro” (casa dos homens), o espaço aldeão como um todo adquiriu um novo significado. Antes mais transitórias e espécies de “pontos de passagem” entre as andanças, as aldeias tornaram-se entidades mais fixas e permanentes.

Neste capítulo, busco refletir sobre esses três pontos: a relativa sedentarização, as mudanças políticas no centro e uma conseqüente nova “concepção” de aldeia. Acredito que esses três pontos se manifestem no vertiginoso aumento do número de aldeias ocorrido nos últimos anos. Adianto que parte considerável do argumento que se segue tem um caráter especulativo, ficando aqui mais como um início de uma reflexão que merece uma investigação futura mais profunda.

a pista de pouso

A “pacificação” dos *Kubẽkrãkêj* se deu em 1952, com a chegada de Cícero Cavalcanti – a quem os *Mẽbêngôkre* chamam de *Kawakãj* – na aldeia que eles haviam construído no cerrado próximo à *Krã’yryraj* (cachoeira grande), à qual os não-indígenas se referem como Cachoeira da Fumaça. Segundo Verswijver (1992: 123), em 1951, fugindo de ataques dos *Kôkrajmôrô*, um grupo de *Kubẽkrãkêj* refugiou-se com os *Gorotire*, que já haviam sido pacificados 15 anos antes. Ali havia um posto do SPI, chefiado por *Kawakãj* (Cícero Cavalcanti). Os *Kubẽkrãkêj* gostaram do tratamento que lhes foi dado e ficou combinado que um ano depois ele iria até a aldeia. Essa viagem se deu em abril de 1952. Nela estavam, além de *Kawakãj*, Cícero Ferreira, funcionário do posto; *Camiranga*, outro funcionário e personagem em

diversas narrativas dos velhos de A'ukre e Kubêkrâkêj; e mais três indígenas de Gorotire: Kaprêp, Kangroti e Kanhôk. Estavam também dois repórteres da revista O Cruzeiro, um jornalista e um fotógrafo, que assinaram uma matéria sobre a viagem, publicada em junho de 1952. A veracidade da matéria foi logo questionada por outra revista, a Fôlha da Noite, o que gerou, em julho daquele ano, uma outra reportagem na revista O Cruzeiro, em que foram publicadas mais fotos, inclusive de uma carta de José Maria Gama Malcher, presidente do SPI à época, atestando a veracidade do conteúdo da primeira reportagem. A viagem de 1952 foi, segundo a revista, a primeira em que homens brancos foram à aldeia dos Kubêkrâkêj e voltaram com vida. O encontro primário se deu na Cachoeira da Fumaça, para onde os Mêbêngôkre já haviam se deslocado para a construção da pista de pouso e aguardavam os *kubê* chegarem.

Certa vez, quando estávamos passando a noite em Ngôtâjte durante nossa viagem, Krwýt me contou assim esse encontro:

Em Tetyktire, “lugar” dos nossos antepassados tinha uma aldeia bonita, muito grande. O kubê sozinho escolheu um cerrado e levou as pessoas para outro lugar. O Kanhôkre falou para os bēnjadjwÿrÿ: “Vou escolher o cerrado e vocês vão limpar para a pista de pouso para o avião descer e trazer coisas para vocês”. Então as pessoas foram para lá, havia muitos Kubêkrâkêj, muitos Mēkrângrângrã. Então o kubê escolheu o lugar da pista de pouso e Kanhôkre falou: “Ngrojre, Ôkete, me esperem que eu vou trazer machado, enxada, essas coisas para vocês roçarem a pista pro kubê”. As pessoas concordaram. Os bēnjadjwÿrÿ falaram pras pessoas: “Olha, então quando as coisas chegarem nós vamos”. Mas responderem “Não, vamos antes e construímos casas pra nós. Quando o kubê trouxer as ferramentas trabalharemos bem”. Antigamente as pessoas trabalhavam bem, forte. O Kanhôkre mediu o cerrado pro kubê e então os Atwÿrÿ'ôngrà foram, os Môpdjôti foram, mēnôrônyre foram, os mēmÿdjênyre foram e os Mēkrângrângrã foram. Muitos Kubêkrâkêj. Eu era ngâdjyre. As mulheres, as mēkurere, as mēkrabdjire, elas ficavam na beirada e jogavam fora os restos. No outro dia os homens foram limpando tudo. Uns começaram no final, outros no meio e outros no começo, e iam limpando rápido até se encontrar. Eu era ngâdjyre e levava os restos de madeira e pau pra beirada. Hoje em dia as crianças só querem saber de bola. Então as pessoas começaram a bater a terra, e bateram durante três dias. Então aqueles que sabiam sobre a pista de pouso, Ciço, Camiranga e Jorgin [funcionários do SPI] falaram “Pronto, agora as pessoas vão ficar no final da pista e

vão vir correndo, e nós vamos dar essas duas malas de miçangas”. Então as pessoas falaram “Vamos, eu vou correr e pegar essas malas para os meus filhos”. Eu fiquei esperando junto com as mulheres e os kubê. E o final da pista ficou preto [de tanta gente que tinha pra correr]. O Aponxe [Afonso, outro funcionário] era mênõrõnyre mas já tinha cabelo branco. Então colocaram pólvora no revólver e deram os tiros de partida. As pessoas vieram correndo, os Kubêkrâkêj vieram correndo. Compadre Kupatô, Ngrejgoti, Bebati, Ladeira, esses que corriam mais estavam vindo, e na frente havia dois empatados. Ngrejgoti e compadre Kupatô estavam correndo lado a lado na frente. Atrás deles vinham muita gente. E as pessoas gritavam. Vinham muitas atrás, estava tudo preto, pareciam queixadas correndo, um atrás do outro. Os dois da frente chegaram e ganharam as malas com miçangas. “Porque os kubê fazem assim?” “É o jeito deles”. Levaram as malas pra casa e colocaram sobre o jirau de madeira que serve de forro.

[...] Então as pessoas ficaram dançando e rápido veio o avião. As pessoas ficaram gritando “Olha, lá vem a coisa, lá vem a coisa”. Nunca tinham visto então ficaram com muito medo. Ele rodeou, olhou a terra, rodeou, e desceu pela primeira vez. “O avião chegou, o avião chegou, as coisas do kubê chegaram”, assim gritavam as pessoas.

Na época da “pacificação”, os Kubêkrâkêj habitavam uma aldeia que estava em um lugar chamado Tetyktire (literalmente “piranha preta”, pela abundância dessa espécie). Em verdade, naquele período, eles se distribuíam em quatro aldeias mais ou menos próximas umas das outras: Tetyktire, Kukrâjtijêt, Apjêtikre, Xiprotikre. Os Kubêkrâkêj, assim como faziam os outros Mêbêngôkre, não possuíam uma aldeia fixa. Era comum que circulassem entre uma rede de aldeias, e essa circulação também gerava a construção de diversas aldeias menores. Foi Cícero Cavalcanti, ou Kawakâj, que os convenceu a se mudarem para o local que passaram a ocupar permanentemente, no cerrado acima da Cachoeira da Fumaça, devido a maior facilidade para limpar uma área para a pista de pouso.

Antes da chegada de Kawakâj, os Kubêkrâkêj, que naquele momento estavam divididos em três turmas (Atwÿrÿ’ôngrà, Mêkrângrângrã e Môpdjôti, além dos mênõrõnyre que funcionavam como uma “turma” separada para os trabalhos coletivos), foram para a área de cerrado escolhida para a pista de pouso. Kanhôk era figura importante em Gorotire (depois tornou-se bēnjadjwÿrÿ), sabia falar português e mediou as primeiras relações entre os Kubêkrâkêj e Kawakâj. A chegada deste último

já era esperada, de modo que eles partiram antes para construir uma aldeia no local escolhido para a pista, como eu disse anteriormente. Construíram as casas e ficaram esperando as ferramentas para que a pista de pouso pudesse ser aberta.

A abertura da pista é um evento marcante. Ela foi “inaugurada” com uma corrida, vencida por Kupatô e Ngrejgoti, cujo prêmio eram maletas de miçangas. A pista permitiu que aviões chegassem na aldeia. O primeiro deles foi recebido com bastante medo, pois a maioria esmagadora das pessoas jamais havia visto um pouso. Os gritos foram de “lá vem a coisa” (*ota mỳja tē*) e “as coisas dos *kubē* chegaram” (*kubē nhō mỳja arỳm bōj*). A pista serviu como um novo espaço por onde as mercadorias dos *kubē* eram agora acessíveis, uma espécie de ponto de comunicação entre a aldeia e o mundo dos *kubē*. O processo de “pacificação”, é bom lembrar, só se deu devido à vontade dos Mēbêngôkre em se engajarem em relações que permitiriam uma forma julgada mais vantajosa de obter as mercadorias. De modo que a obtenção das coisas dos *kubē* (*kubēnhō mỳja*) foi mais causa do que consequência do contato. Antes, os Mēbêngôkre andavam pela terra, empreendendo expedições guerreiras contra os *kubē*. Depois da abertura da pista, os *kubē* e suas coisas passaram a ir de encontro aos Mēbêngôkre, pelo céu.

É claro que a pista não era o único meio de realizar trocas com os *kubē*. O transporte fluvial também existia, apesar das dificuldades impostas pela Cachoeira da Fumaça. Além disso, os Kubēkrākêj também costumavam ir andando – e esse foi o principal meio durante algum tempo, mesmo após a “pacificação” – até Nova Olinda para conseguir mercadorias. Mesmo assim, a importância da abertura dessa primeira pista de pouso pode ser percebida pela preponderância que ela assume na narrativa de Krwýt supratranscrita.

Durante muitos anos eram bastante frequentes os vôos do SPI e Funai que traziam mercadorias, e também os vôos que levavam os *bēnjadjwỳrỳ* às cidades para fazer compras para a comunidade. Um desses *bēnjadjwỳrỳ* era Kupatô, que viajou muito a diversas cidades, como ele gostava de me contar, para trazer coisas para a comunidade. Ele inclusive falava do modelo dos aviões. Dessa maneira, nas suas narrativas sobre a fundação de A’ukre, a pista também adquire uma certa preponderância, como ele demonstra na sua fala abaixo:

Eu cresci há muito tempo, andei muito, vi muito, sei os nomes de todos os lugares. Vai chegar alguém e perguntar: “Onde está quem fez essa terra [pyka]? Quem foi?”.

Ele não sabe, mas eu te contei tudo, você sabe. “Quem te contou isso?” Kupatô me contou isso. Eu fiz essa terra [pyka já nê ba nhipêj]. Eu fiz a pista de pouso.

Esse é um pequeno trecho de uma das várias narrativas em que Kupatô fala sobre suas andanças. Nessa parte especificamente, ele estabelece uma certa autoridade por ter andado muito e por saber os nomes dos lugares, e depois diz que fez essa *pyka*. Ele está se referindo à fundação de A’ukre. A *pyka* no caso é a A’ukre. Fazer a terra (*pyka*) é, nessa narrativa, construir uma aldeia. Quando eu perguntei a Kupatô o que era construir a aldeia, “fazer terra” (*pyka nhipêj*), ele me respondeu que era plantar pés de jenipapo, mangueiras e, mais destacadamente, fazer a pista de pouso. É importante ressaltar que esse foi um ponto tocado por ele em diversas narrativas distintas. Kupatô tem uma relação “especial” com as pistas de pouso. Ele ganhou a corrida de inauguração da pista de Kubêkrâkêj, mas essa relação se dá especialmente por causa da circulação de mercadorias que ela propiciava. Assim, para ele, no seu papel de líder, a construção de A’ukre deveria ser atrelada à pista de pouso, que permitiria uma continuidade com sua função de arranjador de trocas com os *kubê*. Atrelar a criação da aldeia à abertura da pista demonstra que parte essencial do que é uma aldeia hoje é aquilo que lhe permite estabelecer relações mais diretas com os *kubê*.

Parte dessa insistência de Kupatô em falar da pista deve-se, acredito, ao fato de que, nos tempos em que Kupatô fundou A’ukre, o transporte aéreo tinha uma preponderância maior do que tem hoje. O SPI e posteriormente a Funai propiciavam um grande fluxo de bens cuja maior parte chegava por avião. O transporte fluvial era ainda pouco motorizado, dificultando o deslocamento com grandes cargas. Hoje em dia, em A’ukre, a maior parte dos vôos é por questões de saúde, para levar e trazer pacientes e acompanhantes. Esses vôos costumam chegar e sair cheios de pacotes “de carona”, com as pessoas enviando produtos para os parentes que moram na cidade e vice versa. Ainda assim, a maior parte do fluxo de bens passa pelo rio. As pessoas de A’ukre encaram uma longa viagem pelo Riozinho quase que mensalmente para irem à cidade fazer compras. Dessa maneira, quando uma aldeia é construída hoje, os primeiros pedidos para a Associação ou para algum parceiro são rádio, casco e motor, caso não se tenha levado da aldeia de origem.

Pelo céu ou pelo rio, o acesso *kubê* às aldeias mēbêngôkre foi um fator importante para a relativa sedentarização que se seguiu à “pacificação”. A circulação

de mercadorias na aldeia propiciada por ela era um fator importante para não se afastar da aldeia por períodos muito longos, a não ser que o movimento objetivasse ir até Nova Olinda, por exemplo. Esses deslocamentos até os *kubẽ* eram feitos de forma “rápida”, com o objetivo apenas de adquirir mercadorias. Apenas os homens empreendiam essas viagens, assim como nas expedições guerreiras. Os acampamentos eram mais simples, com a função única de abrigá-los uma noite antes de seguir viagem no outro dia. Nas andanças para “ver o mato e comer carne”, as mulheres e crianças acompanhavam, e os acampamentos eram circulares como a aldeia. Lembremos que *Krwýt* se referia aos acampamentos das viagens a Nova Olinda como “lugar para ficar em pé”, o que indica a sua efemeridade imperativa.

Mas a espera pelas mercadorias não era o único motivo para permanecer na aldeia. Outro fator sempre levantado é o fato de agora a aldeia propiciar atendimento médico. Esses foi um ponto importante para que os *Mëbêngôkre* buscassem uma aproximação pacífica. As doenças dos *kubẽ* chegaram na aldeia antes dos próprios *kubẽ*, de modo que a necessidade de atenção médica se fez presente antes mesmo do contato. Alguns *Kubëkrākêj*, mesmo antes de receberem *Kawakãj* em sua aldeia, já o conheciam, pois de vez em quando frequentavam a aldeia dos *Gorotire*. Como lembra *Verswijver* (1992: 123), foi o fato de os *Kubëkrākêj* terem gostado do tratamento recebido ali – no que se refere ao recebimento de roupas e outras mercadorias, mas também de remédios e tratamento – que propiciou uma maior aproximação e a consequente ida do sertanista à Cachoeira da Fumaça.

Os remédios para as doenças dos *kubẽ* e a circulação de mercadorias na aldeia fez com que os *Mëbêngôkre* se distanciassem dela cada vez menos. Mas isso não significa que as andanças tenham cessado logo após a “pacificação”. As expedições guerreiras praticamente acabaram, com exceção de alguns ataques a outros povos, mais destacadamente os investimentos bélicos dos *Mëkrãgnôti* aos *Panará* (*Verswijver*, 1992). As andanças cerimoniais, assim como as cerimônias das quais fazem parte, continuaram e continuam a pleno vapor, embora tenham de certa forma diminuído de duração.

O *mẽ’y*, as andanças para “comer carne e ver o mato”, foi a forma de movimento talvez mais afetada. Mesmo nas primeiras décadas da “pacificação”, os *Mëbêngôkre* continuaram a empreendê-las, mas a distância coberta e a duração foram progressivamente diminuindo. Um relato de *Werner* (1984) é bem ilustrativo sobre a relação da chegada dos *kubẽ* na aldeia e a diminuição do *mẽ’y*. Conta ele, que durante

uma andança, no final da década de 1970, os Mëkrãgnõti ouviram um avião passar sobre eles. Eles deduziram que se tratava de uma avião da Funai levando medicamentos e decidiram interromper a expedição. Acertaram que iam até pescar em um rio próximo no outro dia, mas depois iriam retornar à aldeia (Werner, 1984: 115).

Por outro lado, a “pacificação” também incentivou um outro tipo de ida ao mato: as expedições de coleta de produtos que poderiam ser trocados por mercadorias. O SPI instaurou a troca por castanhas, caucho e pele de gatos como uma forma de obtenção das coisas dos *kubẽ*. Apesar de o órgão indigenista hoje não ser um ator importante na aquisição das mercadorias como foi em outros tempos, a coleta de castanhas constitui atualmente o empreendimento que faz os Mëbêngôkre de A’ukre passarem mais tempo no mato. As castanhas são depois vendidas para a Associação Floresta Protegida ou para algum outro parceiro. A temporada de castanha, de dezembro a março, é o período em que a “casa fica vazia”, como dizem os Mëbêngôkre de A’ukre.

Não só os deslocamentos foram alterados, como a permanência em uma aldeia também. Lembremos que os Mëbêngôkre não costumavam ficar muitos anos em uma aldeia. Havia uma intensa circulação por uma rede de lugares, em alguns dos quais abriam aldeias, plantavam roças, etc. Mas a pista de pouso, o posto de saúde, o posto indígena, entre outras coisas, acabaram de certa maneira por eleger um lugar único como “a” aldeia.

Com a chegada dos *kubẽ* nas aldeias mëbêngôkre, houve então uma transformação no deslocamento característico dos Mëbêngôkre. A circulação de mercadorias descolou-se da incessante movimentação guerreira e passou a ser feita em parte na própria aldeia. O palco de alteridade, mais especificamente aquela relativa aos não-indígenas, passou a ser o próprio espaço aldeão. Vale ressaltar que isso só é possível pelo fato de que uma alteridade já estava presente ali. No caso panará, Ewart (2013) mostra como a casa dos homens era um “coração de alteridade”, que sofreu transformações com o contato com os não-indígenas, inclusive no modo como era construída. Isso será melhor discutido mais à frente. Os Timbira, por exemplo, possuem um grupo de praça denominado “kupẽ”. O ponto é que a alteridade sempre esteve “dentro”, mas adquiriu novas configurações com a presença dos não-indígenas nas aldeias. As aldeias passaram a ter uma nova roupagem, inclusive materialmente, manifestada nas novas construções *kubẽ* (a pista de pouso, o posto de saúde, o posto indígena, etc.) e na sua fixidez. As aldeias passaram a conter “coisas”

que facilitavam as relações com o Outro, e que não podiam ser “carregadas” nos deslocamentos. Além disso, as aldeias passaram a ser também nomeadas.

as aldeias nomeadas

Hoje as *aldeias* são nomeadas, mas em outros tempos, os nomeados eram os lugares nos quais elas eram construídas. A aldeia em si não possuía nome. Quando Kupatô fala de Pykatôti, ele diz “*em* Pykatôti havia uma aldeia grande” (Pykatôti *kam krîmej*, [Pykatôti + LOCAT + aldeia grande/bonita]). *Em* Pykakwatyjre havia uma *krîmej*, assim como *em* Mâtjakukêjne, *em* Rõnekôre, e *em* tantos outros lugares-nomeados. A entidade nomeada não era a aldeia em si, mas o lugar onde ela havia sido estabelecida. Werner notou que as aldeias não tinham nome e escreveu que

[i]n the past, the Mekragnoti never stayed in one place for very long in any case. Because their villages were so temporary, the Indians never even bothered to give them names. They simply talked about the area where the village was set-up – the spot “where lot of Kreen Akrore lay dead”, or the place “where a White path led to the mountain.” People returned over and over again to the same general area to set up a new circle of houses, or perhaps cut new gardens. Some “villages” were merely trekking campsites; some had gardens but no houses. Others were very large and lasted several years. The distinctions were really not very important to the Mekragnoti. (Werner, 1984: 127)

A efemeridade da aldeia seria o motivo, segundo Werner, de os Mëbêngôkre não se preocuparem em lhe dar nome. A não-nomeação da aldeia estava sem dúvida ligada ao seu caráter temporário, mas, acredito eu, a transitoriedade da aldeia era uma manifestação, assim como o era a sua não-nomeação, de uma outra qualidade: o fato de ela não ser tida como uma “coisa” propriamente dita, mas como um *momento* entre as andanças. Um ponto de passagem entre as andanças ou um momento de concentração – especialmente para a realização de grandes cerimônias – dos diversos grupos que compunham a aldeia e se deslocavam separadamente. É claro que as aldeias não eram “meros” pontos de passagem, como a complexidade “espacial” das aldeias jê nos indica. O plano aldeão, sua célebre manifestação espacial de relações políticas e de parentesco, era sem dúvidas resultado de um esforço criativo. Ainda assim, como espero deixar claro no decorrer do capítulo, a presença dos Mëbêngôkre nas aldeias era muito mais ligada a uma lógica de concentração de grupos que se separavam durante os deslocamentos do que à ideia de um espaço privilegiado (em detrimento do “mato”) de socialidade. A transitoriedade também não seria o único

fator em jogo aqui, pois um mesmo ponto de concentração poderia ser revisitado frequentemente, como era o caso das grandes aldeias. A “pacificação” também estabilizou as aldeias (e os lugares em que foram construídas) como espaços ligados a grupos específicos, como veremos adiante. Isso contribuiu para a necessidade de se diferenciar uma aldeia da outra, mais do que diferenciar apenas o lugar.

Podemos pensar, seguindo Wagner (1986), que os nomes funcionariam como um “corte” em um mar de indiferença, algo que distingue um certo elemento de outros que são de algum modo semelhantes a ele. Pensar dessa forma é encarar o nome como um “ponto de referência”: o símbolo faz uma ligação “direta” com o simbolizado, discriminando-o de outros elementos do mesmo tipo. Se as aldeias não possuíam nomes, talvez não houvesse a necessidade de distinguir uma aldeia de outra. O que era distinguível eram os lugares, dos quais a nomenclatura era questão de um esforço simbologizante mais acentuado, como vimos no capítulo 2. Nesse contexto, as aldeias eram “apenas” uma clareira e casas de palha, dispostas de maneira mais ou menos semelhante independentemente do lugar. O que não significa que esses “lugares para o movimento” fossem todos iguais. Algumas, as maiores, eram tidas como “aldeias bonitas” (*krĩ mej*), por possibilitarem a congregação de um grande número de pessoas para as cerimônias e por possuírem um sistema de duas casas dos homens. Algumas aldeias bonitas mais marcantes podiam inclusive receber outras “classificações”. A aldeia em Pykatôti era chamada também de *krĩkati* (aldeia grande) ou *krĩkatêryti*, algo como “aldeia com a parte de trás comprida”, uma referência ao fato de ela possuir três círculos concêntricos de casas. A especificidade dessa expressão permite considerá-la como de fato um nome da aldeia em Pykatôti, já que ele é usado especificamente para se referir à ela. O que está em jogo aqui é uma fronteira muito tênue entre uma caracterização (que de certa forma é uma nomeação) e a estabilização de um nome próprio. Por ser muito grande, a aldeia era muito particular, no que se refere principalmente à disposição das casas em três círculos, expressado no “nome”. As outras aldeias, no entanto, distinguiam-se especialmente pelo lugar em que eram estabelecidas.

É claro que a construção de uma aldeia “muda” o lugar, se considerarmos, como no capítulo 2, que “lugar” é muito mais do que localização espacial. A relação entre aldeia e lugar não é meramente uma relação de conteúdo e continente. Dessa maneira, quando falo aqui que os nomeados eram os lugares ou as aldeias, não se trata de uma dissociação absoluta entre os dois. Ainda assim, linguisticamente, a distinção

era entre “lugares”, ainda que seus nomes tenham passado a incluir no seu significado a ideia de uma assentamento, isto é, ainda que tenham sido metaforizados. Essa distinção hoje é entre aldeias. A diferença nessas duas simbolizações – isto é, nos nomes de lugares ou de aldeias – parece indicar uma transformação na ideia que se tinha de aldeia, encadeada pela “pacificação”.

Hoje, as aldeias elas próprias são nomeadas. E, em verdade, os nomes dos lugares onde antigamente foram estabelecidas aldeias funcionam, para efeitos linguísticos, como os nomes dessas antigas aldeias. No cotidiano, não importa muito falar da “aldeia que ficava em Pykatôti” ou da “aldeia Pykatôti”, embora essa última opção seja mais usada pelos mais jovens enquanto a primeira é mais escutada dos anciãos. Mas se as aldeias são nomeadas hoje, algo deve ter acontecido para que houvesse a necessidade de diferenciar uma aldeia (antes mesmo do que o lugar) da outra. Um caminho para explorar mais isso é prestar atenção à variação ao longo dos anos do modo como as aldeias são nomeadas.

Para perceber a variação da nomenclatura com o passar dos anos, peguemos, à guisa de exemplo, uma narrativa de autoria de Kute-ê Mekragnotire do Atlas dos Territórios Mëbêngôkre, Panará e Tapayuna (2007). Intitulada *Mëkrãgnôti Kurûm më apôj djari ‘ã ujarêj* (traduzida no livro como Aldeias antigas do povo Mëbêngôkre), ela faz uma sequência das aldeias habitadas pelos Mëkrãgnôtire depois de se separarem dos Gorotire até a época em que o Atlas foi produzido: Prînkôjapêjte, Arerekre, Djwÿkapîndjà, Rojkôre, Krôdjâmre, Mëkrãgnôtire, Kàjxoÿrÿkwãre, Pykany, Kubêkàkre e Këndjâm. Essa sequência não é exatamente uma cronologia do deslocamento dos Mëkrãgnôti, pois entre a separação dos Gorotire e os dias atuais há uma série de cisões e fusões, sendo algumas dessas aldeias habitadas por apenas parte dos Mëkrãgnôti e outras abandonadas e depois habitadas novamente. Ainda assim, os últimos cinco nomes se referem a aldeias estabelecidas depois da “pacificação”, e por isso guardam diferenças importantes em relação aos outros.

O processo de estabilização das relações mais diretas dos Mëkrãgnôti com os *kubê*, se deu entre o final da década de 1950 e o início da década de 1980. O final da década de 1950 marcou o primeiro contato pacífico dos grupos Mëkrãgnôti com Francisco Meirelles e o início de epidemias que culminaram em grandes baixas populacionais (Verswijver, 1992: 114). Segundo Verswijver (*ibid*: 111-115), entre 1958 e 1973, os Mëkrãgnôti, especialmente o que ele chama de Mëkrãgnôti “centrais” (o grupo do qual faz parte Kute-ê, o autor da narrativa sobre as aldeias),

empreenderam uma verdadeira saga em busca de uma assistência médica adequada, em virtude das doenças introduzidas com o contato. Nesse período, segundo Verswijver, o SPI construiu alguns postos de atração, que eram habitados pelos Mēkrāgnōti durante pouco tempo, antes de se mudarem de novo quando, invariavelmente, muitas pessoas começavam a morrer. Essa “saga” só foi encerrada em 1973, quando construíram uma aldeia em um lugar nomeado Pi’ydjām (onde já haviam erguido aldeias outras vezes), e funcionários do SPI e uma missionária se instalaram no local de forma mais ou menos permanente. O posto indígena construído ali foi chamado de Mēkragnōti, e é com esse nome que a aldeia é lembrada hoje. Alguns anos depois, um grupo saiu e foi morar em uma área com mais fartura de caça e pesca. Construíram uma aldeia que chamaram de Pykany (“terra nova”). O grupo que permaneceu em Mēkrāgnōtire acabou, no início da década de 1980 movendo-se para um rio maior, o Iriri Novo, onde o acesso fluvial seria permitido. Essa mudança foi muito influenciada por funcionários da Funai. Essa nova aldeia e o posto ali erguido foram chamados de Kubēkākre, um dos nomes de um de seus chefes, mais conhecido como Bepgogoti. Já não se tratava dos Mēkrāgnōti (a essa altura divididos), mas de uma fração deles sob o comando de Bepgogoti. Kēndjām foi uma aldeia criada num período relativamente recente, em um lugar nomeado Kēndjām (“pedra em pé”), por causa de uma grande pedra que forma uma espécie de morro. Quanto a Kājxoŷrŷkwāre, Kute-ê diz que foi um aldeia para qual um grupo foi quando saiu de Mēkrāgnōtire. Essa separação deve ter sido de certo modo temporária, pois não há outras referências sobre essa aldeia, cuja origem do nome desconheço.

Agora foquemos nos grupos que habitam o que hoje é a T.I. Kayapó, onde está localizada a A’ukre. Novamente é interessante prestar atenção nos nomes das diferentes “gerações” de aldeias. Gorotire, Kubēkrākēj e Kōkrajmôrô, por exemplo, são as aldeias mais antigas dessa área. Os nomes dessas aldeias são os nomes dos grupos “pacificados” separadamente e dos quais saíram os grupos que deram origem às demais aldeias existentes hoje.

O que foi chamado de Gorotire era na verdade a turma denominada Djudjetykti, que, após uma cisão em 1936, acampou na margem em frente ao vilarejo de Nova Olinda, no Rio Fresco. Os não-indígenas não sabiam que se tratava apenas de uma fração dos Mēbêngôkre da região e os chamaram de Gorotire, a denominação aprendida com os Irã’āmrajre e utilizada para se referir aos Mēbêngôkre da bacia do Xingu como um todo. Os Dudjetykti (doravante Gorotire), por sua vez, referiam-se

aos que ficaram na aldeia principal, como Kubêkrâkêj, que significa literalmente “Outro da cabeça raspada”. São várias as versões para esse nome. Muitas delas envolvem Kôkôjaumti, o principal líder da casa dos homens do leste (*ngà kraj*), que se opunha à casa do oeste, da qual saíram os Djudjêtykti (esse sistema de metades envolvendo duas casas dos homens será melhor tratado mais a frente). Krywît me contou que Kôkôjaumti fez um feitiço (*udjy*), mas acabou errando e ficando careca. Outras versões contam que não só Kôkôjaumti perdeu os cabelos, mas os membros do seu grupo como um todo. O fato é que os habitantes que se associavam a casa dos homens do leste, e que se contrapuseram aos do oeste, passaram a ser conhecidos como Kubêkrâkêj.

Kôkrajmôrô era uma turma que possuía esse nome por causa de um de seus líderes (Verswijver, 1992: 121). Era uma turma que havia saído dos Mêkrâgnôti, unido-se aos Kubêkrâkêj e se separado novamente. Todos esses nomes (Gorotire, Kubêkrâkêj e Kôkrajmôrô) eram então nomes de grupos que acabaram por se cristalizar em nomes de aldeias após a “pacificação”. Quando esses três grupos foram pacificados (os Kubêkrâkêj e os Kôkrajmôrô na década de 1950), os postos indígenas criados pelo SPI receberam os nomes dos grupos, não levando em conta os nomes dos lugares nos quais foram construídos. Kubêkrâkêj está em um lugar nomeado Xiprotikre (“buraco das andorinhas”).

Na sua reconstrução da história dos Mêbêngôkre, Verswijver (1985, 1992) toma o cuidado de não dizer que os nomes eram nomes de aldeias. Quando se refere ao estabelecimento de aldeias antes da “pacificação”, ele tem por hábito (apesar de falar vez ou outra em aldeia chamada por tal ou tal nome) dizer que ergueram uma aldeia *em* um lugar com determinado nome. Para falar da movimentação entre lugares (ou entre aldeias), ele diz apenas o nome, não distinguindo entre o lugar e a aldeia. Mas quando a sua reconstrução histórica entra no período pós “pacificação”, as aldeias passam a estar relacionadas aos postos indígenas. A movimentação entre aldeias passa a ser uma movimento entre postos indígenas. As pessoas saíam do PI Mêkrâgnôti para ir ao PI Kretire, por exemplo.

Apesar de eu não achar que o estabelecimento de aldeias e a movimentação entre elas se desse exclusivamente em função dos *kubê* e seus postos, parece-me claro o fato de que a “pacificação” inaugurou um período em que as aldeias passaram a ser em grande parte um espaço de estabelecimento de relações com os *kubê*. Se antes a obtenção de mercadorias se dava fora da aldeia, por meio da guerra, por exemplo, ela

passou a acontecer em parte dentro da própria aldeia. Essas relações eram estabelecidas por grupos específicos de pessoas, pautados nas turmas masculinas, que por sua vez eram nomeadas. A construção da aldeia ganhou um aspecto novo: a interação entre um grupo nomeado de pessoas e os *kubẽ*. Em outros tempos, a aldeia era uma relação “somente” das pessoas com lugar e o nome era fruto dessa relação, das coisas que aconteciam ali, como vimos no capítulo anterior. Quando esse processo passou a incluir também um tipo específico de relação com o *kubẽ*, o nome passou a ser aquele usado na representação do grupo *mẽbêngôkre* em questão em relação aos não-indígenas. O nome usado nessas relações – como os *kubẽ* chamavam o grupo em questão, isto é, da perspectiva do Outro – era o nome da turma ou o de seu *bẽnjadjwỳrỳ*. Esse nome era cristalizado com a nomeação do posto. Assim tivemos as aldeias *Mẽkrãgnõtire*, *Kretire*, *Metyktire*, *Krêmôrô*, *Gorotire*, *Kubẽkrãkêj*, *Kôkrajmôrô*. A aldeia erguida em *Pi’ydjãm*, por exemplo, passou a ser referida como *Mẽkrãgnõtire* e aquela em *Xiprotikre* passou a ser chamada de *Kubẽkrãkêj*. Isso não significa que os lugares deixaram de ter relevância, como o nome de algumas aldeias criadas depois disso atestam.

Em 1978, os *Atwỳrỳ’ôngrã* saíram de *Kubẽkrãkêj* para fundar outra aldeia. Escolheram um lugar chamado *A’ukre*. O nome advém de *a’uk*, o ato de pilar, e faz referência ao barulho feito pelos peixes pescada que ali abundavam. Após a criação da aldeia, a Funai construiu ali o Posto Indígena *A’ukre*, em concordância com o nome que os índios davam ao sítio. Quando anos depois, fugindo dos perigosos espíritos que habitavam o trecho de rio em frente a aldeia, construíram a aldeia mais a montante, o nome da aldeia persistiu. Apesar da nova localização, persistiu um velho nome. De modo que hoje há a aldeia chamada *A’ukre* e o lugar chamado *A’ukre*. Da mesma forma que o nome do lugar era metaforizado para passar a incluir a ideia de um assentamento, quando a própria aldeia é a entidade nomeada também ocorre uma metaforização em que o nome passa a incluir o “novo” lugar. De modo que poderíamos dizer de dois lugares ou duas aldeias chamadas *A’ukre*, com uma conexão temporal entre os dois, marcada na própria nomeação como procedimento analógico. Essa temporalidade é marcada quando os habitantes da comunidade se referem mais comumente ao local onde primeiro habitaram como “*A’ukre* velha” (*tũm*)

O nome foi escolhido de acordo com o lugar em que a aldeia foi estabelecida, mas, por agora a aldeia ser um espaço onde os *kubẽ* estavam presentes de forma ativa, o nome do lugar passou a ser “carregado” junto com a mudança da aldeia, pois se

mudou também o local em que as relações com o *kubẽ* seriam empreendidas. Quando a aldeia foi estabelecida no lugar chamado A'ukre, e conseqüentemente o posto indígena A'ukre construído, o nome foi “metaforizado” e passou a designar não apenas o lugar como também o espaço de uma alteridade específica. Quando o “espaço”, isto é, as relações, foi “transportado” o nome foi junto.

Além de se tornar um local privilegiado de relação com os *kubẽ* e da circulação de suas mercadorias, o próprio ambiente físico da aldeia mudou. Lembramos do posto indígena, da missão, da pista de pouso. Em muitos casos, a própria distribuição das casas foi alterada, passando de um círculo para duas filas paralelas, como em Gorotire, Kubẽkrãkêj e Kôkrajmôrô.

No caso de Kubẽkrãkêj, a primeira aldeia construída na área que ocupam hoje tinha formato circular. Em 1955, três anos após o contato, Simone Dreyfus visitou os Kubẽkrãkêj e assim era o diagrama da aldeia produzido por ela:

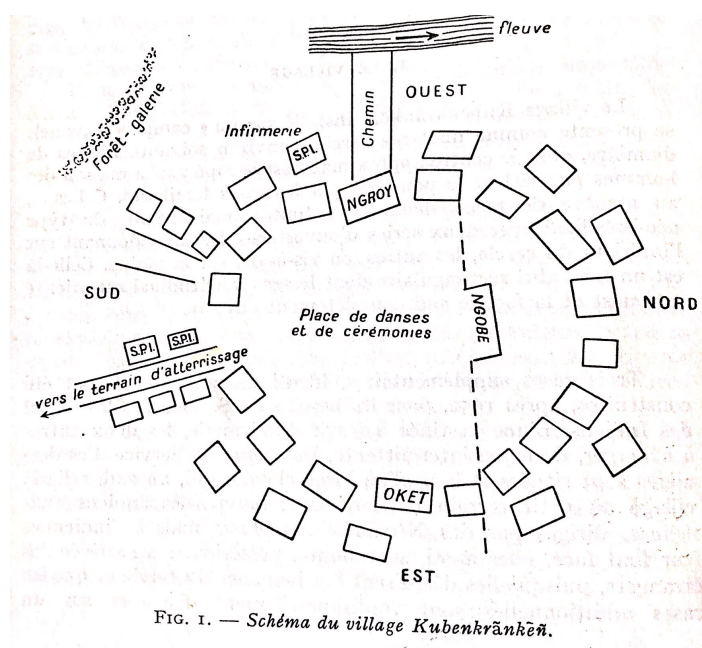


Figura 3. Esquema da aldeia dos Kubẽkrãkêj (Dreyfus, 1963: 22)

Mas um incêndio destruiu as casas e ela foi reconstruída nos moldes impostos pelo SPI à época, que tinha como objetivo aproximar mais rapidamente os Mẽbêngôkre de um “jeito civilizado”. Turner, que foi ao encontro dos Kubẽkrãkêj no início da década de 1960, fez este diagrama, praticamente idêntico ao de Gorotire feito por ele na mesma época:

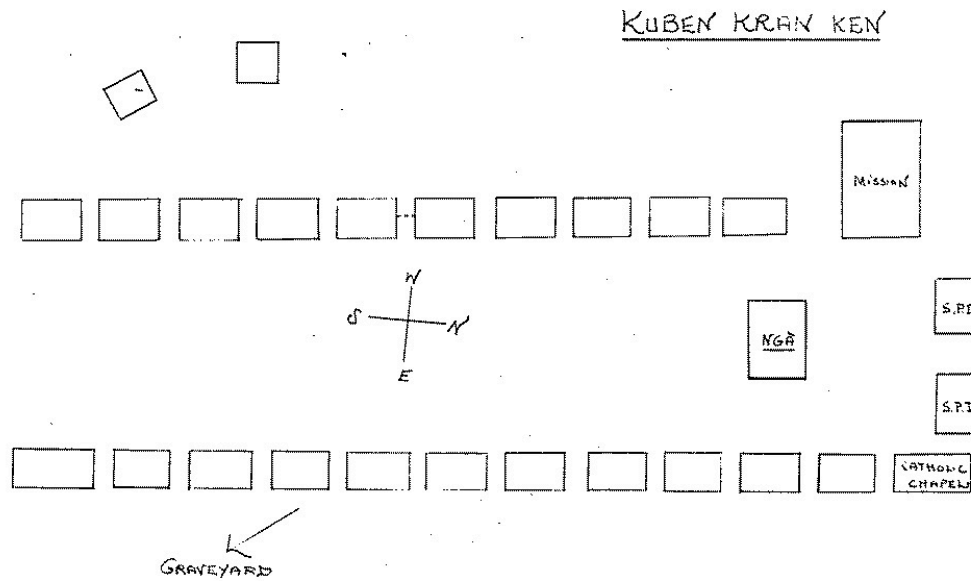


Figure 4 Esquema da aldeia dos Kubêkrâkêj (Turner, 1966: 36)

Essas novas configurações também contribuíram em parte para uma nova forma de encarar as aldeias.

A relativa sedentarização fez também com que grupos de pessoas específicas ficassem mais associadas a lugares específicos. Outrora, diferentes grupos ocupavam as mesmas aldeias, ao mesmo tempo (no caso das aldeias maiores) ou não. Os nomes dos grupos não marcavam nenhuma relação territorial, assim como o nome dos lugares onde eram erguidas aldeias não tinham relação com as turmas que as ergueram. Quando, com a diminuição do movimento, um grupo passou a ser associado a um lugar específico e esse lugar, ou o seu nome, passou a se associar em certa medida à relação estabelecida com os *kubê*, as aldeias se tornaram “coisas” que impunham uma necessidade de serem diferenciadas nominalmente. Antes “locais para o movimento” (*mêmôrôdjà*), a aldeia passou a se associar com o movimento de um grupo mais especificamente, e as relações que esse grupo estabelecia. Desse modo, ocorreu uma “estabilização identitária”, uma função da centralidade das relações com os *kubê*, isto é, com o Outro. A auto-objetivação identitária é função da perspectiva do Outro. Essa auto-objetivação passou a ser atrelada não apenas ao grupo em si, mas também ao lugar, uma vez que essas relações específicas passaram a ocorrer em lugares fixos.

Agora se nos voltarmos para a nomeação das novas aldeias de hoje, um certo descolamento entre o nome da aldeia e o nome do grupo ou lugar ou do lugar fica

evidente, torna-se mais uma questão de “escolha”, embora todos os nomes sejam de certa maneira. Explico. No Riozinho, abaixo de Mòjkàràkô, foi criada uma aldeia em um lugar chamado Ôrêdjà. O nome é literalmente “onde se depilaram”, pois alguém ali certa vez viu uma mulher se depilando. Em Ôrêdjà, havia uma roça de um homem, que aos poucos foi se tornando sua aldeia. Visitei-a em meados de 2017 e ela não devia abrigar mais de 30 pessoas. Havia apenas quatro casas. O nome “oficial” da aldeia é Ngôjamrôtire, o nome que os Mêbêngôkre utilizavam para se referir ao Riozinho. É esse nome que consta nos documentos da Associação Floresta Protegida e é esse o nome que o seu fundador oferece caso lhe indaguem. As pessoas, no entanto, ainda se referem ao lugar, e agora à aldeia, como Ôrêdjà.

Outros exemplos no mesmo sentido são as várias aldeias recém-criadas, que possuem o mesmo nome de lugares muito distantes. Os parentes mais velhos são consultados pelos fundadores de novas aldeias para a escolha dos nomes. Muitas vezes os nomes remetem a lugares por onde se andou em outros tempos e que trazem uma espécie de “memória afetiva”. Motukrô, Kawatire, Pykarârãkre, Kôkôku’êdjà. Todos esses nomes, que se ligam a aldeias hoje em dia, aparecem na lista de Kruwatikra, onde constam os nomes de lugares na região de cerrado perto de Pykatôti, muito distante da localização das aldeias contemporâneas de mesmo nome. Os novos nomes são escolhidos muitas vezes em detrimento do nome anterior daquele lugar, que, claro, passa ser chamado agora pelo nome da aldeia (novos eventos, novos nomes...).

Consultar um parente mais velho para dar nome à alguma coisa é comum e visto também em relação aos rádios. As aldeias maiores possuem em geral mais de uma rádio. Geralmente há o rádio do posto de saúde e um rádio para cada *bênjadjwỳrỳ*. Com exceção do rádio da farmácia, que é referido nas comunicações radiofônicas como “farmácia [nome da aldeia]”, os demais rádios, caso existam, recebem nomes. Os nomes são, como disse, escolhidos por parentes mais velhos, ou pelo próprio dono do rádio caso ele já seja ancião, como é o caso de Krwỳt. A’ukre possui três *bênjadjwỳrỳ*, mas apenas dois rádios (excetuando o da farmácia), pois o rádio do *bênjadjwỳrỳ* Kàkêt está com defeito. O rádio de Krwỳt chama-se Kikretere, o nome de seu pai, e o rádio de Ngrejkamôrô chama-se Kàmêrêkàktikô, o nome de um lugar importante na história dos Mêbêngôkre. Os rádios presentes em algumas casas habitadas pelos Mêbêngôkre nas cidades também recebem nomes, em geral da mesma forma que os rádios da aldeia, embora possam também ser chamados em referência ao

lugar a que se associam na cidade. Há, por exemplo, um rádio chamado Maratá, por que a casa que o abriga está localizada próxima a um supermercado de mesmo nome.

Algo parecido, ocorre na escolha dos nomes dos “setores” nos quais a aldeia é dividida por ocasião de alguma festa “não-tradicional”, como as festas de aniversário da aldeia. Como comentei acima, Djorodjo e Pykôre são os nomes dos “setores” de A’ukre em tais ocasiões. As associações indígenas são muitas vezes também nomeadas de forma parecida. A’ukre está em vias de criar a associação ‘Ydÿre, nome escolhido por Krwÿt e que se refere a um lugar muito presente nas narrativas dos velhos de A’ukre.

Retomando o argumento, poderíamos dividir a nomeação das aldeias em três momentos: antes da “pacificação”, quando as aldeias propriamente não eram nomeadas e os nomes se referiam aos lugares; durante o processo de “pacificação”, quando os nomes que se tornaram os nomes das aldeias eram os nomes dos grupos; e após esse processo, quando o nome tornou-se em grande medida uma questão de escolha, baseada ou não no lugar em que se encontrava a aldeia.

No primeiro momento, a aldeia estava antes vinculada ao lugar em que era construída, e o nome do lugar passava a carregar também a aldeia. As aldeias eram chamadas genericamente “assentamentos” (*ÿrÿdjà* ou *krÿdjà*), o apesar de uma nomeação, não constitui necessariamente um nome próprio. Quando havia a necessidade de distinguir mais especificamente um assentamento de outro – quando o referente não é mais interpretável pelo contexto –, ele se associa ao nome de um lugar (onde está localizada ou a um lugar próximo), constituindo um processo de metaforização do nome do lugar. Em um segundo momento, a aldeia passou a ser a marca de uma “negociação” – o processo de “pacificação” – entre grupos distintos, no caso um grupo mēbêngôkre e os *kubê*, e ficou atrelada ao nome de um dos polos dessa relação. Posteriormente, o nome tornou-se gradativamente uma marca da estabilidade de um grupo com o lugar em que passou a ocupar de forma mais ou menos permanente. Parece-me que, no processo de relativa sedentarização e estabelecimento de um grupo de pessoas em um lugar por um tempo maior, ocorreu uma associação daquele grupo com aquele lugar, que agora é mais a aldeia do que o sítio em si. Nas festas “não-tradicionais”, como os aniversários de aldeia ou as comemorações do 19 de abril, a coisa muda um pouco de figura. Em 2017, participei da festa de aniversário de Kôkrajmôrô, uma grande festa realizada na aldeia, com competições esportivas, danças mēbêngôkre, show com uma banda de forró de Redenção-PA, etc. O

bênjadjwÿrÿ) Barabat, mais conhecido como Mundico, havia ido a Belém e conseguido patrocínio do governo estadual para o evento. Para essa grande festa, foram convidadas as aldeias que “saíram” de Kôkrajmôrô, aquelas cujos habitantes ou seus ascendentes haviam feito parte de Kôkrajmôrô. Nessa ocasião, diferentemente do que ocorre nas cerimônias de nomeação, as pessoas de fato chegaram como Rikaro, ou Pykarãrãkre, ou Tepdjàti, isto é, como a aldeia da qual faziam parte. Na abertura da festa, cada grupo, isto é, cada aldeia, dançou separadamente, com os primeiros da fila carregando uma faixa com o nome de sua aldeia. Apenas Kôkrajmôrô não estava como “Kôkrajmôrô”, mas dividida em “setores”, de forma parecida com o caso de A’ukre que eu comentei anteriormente. Chamava atenção o nomes dos setores. Kôkrajmôrô também tem as casas dispostas em formato de um retângulo, que foi dividido em quatro partes: Beira-rio (o lado mais próximo ao Xingu); Igreja (o lado atrás do qual está a igreja da missão); Serrinha (o lado oposto ao rio, onde há um morro) e Aeroporto (o lado da pista de pouso).

Agora é hora de nos voltarmos mais para as configurações desses grupos, e as transformações que elas sofreram com o crescente contato com os não-indígenas.

os grupos masculinos

Os Mëbêngôkre, assim como outros povos jê, já foram caracterizados como apresentando um faccionalismo preponderante. Os estudos com os Jê centrais (Maybury-Lewis, 1967; Farias, 1990) e diversos trabalhos com os Mëbêngôkre (Turner, 1966; Vidal, 1977; Verswijver, 1985; Fisher, 1991) sejam talvez aqueles que mais enfatizaram esse aspecto dos povos centro-brasileiros. A noção do faccionalismo foi colocada em pauta na literatura sobre esses povos principalmente a partir do trabalho Maybury-Lewis com os Xavante (1967). O faccionalismo implicaria uma divisão no centro da aldeia em pelo menos dois grupos. Essa divisão geraria uma tensão de caráter desagregador que explicaria as cisões que se dão ao longo dessas “facções”. Por isso a noção carrega implicitamente uma ideia “negativa” de socialidade. Em geral, uma ideia de negatividade é subjazida por uma “ausência”, nesse caso específica, a ausência é de solidariedade entre os grupos, o que acabaria por gerar cisões. A persistência das divisões, no entanto, pode sugerir que elas sejam uma forma plena de socialidade, mas que em alguns períodos particularmente conturbados (como o contato com os *kubê*), acabam por acirrar conflitos e gerar cisões. Nesse último caso, talvez possamos falar em um “faccionalismo” de fato. Em

todo caso, creio que essa discussão escapa do escopo (e do meu fôlego) desse trabalho. Por hora, tenhamos mente que os homens *měbêngôkre* se dividem em grupos e esses grupos, ao longo dos quais as cisões comumente se deram, são os atores de uma dinâmica política localizada no centro da aldeia, mas não só. No que se segue, tentarei expor um pouco sobre as diferentes configurações que esses grupos assumiram e assumem.

Cada um desses grupos – chamados na literatura de associações masculinas, sociedades masculinas, turmas, etc. – possui um líder institucionalizado, chamado de *běnjadjwỳrỳ*, “aquele que coloca (faz) o *běn*”. O *běn* é um discurso formalizado, feito pelo *běnjadjwỳrỳ*, como forma de iniciar e terminar alguma atividade coletiva, como uma andança ou uma pescaria com timbó. Tradicionalmente, mais do que dotado de um poder coercitivo, o *běnjadjwỳrỳ* pautava sua liderança na habilidade de guiar seus seguidores em alguma empreendimento conjunto. Esses seguidores são geralmente chamados de “as pessoas/pessoal do *běnjadjwỳrỳ*” (*běnjadjwỳrỳ nhõ mễ*) ou os trabalhadores do *běnjadjwỳrỳ nhõ àpêj*”, substituindo “*běnjadjwỳrỳ*” pelo nome do líder em questão. Uma função importante dos *běnjadjwỳrỳ* era também a mediação de conflitos, intragrupal ou intergruppal.

A marca distintiva desses grupos em relação aos outros era, além de seu chefe, a ocupação de lugares distintos na casa dos homens e os seus nomes. Cada turma tinha uma “lugar de assentar” (*krĩdjà*) e um nome. Esses nomes eram baseados em algum evento marcante. *Měkrãgnõtĩ*, por exemplo, era uma turma que, durante uma andança, parou para realizar a festa *Kôkô* e todos raspam a cabeça ao modo *měbêngôkre* e pintaram a cabeça de urucum, em um estilo chamado *krã kunõ*, que acaba virando *krãgnõ* no nome. *Měkrãgnõtĩ* poderia ser traduzido como “pessoas com grande pintura de urucum na cabeça”. Em A’ukre de hoje, e nas outras aldeias que conheci, as turmas não possuem nomes, sendo referidas como “os trabalhadores” (*õ àpêj*) ou “o pessoal” (*õ mễ*) dos seus respectivos *běnjadjwỳrỳ*. Disseram-me que é porque não houve nenhum evento que fizesse surgir um nome distintivo para os grupos.

O pertencimento a esses grupos é descolado das relações de parentesco. Geralmente é uma questão de escolha pessoal ou está relacionado às categorias etárias. A configuração mais usualmente descrita para o caso dos *Měbêngôkre* (com exceção dos *Xikrin*) é aquela baseada na livre escolha, em relações de amizade e afinidade, em gosto pessoal pelo líder de uma ou outra turma (Turner, 1966;

Verswijver, 1985). Essa escolha seria feita pelo homem após o nascimento do seu primeiro filho, isto é, quando ele deixa de pertencer à categoria etária dos *mẽnõrõnyre*, os homens sem filhos. Os homens com filhos se dividiriam em turmas enquanto os *mẽnõrõnyre* constituiriam uma espécie de turma em separado, com menos *status* político do que as turmas dos homens maduros. Assim, cada turma e os *mẽnõrõnyre* sentariam em lugares distintos na casa dos homens, marcando espacialmente uma divisão política e etária.

Hoje em dia, no entanto, é mais comum que os grupos que ocupam lugares distintivos na casa dos homens sejam aqueles baseados nas categorias de idade. Assim, em vez de cada turma e os *mẽnõrõnyre* ocuparem posições separadas, os “lugares de sentar” são aqueles dos *mẽnõrõnyre*, dos *mẽkranyre* (homens com poucos filhos), dos *mẽkrare* ou *mẽkrakrãmti* (homens com muitos filhos) e dos *mẽbêngêt* (homens mais velhos, já avôs). Assim, é dividida a casa dos homens em A’ukre. Ela é quadrada, de modo que cada grupo ocupa um quadrante. Em outros tempos, as turmas ditavam a separação entre os times em atividades esportivas, mas hoje em A’ukre, esses papel é desempenhado pelas categorias etárias. No entanto, a aldeia conta com três *bẽnjadjwỳrỳ* e cada um tem a sua turma, mas elas não estão configuradas de acordo com um critério etário e nem ocupam lugares distintos no centro. Em vez de turmas ou sociedades masculinas, seriam mais especificamente “os trabalhadores do *bẽnjadjwỳrỳ*” (*õ àpêj*), pois operam mais em contextos de trabalhos coletivos, como trabalhar na roça do respectivo *bẽnjadjwỳrỳ*, coletar castanhas coletivamente, ir a cidade juntos para fazer compras, etc.

Em Mõjkàràkõ, aconteceu algo um pouco diferente. Demarchi (2014) conta que em meados da década de 1990, um grupo saiu de A’ukre e outro grupo de Kubẽkrãkêj e fundaram a aldeia juntos. Inicialmente, configurou-se uma divisão em dois grupos, sendo um constituído pelos homens que vieram de A’ukre e outro por aqueles oriundos de Kubẽkrãkêj. Com o passar dos anos, conta Demarchi (2014: 165), os casamentos entre os jovens dos dois grupos, incentivados como forma de estreitar as relações entre eles, gerou um grande contingente de jovens com filhos novos (*mẽkranyre*) e com isso a necessidade de um líder para esse grupo que ganhava força. Assim, em uma nova configuração na casa dos homens e a escolha de outro *bẽnjadjwỳrỳ*, os chefes passaram a liderar categorias etárias. Anos depois, contudo, houve um novo rearranjo e a divisão em “turmas” passou a operar novamente, com

dois *bĕnjadjwÿrÿ*, cada um chefiando um grupo formado por homens de uma das aldeias que se juntaram na ocasião da fundação de Mōjkàràkô.

Em A'ukre, não há algo como *bĕnjadjwÿrÿ* de uma categoria de idade. Inclusive, um dos *bĕnjadjwÿrÿ* é uma mulher (que possuem categorias etárias distintas), a primeira de se tem notícia entre os Mĕbĕngôkre. Essa é uma novidade que começa a virar tendência e algumas outras aldeias já “empossaram” mulheres como *bĕnjadjwÿrÿ*. Embora ela seja mulher, os seus trabalhadores são homens. Apesar de *bĕnjadjwÿrÿ*, ela não senta junto com os homens no centro da aldeia, mas visita de vez em quando a casa dos homens para discutir um assunto importante, retornando para sua casa logo em seguida.

Em algumas outras aldeias, é comum que se diga que cada categoria de idade possui um *bĕnjadjwÿrÿ*, mas ele não necessariamente pertence àquela categoria, pois a função exige alguns conhecimentos que homens mais jovens na maior parte dos casos ainda não possuem. Nesse caso, as turmas dos *bĕnjadjwÿrÿ* seriam distribuídas utilizando uma divisão já existente – as categorias de idade –, em vez de ser uma questão de livre escolha. Em Kôkrajmôro havia três *bĕnjadjwÿrÿ*, que me disseram liderar três categorias etárias: os *mĕkranyre* (homens jovens com poucos filhos), os *mĕkrare* (homens um pouco mais velhos, com muitos filhos) e os *mĕbĕngĕt* (homens mais velhos, já com netos). Os três *bĕnjadjwÿrÿ* eram, no entanto, considerados *mĕbĕngĕt*, homens mais velhos e já aptos a chefia. Dois desses três *bĕnjadjwÿrÿ* saíram e construíram aldeias próprias, com uma população reduzida e constituída basicamente de parentes mais próximos e alguns poucos homens de suas antigas turmas. Kôkrajmôro ficou temporariamente com apenas um *bĕnjadjwÿrÿ*. Ela é uma aldeia grande e, apesar dessas duas cisões recentes, tem uma população aproximada de 600 pessoas. Foi assim, com apenas um *bĕnjadjwÿrÿ*, que conheci a aldeia em 2015. Mas “um *bĕnjadjwÿrÿ* só não consegue cuidar de muita gente”, dizem os Mĕbĕngôkre. Hoje ela já conta de novo com três chefes, e os três novamente *mĕbĕngĕt*.

A verdade é que não é possível discernir completamente entre uma divisão por turmas e uma divisão etária. Verswijver (1992: 59) comenta que na aldeia Mĕkrāgnōti em 1980 havia duas turmas, que sentavam separadamente. A maior delas ainda possuía uma divisão interna em que os *mĕbĕngĕt* sentavam separados dos *mĕkrare*. Na Kubĕkrākĕj da década de 1950, havia também duas turmas: os Mĕkrāngrāngrā e os Atwÿrÿ'ōngrā. Mas na narrativa de Krwÿt, quando ele fala que os Kubĕkrākĕj

foram para o cerrado construir a pista de pouso, ele divide os homens em quatro grupos: os duas turmas já citadas; os Mòpdjòti e os *mẽnõrõnyre*. Dreyfus (1963: 76) comenta que os Mòpdjòti eram na verdade os *měbêngét* dos Měkrãngrãngrã, que sentavam separado e funcionavam como uma turma separada em algumas ocasiões. Mas na maior parte dos contextos, os Měkrãngrãngrã funcionavam como uma turma unificada em oposição aos Atwỳrỳ'òngrà. Os *mẽnõrõnyre*, por não possuírem filhos, não entravam em nenhuma turma e portanto não tinham muita autoridade política, mas funcionavam como um grupo em diversas ocasiões, como os trabalhos coletivos. Em algumas outras comunidades, os *mẽnõrõnyre*, por ocasião de algum trabalho coletivo, poderiam se dividir entre as turmas existentes, desfazendo um eventual desequilíbrio entre elas em termos de número de membros (Verswijver, 1992: 74). A divisão em turmas ou em categorias de idade parece se dar muito pela conveniência do momento, pelo contexto histórico e pelo julgamento dos envolvidos sobre qual sistema deve prevalecer em qual momento. Turner (1992: 333) conta que, em certa ocasião, entre os Mětyktire, decidiu-se por adotar “uma série única de grupos homogêneos baseados na idade” como forma de neutralizar as distinções entre os líderes de turmas que estavam se reunindo em uma única aldeia. Essa estratégia é aquela descrita por Demarchi (2014) para o caso referente à Mòjkàràkò, comentado acima.

No caso dos Xikrin do Cateté, Vidal (1979) descreve ainda um outro caso. Ali, os homens eram divididos apenas pelas categorias etárias, cada uma com seu respectivo chefe. Após a “pacificação”, segundo a autora, os funcionários do SPI, ignorando a hierarquia presente entre eles, distribuía os produtos igualmente entre os chefes. Isso acabou por igualá-los em uma certa medida, criando uma rivalidade mais acentuada. “Tornaram-se verdadeiros chefes de turmas”. Cabe ressaltar que no caso dos Xikrin descrito por Vidal, antes dessa “faccionalização”, havia uma hierarquia entre os chefes. Os *mẽnõrõnyre* possuíam dois chefes, que estavam em uma posição inferior ao chefe dos homens com filhos (*měkrare*), que por sua vez estava abaixo do chefe da aldeia como um todo. Vidal descreve uma dinâmica em que há três grupos etários distintos: os *mẽnõrõnyre*, os *měkrare* e os *měbêngét*. No entanto, os *měkrare* podem ser divididos entre *měkranyre* e *měkrãmti*, os com poucos e os com muitos filhos, respectivamente. Os primeiros não gozam de muito poder político e autoridade entre os *měkrare*. Por essa razão, há ocasiões em que se aliam aos *mẽnõrõnyre* e formam uma espécie de metade que se opõe à outra formada pelos *měkrãmti* e os

*měbêngê*t (Vidal, 1977: 139). No grupo ancestral dos Xikrin, os Porekru, houve uma cisão em torno dessas metades (*ibdi*: 25). Vidal também descreve uma situação ocorrida em 1971, quando o pouco contingente de *měkranyre* fez com que eles se aliassem aos *měkrare* para fazer frente aos *měkrāmti*. Ela afirma que “as categorias de idade são unidades que tendem à formação de metades” (*ibidem*). E as cisões sempre se davam em torno dessas metades.

as transformações no centro

As grandes aldeias Měbêngokre também possuíam metades até meados do século XX, encarnadas em duas casas dos homens: a do leste/começo (*ngà kraj*) e a do oeste/fim (*ngà enhôt*). Cada uma dessas casas contava com algumas turmas masculinas, embora muitas vezes uma delas fosse mais proeminente. Apesar de abrigar mais de uma turma, as casas dos homens funcionavam em muitos casos como uma turma de ordem maior, em oposição à casa oposta. Foi em torno disso que se configuraram algumas cisões importantes, como a separação dos Gorotire dos Irã’āmrajre (Verswijver, 1992), a dos Djudjêtykti (que passaram a ser conhecidos como Gorotire) dos Kuběkrākêj (Turner, 1966) e a dos Mětyktire dos Měkrāgnōti (Verswijver, 1992). Assim, os homens de uma aldeia posterior que só possui uma casa dos homens podem se considerar membros da casa do leste ou do oeste, de acordo com a casa ocupada, na configuração anterior, pelo grupo que fundou a sua aldeia. Turner (1966: 30, n. 1) afirma que, se se perguntasse a alguém em Kuběkrākêj ou em Gorotire qual era a casa dos homens ali – pois só possuíam uma –, a resposta seria a do leste ou do oeste, respectivamente. Os Xikrin, diferentemente dos outros Měbêngokre, alegam que não conheceram aldeias com duas casas dos homens, dizendo que essa estrutura existiu apenas nos tempos míticos, antes da derrubada da árvore de milho (Vidal, 1977: 152).

Mesmo com apenas uma casa dos homens, a divisão em grupos masculinos perdurou, mesmo que a partir de então coabitando a mesma casa dos homens. O antagonismo político principal passou a ser então “intracasa”. A casa dos homens única pode contar com duas ou mais turmas, ou se configurar de acordo com as categorias etárias. Apesar de poder existir diversos grupos na casa, parece que um antagonismo binário sempre ganha forma, com turmas menores se aliando a outras maiores. Até mesmo no caso dos Xikrin, onde as turmas se dão por categorias “dadas”, há a tendência à formação de um dualismo político, como vimos acima.

A mudança do regime de duas casas dos homens para aquele de apenas uma foi mais profundamente discutida por Turner, em artigo de 1992. Ali, ele discute os efeitos do contato com os não-indígenas na estrutura política da aldeia, com especial foco para o fim das metades mēbêngôkre no centro. Segundo Turner, os Mēbêngôkre eram uma “sociedade de grandes aldeias com mais de mil pessoas cada uma” (1992: 331). Esse padrão teria sido, segundo Turner, mantido pelos Gorotire até 1936, quando as duas casas dos homens deixaram de coexistir na mesma aldeia. Essa mudança (e fragmentações subsequentes) teria sido principiada pelo contato com os não-indígenas. A proximidade destes teria gerado nos Mēbêngôkre um crescente desejo pelas suas mercadorias, o que por sua vez gerou uma “hiperatividade militar” a fim de obtê-las (Turner, 1992: 330). Turner se apoia nos dados de Verswijver (1985), que calculou um aumento significativo do número de cisões de aldeias e duelos formais (*abên tak*) a partir de fins do século XIX, para mostrar que como a aproximação com os não-indígenas teria gerado uma série de conflitos internos nas grandes aldeias mēbêngôkre, a partir das discordâncias entre os grupos quanto ao modo de agir frente a essa aproximação.

Segundo Turner (*ibidem*), no período pré-pacificação, a figura dos chefes estava associada a papéis cerimoniais e a organização de atividades comunitárias, incluindo as andanças. Turner afirma que as aldeias grandes, do tipo que era comum até 1936, teriam encarnado uma preponderância do todo sobre suas partes, onde as sociedades masculinas seriam obrigadas “a se acomodar à coexistência com o resto da comunidade” (*ibid*: 332). Isso seria manifestado no respeito formal entre os membros das duas metades (casas dos homens) e na figura do chefe de turma, que encarnava uma tensão entre o papel de líder de uma associação masculina (uma *parte*) e uma figura ritualmente importante na comunidade (o *todo*).

Com a intensificação da atividade guerreira, no entanto, especialmente voltada para a aquisição das coisas dos *kubē*, as figuras proeminentes de chefia passaram a ser aquelas dos líderes guerreiros. Isso teria levado cada vez mais a uma fragmentação da sociedade mēbêngôkre, pois a guerra, um empreendimento voltado *para fora*, teria superado em grau de importância a solidariedade comunitária tradicional:

Quando a hostilidade atinge um nível de intensidade no qual a liderança e a coesão das expedições guerreiras, e os bens que obtêm, passam a ter uma importância maior do que o modo de solidariedade social gerado pela ordem tradicional de produção social e valores rituais, essa ordem de preponderância é invertida. (Turner, 1992: 332)

Ou seja, as partes passaram a ter preponderância. Essencial aqui é prestar atenção no papel que a mobilidade mēbêngôkre assume:

A efetividade política das sociedades masculinas e chefes como elementos determinantes da ordem comunitária era (e ainda é) baseada em sua capacidade potencial de agir enquanto unidades políticas e sociais autônomas, por sua vez fundada, em última análise, em sua capacidade de separar-se de uma aldeia e fundar uma aldeia própria, auto-suficiente (ou então juntar-se a uma comunidade já existente). (*ibidem*: 333)

É interessante notar como, nesse artigo de Turner (*ibidem*), a mobilidade exprime tensões entre forças centrífugas e centrípetas, entre coesão e fragmentação da comunidade mēbêngôkre. Nos trechos mais discutidos por mim no primeiro capítulo, os deslocamentos seriam, para Turner, uma contraparte da ordem social da aldeia. Atuando como uma força centrífuga, o movimento seria caracterizado por uma solidariedade do grupo como um todo, em complemento a uma ordem social fragmentária na aldeia, baseada na solidariedade interna das unidades domésticas familiares. Mais pra frente, no mesmo artigo (1992), quando Turner trata das transformações estruturais sofridas pelos Mēbêngôkre, os deslocamentos ganham um caráter desagregador em relação à totalidade. A situação pré-contato era uma em que imperava as “grandes aldeias”, onde a comunidade como um todo estava acima de suas partes (os grupos masculinos), que mantinham entre si um equilíbrio cujo um dos pilares era o sistema de duas metades. Nesse cenário, a preponderância do todo se fazia também presente nos deslocamentos. Mas quando a situação muda de figura, quando a hiperatividade militar enaltece as tensões para um nível que os sistemas de metades não consegue neutralizar, o movimento ganha ares fragmentadores, reforçando a autonomia das partes, que se movimentam separadamente, em relação ao todo.

A mobilidade territorial das comunidades, sociedades masculinas e chefes na condição de líderes de ambas está, por sua vez, ligada à mudança frequente das aldeias, às expedições de caça e coleta e às expedições militares. A mobilidade e as grandes áreas de território aberto que implica constituem uma demonstração constante da viabilidade potencial do grupo que se movimenta, ou de seus constituintes, enquanto comunidades independentes. As expedições militares demonstram o mesmo de modo negativo: um grupo capaz de atacar outros e assim sobreviver demonstra sua viabilidade e autonomia superiores enquanto grupo. Deslocamentos de grupos separados ou expedições guerreiras eram frequentemente usados para expressar a tensão e a oposição entre grupos rivais dentro de

uma comunidade. *Nos dois tipos de movimento a mobilidade pode, portanto, ser vista como uma expressão dinâmica da tensão entre a fusão intragrupo e a oposição intergrupos.* (Turner, 1992: 333-4, grifo meu)

Como “expressão dinâmica” e como “fator essencial da socialidade mēbēngôkre” (*ibid.*: 324), a mobilidade reflete o que acontece no centro da aldeia. Ou seja, quando as coisas na aldeia, especialmente no centro (palco das tensões políticas intergrupos), estão estáveis, o movimento serve para reforçar a solidariedade intracomunitária, mas quando os conflitos crescem, o movimento tem um papel de demonstrar a capacidade do grupo de funcionar como elemento autônomo, reforçando o distanciamento político e social entre os grupos.

Elevados à categoria de *bēnjadjwỳrỳ* (chefes), os líderes guerreiros se utilizariam da dinâmica das turmas para o empreendimento da guerra. As expedições bélicas realizadas separadamente pelos grupos seriam uma forma de cristalizar tensões entre os grupos masculinos e em última instância gerar cisões definitivas. Desse modo, o aquecimento da atividade militar teria gerado uma progressiva diminuição no tamanho das comunidades.

É como se o contato com os não-indígenas marcasse um ponto crítico em que as relações políticas mēbēngôkre passassem a ser voltadas “para fora”, gerando uma fragmentação interna que ia de encontro à solidariedade comunitária característica das grandes aldeias mēbēngôkre. A socialidade mēbēngôkre teria se concentrado até então para o interior, reproduzindo “todos” fechados que só começaram a se abrir a partir da aproximação dos não-indígenas e da progressiva conquista (e consequente dependência) de mercadorias, como armas de fogo, machados de ferro, roupas, etc. Esse argumento já foi bastante criticado por diversos autores (Lea, 2012; Coelho de Souza, 2002; Cohn, 2005; Gordon, 2006; Bolívar, 2014; Demarchi, 2014), por não tratar as “relações exteriores” como parte essencial da dinâmica política mēbēngôkre, mas apenas como uma “perturbação” externa em uma configuração tradicional.

O resultado estrutural direto é o colapso do sistema de metades, na medida em que o papel do líder militar eclipsa a importância da chefia tradicional, a solidariedade das expedições guerreiras torna-se uma base mais importante da solidariedade coletiva do que os valores e estrutura tradicionais, e as relações entre as sociedades masculinas assumem o caráter de alianças entre organizações militares mutuamente independentes em vez de partes complementares de uma sociedade civil global. (Turner, 1992: 333)

Segundo Turner, o fim da instituição das duas metades seria uma consequência direta da fragmentação gerada pela escalada de importância das atividades guerreiras. Tudo isso se dando em um período em que o contato com os não-indígenas ainda se dava em vias não-pacíficas. Após a "pacificação", a liderança baseada na guerra foi sucedida por aquela baseada na capacidade de adquirir as mercadorias por outros meios. A "habilidade diplomática" dos líderes teria tomado o lugar, como qualidade de chefia, da capacidade de mobilizar e organizar um grupo em uma expedição de ataque. Seja na guerra ou seja na troca pacífica, as relações teriam se voltado para fora da aldeia. Consequentemente, a representação dos grupos para o exterior teria se tornado mais importante do que a representação de uma casa dos homens em relação à outra, tornando esse sistema "redundante" e culminando no seu fim (*ibidem*: 335).

Turner foi o autor que mais dedicou páginas aos Mëbêngôkre e nesse artigo (1992), entre outros, nos forneceu diversas descrições e interpretações valiosas. Mas o seu ponto de partida, de que a condição "base" da comunidade mëbêngôkre era um todo fechado só poderia gerar uma ideia de "ruptura brusca" da ordem social frente às transformações das aldeias com o contato, especialmente no que se refere ao seu tamanho.

Uma visão diferente de transformações de certa forma parecidas é fornecida por Ewart (2013). Em seu etnografia realizada junto aos Panará, povo também jê, a autora nos mostra como o princípio dualista que organiza o pensamento panará, baseado em grande parte na oposição ente Panará e *hipe* (o cognato de *kubê*), pode se manifestar de maneiras distintas. Os Panará, além de dividirem o círculo de casas em quatro clãs matrilineares, também contam com duas metades que se organizam no centro da aldeia. Essas metades, às quais o pertencimento parece questão de escolha pessoal, são importantes na organização de trabalhos coletivos e na corrida de toras. Seu funcionamento lembra as turmas mëbêngôkre. Antanho, essas metades estavam dispostas em duas casas dos homens. Após o contato, no entanto, os Panará se viram reduzidos a apenas 79 sobreviventes e foram transferidos para o Parque do Xingu (Ewart, 2013: 20). A instituição das duas casas dos homens teve então que ser adaptada, e as metades passaram a se reunir em apenas uma casa dos homens.

O universo relacional dos Panará sofreu uma drástica transformação, tendo o contato com os não-indígenas passado de violento e esporádico para constante e de certa forma pacífico. Com a "pacificação", os Panará passaram a receber a conviver

com os *hipe* (*brancos*) dentro de sua aldeia, sendo a casa dos homens um espaço de reunião e negociação com esses novos participantes da vida aldeã, algo que acontece também entre os Mëbêngôkre. De certa forma, os Panará agora teriam os *hipe* para ocupar uma posição de oposição antes operada pelo sistema de metades. Desse modo, as duas metades perderiam parte de sua função, o que remete à “redundância de Turner (cf. supra). À título de comparação, Ewart cita o trabalho de Townsley com os Yaminahua (1987), em que ele descreve como o contato pacífico com brasileiros e peruanos levou ao colapso do sistema de metades daquele povo. Segundo ele, a alteridade externa (“*outside otherness*” (Ewart, 2013: 65)) proporcionada pelos *brancos* era uma forma mais poderosa de relações eu-outro do que as metades patrilineares de outrora. Algo semelhante teria acontecido com os Panará e suas metades.

Mas, para que os *hipe* pudessem de fato ocupar um polo de uma tensão que uma vez foi operada pelas metades panará, “seria necessário que a alteridade de que os *hipe* são uma encarnação estivesse já potencialmente situada no centro da aldeia”, como comenta Coelho de Souza (2002) em relação ao trabalho de Ewart. A autora britânica argumenta que, opondo-se ao círculo das casas, a “casa dos homens” funcionaria como um “coração de alteridade” (Ewart, 2013: 62). Ela sugere tomar a oposição entre o círculo residencial e a casa dos homens como “instanciando diferentes modos de temporalidade”, sendo o primeiro um *locus* de continuidade e o último de processos de transformação.

A aspecto de continuidade do círculo residencial se manifestaria no caráter rígido e imutável dos quatro clãs matrilineares panará, que sempre e em qualquer aldeia estarão espacialmente dispostos da mesma maneira – o que remete à posição das Casas mëbêngôkre descritas por Lea (1986). Além disso, uma pessoa nasce e morre “no mesmo lugar”, pois é enterrada em sua casa natal. Os termos que compõem os nomes de dois dos quatro clãs são *kwakjati* e *kwasôti*, a base e a folha da palmeira de buriti, respectivamente. Estão também associados ao nascer e pôr-do-sol, indicando também leste e oeste. No entanto, em lugar de estarem localizados em polos opostos na aldeia, encontram-se um ao lado do outro. Essa contiguidade demonstraria, segundo Ewart, o fechamento temporal do círculo de casas e o caráter não-transformativo da relações neste plano. Somando isso ao fato de as mulheres habitarem o espaço clânico durante toda a vida, bem como à matrilinearidade desses

clãs, Ewart sugere que “continuidade, mulheres e o círculo residencial de casas estão fortemente associados” (2013: 151).

A transformação, em contraste, seria um assunto masculino, e um processo localizado espacialmente no centro da aldeia, que envolveria a introdução ali de uma alteridade (*otherness*). No passado, quando ainda eram um componente da vida cotidiana dos Panará, as corridas de tora forneciam um contexto privilegiado de operação da dualidade Kjatantêra/Sôtantêra (as duas metades). Como nas ocasiões em que hoje o sistema ainda se faz presente, tratava-se também de trazer para dentro da aldeia algo que se obteve fora dela: caça, produtos da roça e toras cortadas do tronco da palmeira buriti. Em última instância, o centro e os homens, que o dominam, representam uma espécie de *hipe* para a periferia e as mulheres.

O centro, *locus* de transformação, seria então conectado ao exterior. Para defender esse argumento Ewart invoca os trabalhos de Diestchy (1976) e Lévi-Straus (2008[1956]). O primeiro compara a configuração das aldeias karajá, povo macro-jê, às estruturas concêntricas dos Jê do norte. A aldeia karajá é composta de uma linha de casas, com a casa dos homens situada atrás dessa linha. Essa disposição karajá e o círculo jê seriam “variações do mesmo tema” (Diestchy, 1976 *apud* Ewart, 2013), a saber, o dualismo concêntrico descrito por Lévi-Strauss (2008) no célebre artigo que colocou o dualismo jê em pauta (e em questão) na Antropologia mundial. Lévi-Strauss demonstrou que, projetando o círculo de casas em uma reta, “o centro será externo a essa reta, na forma de um ponto” (2008: 219), o que remete à estrutura da aldeia karajá. O centro seria então um ponto de conexão da aldeia com o exterior, que no caso do círculo jê foi englobado espacialmente pelas casas.

Esse argumento se distingue do de Turner essencialmente por inserir no interior da aldeia o meio pelo qual ela teria relações com o exterior, e não somente por via dos cantos e adornos capturados de fora. O contato não representaria assim uma ruptura no círculo, pois ela já conteria um ponto de comunicação com o exterior. Ewart explora esse ponto de comunicação como uma forma de possibilitar a entrada do *hipe* na aldeia. Agora quero me focar no caminho inverso: a possibilidade de o centro deixar o interior do círculo.

A quantidade de aldeias aumentou muito nos últimos anos. Embora os Mêbêngôkre tenham experimentado um aumento populacional considerável, o número de novas comunidades vai muito além disso e essas novas aldeias contribuem

para uma queda na média de população das aldeias mēbēngôkre. Demarchi comenta que

é difícil precisar a quantidade de aldeias existentes atualmente devido à contínua dinâmica faccionária mēbēngôkre que leva a também contínuas cisões entre aldeias. Lea (2012: 66) tem razão quando afirma que os mapas da Funai não conseguem acompanhar essa dinâmica, sendo sempre ultrapassados. (Demarchi, 2014: 53).

Levando em conta o último censo da SESAI, de 2013 (o ano em que comecei a ter contato com os Mēbēngôkre de A'ukre), de lá para cá foram criadas, apenas no Riozinho, onde mais transito, 5 novas aldeias, algo em torno de uma aldeia por ano. Essas novas aldeias comumente não contam com mais de 80 pessoas.

A fragmentação seria explicada por Turner (1992) como uma consequência do crescente contato com os *kubě*, que gerou em cada grupo uma atenção voltada “para fora” e portanto uma preponderância das partes em relação ao todo. A mobilidade, uma “expressão dinâmica” dessa tensão, seria então responsável por afirmar a autonomia das partes. Mas o que podemos pensar diante desse novo cenário, em que a mobilidade se reduziu e novas cisões passaram a ocorrer depois de um período de relativa estabilidade nas primeiras décadas após a “pacificação”? O meu palpite é que essa dispersão em aldeias menores guarda relação com uma dinâmica de dispersão já presente em outros tempos.

dispersão e concentração

As aldeias mēbēngôkre passaram de uma configuração com duas casas dos homens para uma de casa única. Hoje há diversas aldeias que “não possuem” casa dos homens. Na verdade, elas possuem, localizada no centro da aldeia, mas ela é de certa forma inoperante. Em Rikaro, por exemplo, a casa dos homens foi destruída por ocasião de um temporal, mas não foi uma preocupação reconstruí-la, de modo que outra foi erguida apenas meses depois. Em Tepdjāti, ela só era usada como um espaço onde durante certas noites os chamados “crentes” da aldeia se reuniam para cantar os “hinos” em língua mēbēngôkre. Nas aldeias maiores, a casa dos homens, afora seu caráter de palco de danças e interação masculina cotidiana, funciona como um espaço para reuniões importantes, especialmente para aquelas que envolvem a aldeia como um todo ou que contam com a presença de *kubě*. Nas aldeias menores, recém-criadas, no entanto, o espaço para reuniões é geralmente a frente da casa do único *bēnjadjwỳrỳ*.

Um único *bēnjadjwỳrỳ* implica em um único grupo masculino. Isso seria uma consequência da baixa população dessas aldeias, criadas em grande número nos últimos anos. Os homens não teriam outro grupo para se opor na aldeia, de modo que a casa dos homens perde parte de seu sentido. Afora o contexto cerimonial, em que essas aldeias dependem de outras para poderem realizar as cerimônias de nomeação, acredito que essa dependência se dê também politicamente. Nessa esfera, aldeias menores funcionariam como um espécie de turma de uma aldeia maior, geralmente daquela da qual saíram.

Certa vez, chegando em Kôkrajmôrô, perguntei por um amigo e me responderam que ele agora era “trabalhador do Tàkàkpê” (*Tàkàkpê nhõ àpêj*), ou seja, ele havia mudado para a pequena aldeia do *bēnjadjwỳrỳ* Tàkàkpê. A resposta, creio eu, é reveladora do caráter de “turma” de uma aldeia de um só *bēnjadjwỳrỳ*. Mudar para a pequena aldeia de Rikaro significa ser trabalhador de seu único *bēnjadjwỳrỳ*. A saída de um *bēnjadjwỳrỳ* de uma aldeia grande para a construção de uma aldeia própria constitui a saída de uma “turma”, que apesar de geograficamente afastada (às vezes nem tanto), continua fazendo parte da dinâmica política da primeira aldeia, principalmente enquanto a nova não possuir uma quantidade satisfatória de homens para constituir dois grupos. É como se “parte” do centro deixasse a aldeia e se estabelecesse em outro lugar.

Lembremos da mobilidade de outros tempos, em que as andanças eram organizadas em torno das turmas masculinas. Uma “parte” do centro deixava a aldeia, para retornar às vezes meses depois. Krwỳt me dizia que as pessoas viviam espalhadas no mato e se reuniam de novo para fazer festa. As aldeias menores de hoje também se reúnem em aldeias maiores para as cerimônias de nomeação. Parece-me que há um certa continuidade aqui que merece ser mais explorada.

Para isso é necessário de certa maneira desfazer um pouco da imagem de que os Mēbēngôkre eram uma “sociedade de grandes aldeias” (Turner: 1992, 331), ou pela menos se desfazer do caráter “estático” que essas aldeias parecem assumir quando sua solidariedade intracomunitária é tida como oposta a um suposto caráter fragmentário das aldeias atuais. Bom, os dados históricos levantados por Verswijver (1985, 1992) e Turner (1966, 1992) mostram que em outros tempos os Mēbēngôkre praticavam uma forma de socialidade que permitia a estabilização de grandes aldeias em que a população batia na casa dos milhares, como era o caso de Pykatôti. Isso é inegável. Assim como também não se pode negar que o contato desencadeou tensões

que acabaram por gerar cisões de aldeias e a dispersão de diferentes grupos mēbêngôkre, provocando uma nova configuração em que o número de comunidades aumentou vertiginosamente e a média populacional de cada aldeia diminuiu de forma inversamente proporcional. Mas acredito que, mesmo nas grandes aldeias, os grupos já tinham como característica um caráter dispersivo, que se atualizava nas andanças em separado, e que hoje é manifestado em parte na criação de novas aldeias.

A literatura sobre os Mēbêngôkre diz que, em fins do século XIX, todos eles, com exceção dos Xikrin e dos Irã'ãmrajre, habitavam uma aldeia localizada em um lugar chamado Pykatôti. Essa grande aldeia, que hoje possui um certo *status* “mítico”, é frequentemente comparada pelos próprios Mēbêngôkre com as grandes cidades não-indígenas. Kupatô, que nasceu lá, disse-me que ela parecia Belém. Posey (1979) fez uma expedição até o lugar em que ficava Pykatôti e realizou estimativas quanto ao seu diâmetro e à sua população. Ali só restavam uma área com a capim baixo, algumas trilhas e as pedras dos fornos. Medindo com passos, ele disse que o maior diâmetro – a aldeia possuía três círculos concêntricos de casas – media 1.050 metros. A população foi estimada por ele, baseando-se nos tamanhos das casas e na média de pessoas por habitação, entre 4.000 e 5.000. Ele faz a ressalva de que esses “dados são preliminares e como tal devem ser analisados com reserva” (*ibidem*: 57), mas conclui que Pykatôti era uma das maiores aldeias encontradas na Bacia Amazônica. Ele mesmo admite, no entanto, em uma nota de rodapé, que “os Kayapó gastavam muito tempo em viagens penosas, mas, apesar disso, sempre havia pessoas na aldeia. A aldeia completa se reunia por ocasião das cerimônias. A necessidade de abrigar a todos simultaneamente era esporádica” (*ibidem*: 56).

O ponto para o qual quero chamar atenção aqui é para a dispersão dos grupos mēbêngôkre manifestada na afirmação de Posey de que a necessidade de abrigar toda a população ao mesmo tempo era esporádica, de que as pessoas só se reuniam por completo por ocasião de algumas cerimônias. Havia uma dinâmica em que os diversos grupos que compunham a aldeia, as turmas masculinas, estavam dispersos em suas andanças, habitando aldeias menores, empreendendo alguma expedição guerreira, indo atrás de algum recurso de alguma área específica, ou simplesmente “vendo o mato e comendo carne”. Quando da realização de grandes cerimônias, tornavam a se reunir em Pykatôti ou em outra grande aldeia, em lugares como Pykakwatyjre e Mâtjakukêjne, como me disse Krwýt.

Verswijver (1992) teve como uma das bases do seu método de reconstrução da história dos Mēkrāgnōti perguntar às pessoas sobre a sequência de aldeias que elas habitaram após grandes cisões. Chegou a conclusão de que, após a separação dos Mēkrāgnōti dos Gorotire, a primeira foi Arerekre (ou a aldeia construída no lugar nomeado Arerekre). Ele comenta que o maior problema desse método era conseguir saber qual aldeia foi habitada durante quanto tempo (*ibid*: 18), pois as repostas eram contraditórias. O autor percebeu então que isso se dava por causa da dispersão dos Mēkrāgnōti em suas andanças. “While inhabiting the main village, the Mēkrāgnōti often moved to temporary villages, eventually returning to their main village” (*ibidem*). As informações eram contraditórias porque cada grupo que compunha os Mēkrāgnōti ia para lados diferentes, habitando “aldeias temporárias” diferentes. Eles tornavam a se reunir para celebrar grandes cerimônias ou para fazer guerra a outros grupos mēbēngōkre ou a outros povos indígenas.

Há vários relatos que mostram essa dispersão. Aqui me limitarei a trechos de apenas dois. Em um relato de Krwýt sobre o lugar-nomeado Mēnirenhōngô (“água das mulheres”), onde as mulheres bateram timbó por que a maior parte dos seus maridos havia ido a Noborina conseguir produtos, podemos perceber a “dispersão” dos Mēbēngōkre:

Em Kēnpore só as mulheres bateram timbó. Eu era goromānōrō³⁰. As mulheres bateram timbó e conseguiram muito peixe. Havia poucos homens. O seu ngēt Mōjpa disse: “Subam, esfriem seus peitos³¹ e peguem os peixes, já mataram muitos”. Depois o velho Kapôte chegou e disse: “Vão rápido, peguem os peixes para os seus filhos comerem. Não demorou e de barco chegaram Pāt’i e Tepnomati. O nosso ngēt Nokà’ôrô disse: “Subam logo pra escutar a palavra dos seus maridos”. As mulheres subiram [saíram do rio]. Os que tinham chegado da cachoeira falaram: “Os seus maridos já trouxeram coisas para a cachoeira, eles vão trazer pra vocês”. As mulheres responderam: “Nós entendemos. Vocês vão lá dizer pra eles que venham nos encontrar aqui e depois nós vamos encontrar as outras pessoas”. Eles foram.

Em Krwýtnhōngô as pessoas estavam dançando o Kwýrý Kangô. Krāny, havia muito Kubēkrākēj. Eles estavam dançando kwýrý kangô na beira do igarapé Krwýtnhōngô, e outras pessoas estavam batendo timbó em Kēnpore. As mulheres que

³⁰ Última categoria antes de se tornar mēnōrōnyre.

³¹ Os Mēbēngōkre de A’ukre utilizam a expressão “esfriar o peito” (*anhō kōtkà jakry*) quando falam para alguém parar de bater timbó e sair da água. Dizem que o veneno do cipó esquenta o corpo. Nos peixes, no entanto, ele “esfria” os olhos, deixando-os sem movimento.

estavam batendo timbó também começaram a cantar. Limpavam o pé do morro para poderem dançar³². Os outros [os homens que tinham ido dar o recado aos maridos] foram para a cachoeira. Nós ficamos esperando em Kěnpore. Depois os maridos chegaram e dormiram com a gente. No outro dia, algumas pessoas foram para o Krwỳtnhôngô e outros ficaram onde nós estávamos. Nós ficamos sentados em Kěnpore e ao entardecer começaram a cantar. Kôkôrekre, Ngrejkrwýt, Nhàkumti, Bekwỳj'inhôró, Pitudjà estavam cantando músicas de Měnire Bijôk. Os homens quiseram imitá-las e decidiram fazer festa do Kukryte [festa da anta].

Nesse relato, é possível notar que os Kuběkrākêj estavam dispersos em pelo menos três grupos. Um estava dançando um *kwỳrỳ kangô* (umas cerimônia de nomeação) em uma aldeia que fizeram na beira do igarapé Krwỳtnhôngô. O outro estava em Kěnpore, sendo que a maior parte dos homens desse último havia ido a Noborina buscar mercadorias. Por ser uma expedição masculina, as mulheres haviam ficado em Kěnpore, junto com alguns poucos homens. Provavelmente era ali que essa turma (os homens que foram a Noborina) estava antes de partirem em busca dos bens manufaturados.

Em outro relato a dispersão das turmas masculinas é mais clara. Faz parte de uma narrativa sobre uma ocasião em que a aldeia dos Kuběkrākêj, já pacificados e instalados acima da cachoeira da Fumaça, pegou fogo, enquanto a maioria das pessoas estava dispersa tirando caucho para o SPI.

Aí o velho Kapôte veio gritando “Mataram a gente”, veio chorando e gritando “Mataram a gente, mataram a gente em casa”. E falaram “Fale rápido sobre nossos inimigos”. “Foram nossos inimigos?”, “Não, sua avó Krājtyry, sua avó Ngôjkretire, sua avó Krājabure estavam assando batatas, e os filhos delas mexendo com o fogo acabaram incendiando a casa e os nêkrêj. Todas as casas queimaram. Todas as casas queimaram mesmo. Aí o Kapôte falou “Eu vou ficar aqui e você vai falar pro seu pessoal o que eu disse pra vocês”. Aí o Kaktire foi e falou pras pessoas que estavam sentadas em Tepakàjtykbikjêrê, falou pras pessoas sentadas em Ku'àtnhòbàri. Depois falou pras pessoas sentadas em Kěnti, depois em Jàtjabjêti, depois Teware, depois Oparikaprãra, Tetyktire, Kukrājtiyet, Kedjêrêkrã. E as pessoas foram vindo para se reunirem. Primeiro o pessoal de Tepakàjtykrãne chegou na

³² Foi nesse momento que cantaram e nomearam o morro de Djorodjo.

gente. E o velho Kapôte contou pra eles. Depois chegou o pessoal dos outros lugares. Limparam a área dos arbustos e todo mundo sentou. Então suas avós assaram peixe pra gente.

Aqui temos que as pessoas estavam distribuídas em diversos lugares e se reuniram de novo por ocasião de uma tragédia que destruiu as casas e os *nêkrêj*. O que quero salientar é que essa lógica de dispersão e concentração imperava.

Quando me falava dos lugares nomeados, K^{rwýt} se referia a alguns deles como deles como o *ʔr̥y̥djà* de algum *běnjadjw̥r̥y̥*. *ʔr̥y̥djà* é literalmente “lugar de assentar”, mas com o verbo assentar em sua forma singular. Isso porque o “lugar de assentar” era de apenas um *běnjadjw̥r̥y̥* e seus seguidores, uma aldeia menor que ocupavam de tempos em tempos. As aldeias “principais” são os “lugares de assentar” desses grupos reunidos, de modo que “assentar” nesse caso vem em sua forma plural: *kr̥ĩ*. As grandes aldeias eram chamadas *kr̥ĩ mej* (aldeia bonita). As pessoas se reuniam nas aldeias bonitas para celebrar grandes cerimônias envolvendo todos os grupos.

Imaginar que a criação de novas aldeias guarde relação com essa dispersão de outrora em aldeias menores impõe um problema inicial: o fato de que as aldeias menores agora não são “temporárias”, isto é, que as pessoas não retornam para a aldeia maior (para “morar”). Outro problema é que a configuração dos grupos que saem das aldeias maiores para fundar outra gira em grande parte em torno de relações familiares, e não em relação às turmas do passado. Turner diz que as unidades domésticas adquiriram mais importância por “terem se tornado depositárias da propriedade de bens brasileiros, com os novos valores sociais a eles relacionados” (1992: 337). A maior importância das famílias e suas possíveis origens é algo que não me cabe discutir aqui sem maiores dados etnográficos.

Em relação ao primeiro problema, o fato de que as aldeias menores agora não são “temporárias” e dispersão é mais perene, há que se pensar o que motivava a volta para a aldeia principal. As respostas mais comuns eram “para fazer festa” e “para se reunir de novo”. A primeira resposta “para fazer festa”, indica uma necessidade de um grande número de pessoas para a realização de uma grande cerimônia da forma correta, especialmente o encerramento (*amĩjaprã*), já que outras partes de algumas cerimônias eram realizadas “no mato”. Os mais velhos de A’ukre costumam exaltar as festas de outros tempos, destacando a grande quantidade de pessoas dançando juntas. Embora elas pudessem ser celebradas em aldeias menores, elas são tanto mais bonitas

quanto mais gente estiver apta a dançar e cantar. Lea (1986) relaciona isso ao fato de que um número maior de pessoas significa maior chance de haver um representante de cada Casa, e assim garantir a presença de detentores dos diferentes papéis cerimoniais e dos diferentes *nékréj*. No que se refere à vida cerimonial hoje, as aldeias pequenas dependem de outras aldeias maiores para realizarem uma festa considerada bonita (*mej*), convidando em peso os parentes das aldeias próximas. Elas também visitam as aldeias maiores quando estas celebram suas cerimônias de nomeação. Em ocasiões do tipo, as pessoas não vão como “pessoas de tal ou tal aldeia”, mas como parentes das pessoas envolvidas na festa. Nessas situações, elas se dividem, indo dormir na casa de seus respectivos parentes mais próximos.

A outra resposta, “para se reunir de novo”, é um tanto tautológica, mas essa tautologia advém do fato de que a própria pergunta “por que voltavam para a aldeia principal?” já pressupõe o retorno como um movimento secundário que precisa ser dotado de uma razão que o explique, assim como a pergunta “porque as pessoas andavam?”. Se os momentos “mato” e “aldeia”, e ainda “aldeia menor” e “aldeia maior” são inerentes ao próprio *kukradjà* mēbêngôkre, eles se tornam auto-evidentes.

Agora se considerarmos a também inerente divisão política dos Mēbêngôkre, o “faccionalismo”, o retorno às aldeias principais tinha também motivações de ordem de representação de um grupo em relação a outro. Se a divisão política é inerente, como mostra a persistência dos grupamentos masculinos nas suas mais variadas formas, era necessário que eles em algum momento se reunissem para que o jogo político divisional pudesse se desenrolar. A outra alternativa era um descolamento permanente do grupo. Foi isso que aconteceu durante boa parte do século XX, quando a aproximação dos *kubē* gerou o acirramento dos conflitos intergrupos. Ocorreram assim diversas cisões e a consolidação dos chamados “subgrupos”: Gorotire, Kubēkrākēj, Kôkrajmôrô, Mēkrāgnôti, Mētyktire e Kararaô. Mas essas cisões tiveram como consequência a criação de divisões no interior desses próprios grupos. Quando esses grupos se destacavam de uma aldeia principal e constituíam grupos de fato autônomos – e muitas vezes hostis –, os grupos eram rearranjados de modo a dar continuidade a essa lógica divisional.

Turner nos lembra como o “papel das associações masculinas e da mobilidade territorial estão interligados” (1992: 333). A capacidade de um grupo de sair da aldeia principal e viver autonomamente, mesmo que por um tempo, no mato ou em uma aldeia própria autossuficiente, seria a base da sua autonomia enquanto grupo e

portanto da sua efetividade política (*ibidem*). Mas a capacidade de um grupo de se autossustentar só pode se tornar efetividade política em relação a outros grupos.

Hoje, a afirmação da capacidade de um grupo de viver autonomamente e garantir sua efetividade política – ou a afirmação da capacidade de uma liderança de conseguir manter um grupo autônomo – passa por construir uma nova aldeia, uma vez que a mobilidade foi reduzida pela presença dos *kubê* nas aldeias. Ninguém quer ficar muito tempo distante da aldeia, onde há uma escola, um posto de saúde, circulação de mercadorias, etc. Desse modo, um chefe que quer afirmar a sua autonomia tem que ser capaz de construir uma aldeia nova e conseguir junto aos *kubê* que sua nova comunidade tenha todas essas “benfeitorias”.

No que concerne às relações políticas do grupo que deixa uma aldeia maior, elas não são mais desenvolvidas no centro, pois a nova aldeia, com poucos homens, não é capaz de configurar grupos que possam manter uma divisão na casa dos homens. Mas hoje o universo de relações imediatas foi bastante ampliado. A relativa facilidade de transporte e comunicação, as frequentes reuniões nas cidades e as festas em outras aldeias fazem com que o palco de relações políticas entre grupos e seus chefes não fique mais restrito ao centro da aldeia. O centro, como ponto de ligação com exterior, excede os limites do círculo de casas.

Se a mobilidade constituía uma forma de mostrar a autonomia frente a outros, essa autonomia agora passa por uma capacidade de negociação para obter o necessário para o que é considerado uma aldeia boa: escola, posto de saúde, apoio financeiro para festas, etc. Se a concentração em uma aldeia maior servia como uma maneira de os grupos poderem exercer a divisão política inerente à socialidade *mêbêngôkre*, esse exercício não depende mais unicamente das reuniões em grandes aldeias, já que o espaço de relações intergrupais foi extrapolado para além dos limites do círculo, pois boa parte desses grupos agora constituem de fato novas comunidades relativamente autônomas.

A “pacificação” gerou as “aldeias nomeadas”, palco de uma relativa sedentarização dos *Mêbêngôkre* em decorrência da presença dos *kubê* e das coisas que ela trazia. Isso de certa forma fez com que os grupos se estabilizassem em torno dessas aldeias. Desse modo, as cisões definitivas ocorridas entre a “pacificação” e o início do século XXI foram poucas se compararmos com as que se deram na última década. Dados da Funasa de 2006 (Povo Indígenas do Brasil 2001/2005) falam em 6 aldeias na T.I. Kayapó (*Kubêkrâkêj*, *A’ukre*, *Môjkàràkô*, *Kikretũm*, *Gorotire* e

Kôkrajmôrô), o dobro das aldeias consolidadas na década de 1950, o período da “pacificação” da maior parte dos grupos. Hoje não há um dado preciso sobre a quantidade de aldeias, pois novas surgem em grande velocidade. Novamente me restringindo à T.I. Kayapó, consigo listar pelo menos 27³³.

A aproximação dos não-indígenas gerou conflitos que acarretaram em cisões e o fim da instituição das duas metades. A “pacificação” estabilizou em certa medida os grupos que passaram a ficar mais tempo nas aldeias pela facilidade com que ali poderiam estabelecer relações com os *kubẽ* e fazer circular as mercadorias. Depois de um tempo, no entanto, houve a percepção de que esse processo pudesse ser empreendido em outros lugares, isto é, em outras aldeias. Antigamente, os grupos se deslocavam por uma rede de lugares nomeados, plantando roças, vivendo tempos em aldeias menores, e se reunindo para exercerem sua vida cerimonial e política. Agora parecem querer expandir a rede de “aldeias nomeadas”, revivendo uma certa dispersão de outrora, mas ancorada agora em lugares que permitem a possibilidade da presença dos *kubẽ*. Dessa maneira, diferentes grupos podem afirmar sua autonomia vivendo de forma fixa fora de uma aldeia principal. Mesmo assim, para o pleno gozo da vida cerimonial e política depende da relação com as outras aldeias, que podem se dar em visitas para festas tradicionais ou não, ou nas cidades, cada vez mais ocupadas pelos Mëbêngôkre.

³³ Kubêkrâkêj, Kédjêrêkrâ, Píkêjtykre, A`ukre, Môjkàràkô, Ngôjamrôtire, Pi`yredjâm, Ngômejti, Pykatûm, Pykakÿti, Kikretûm, Apêjti, Kôkrajmôrô, Rikaro, Pykarârâkre, Kruwanhôngô, Kawatire, Tepdjâti, Krêmajti, Turedjâm, Krâjkrô, Kôkôku`êdjâ, Krîny, Gorotire, Motukrô, Pykatô, Môdjâm.

considerações finais

Enquanto viajávamos de voadeira, Krwýt me apontava os caminhos por onde passavam quando utilizavam remos para a locomoção. Ele apontava para as beiradas do rio, inclinava os braços ao lado do corpo e os puxava, fazendo um movimento que remetia àqueles feitos pelos remadores. “Antigamente, os Mëbêngôkre tinham os braços fortes”, dizia ele. Em outros tempos, moviam-se principalmente pelas beiradas, onde os galhos que pendem sobre o rio poderiam servir de apoio para dar mais impulso à embarcação. Os pequenos braços do rio, muito rasos para os motores hoje, constituíam atalhos para as canoas. Os caminhos hoje traçados pelo rio se baseiam nos “canais” de maior profundidade e menos risco aos motores. No Riozinho, durante os meses mais secos, as pedras emergem, muitos pontos secam e em outros a água não ultrapassa a altura dos calcanhares. Krwýt faz um movimento com a mão, simulando a empunhadura do piloto no manche, e diz que “hoje é muito ruim”.

A “pacificação” não mudou apenas a forma como os Mëbêngôkre se deslocavam pelo rio, agora com motores em vez remando. A própria navegação, mesmo com remos, representou uma inovação. Como os mais velhos gostam de exaltar, eles antes só andavam pelo mato. Os Mëbêngôkre de A’ukre contrastam com frequência o *kukràdjà* dos antigos com o *kukràdjà* dos dias atuais. Apesar de afirmarem com frequência que ainda têm o *kukràdjà* “forte” (*tỳj*), os mais velhos costumam criticar o modo como os mais jovens fazem as coisas hoje em dia. Boa parte dessa crítica se concentra no fato de que não conhecem o mato, por que não andam mais como antigamente.

Isso não significa que o movimento acabou. Os Mëbêngôkre continuam passando parte considerável do ano no mato, especialmente no período de coleta de castanhas. Kupatô gostava de dizer que antigamente a casa ficava vazia. Mas se agora chegarmos em A’ukre em janeiro, boa parte das casas estarão vazias. Como disse no capítulo 1, a ida aos castanhais representa hoje a principal forma que os Mëbêngôkre de A’ukre têm para “ver o mato”, se considerarmos a sua duração mais prolongada, que a diferencia das idas diárias ao mato. É também para os castanhais que as pessoas em geral vão para o mato, em contraste com as expedições cerimoniais, *mëõtômõrõ*, quando apenas os homens o fazem. Como disse no capítulo 1, o topo das castanheiras eram o principal foco de atenção dos meus companheiros de viagem pelo rio. O avistamento de uma castanheira era motivo de animação e planejamento para uma

próxima coleta. É ainda o movimento para os castanhais que geram novos lugares, como novas nomeações de antigos castanhais (indicadas no capítulo 2) sugerem.

A ida às cidades, uma constante também nos dias de hoje, constituem também uma forma importante de movimento. No capítulo 1, eu disse que “ver o mato” poderia ser encarado como o engajamento com uma alteridade necessária para os Mëbêngôkre, como o estabelecimento de relações com outras agências que habitam além dos limites da aldeia. Podemos também pensar que a ida às cidades está de certa forma em continuidade com isso, com os Mëbêngôkre de A’ukre estabelecendo relações com um Outro superlativo, os não-indígenas que passaram a ocupar de forma privilegiada a categoria dos *kubê*, com os mais próximos inclusive ganhando a alcunha de *kubê kumrêj* (“outro de verdade”). Nas cidades, é imperativo, assim como no mato, saber lidar com os “sinais” dos *kubê* e agir de forma que as relações estabelecidas sejam as mais proveitosas para a comunidade. Seja no mercado, nas negociações, nas secretarias de educação, no DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena), conversas com prefeitos e vereadores e até mesmo nas grandes negociações e lutas que se dão em instâncias maiores, como nos protestos em Brasília.

No capítulo 1, tentei empreender uma crítica sobre o modo como o movimento mëbêngôkre foi encarado na literatura. Ele estava comumente vinculado a uma razão necessária e anterior, que tornava as idas ao mato um fato secundário necessitado de uma explicação causal. Apesar de algumas formas de movimento possuírem uma motivação mais explícita, como a guerra e as expedições cerimoniais, por exemplo, a protuberância dos deslocamentos na vida dos Mëbêngôkre, aliada à resposta de Krwýt sobre “ver o mato”, parece-me impor que encaremos as andanças como uma forma plena de se estar no mundo, tomando o movimento como imanente à socialidade mëbêngôkre. Turner (1992) de certa forma faz isso, quando coloca a mobilidade mëbêngôkre como parte essencial da socialidade mëbêngôkre. O problema é que ele continua preso à ideia da aldeia como totalidade e como coincidindo com a “sociedade”. Assim, os deslocamentos no mato *funcionariam* como uma forma de manter uma ordem do plano de vida aldeão. Antes de se engajarem com relações com um Outro que estava além da aldeia, os Mëbêngôkre, na visão de Turner, engajar-se-iam em relações com eles mesmos, ainda que de um modo diferente, embora essa diferença fosse essencial para que se mantivesse um determinado equilíbrio do grupo como um todo. Assim, o movimento teria mais a ver com questões internas do que

com um engajamento com agências exteriores. Mais do que além da aldeia, as relações se dariam para manter a aldeia, que por sua vez seria desfeita com a aproximação dos não-indígenas e a conseqüente atenção “para fora”.

No primeiro capítulo tentei mostrar como essa atenção “para fora” era constituinte do movimento, onde “ver o mato” – e tudo que há ali – era uma das principais motivações dos Mëbêngôkre para saírem da aldeia. *Ver* não é apenas enxergar, mas interagir. Essas interações geravam uma constante “feitura de lugares”, cuja marca era a nomeação. O nome, ao emergir junto com o lugar, quebrava a distinção entre símbolo e simbolizado e configuravam o que Wagner (1986) chamou de símbolos autorrepresentativos. Mas justamente por serem “nomes próprios”, eram constantemente metaforizados, sofrendo adições e transformações de significado. Essa abstração do símbolo em relação ao simbolizado, a quebra do seu caráter autorrepresentativo, permite que os nomes funcionem como pontos de referência. Vimos depois como esses nomes são usados nas narrativas e localizam os acontecimentos. Desse modo, a história dos Mëbêngôkre é em grande parte contada por meio dos seus deslocamentos.

Neste capítulo 3, tentei especular sobre como as novas configurações aldeãs guardam relação com a atenuação da mobilidade, conseqüência da “pacificação”. As aldeias se tornaram espaços onde o estabelecimento de relações com os não-indígenas poderia se dar mais facilmente. Em lugar das expedições guerreiras, agora se tinha a pista de pouso para a circulação de mercadorias. Isso fez com que os Mëbêngôkre passassem a querer se distanciar cada vez menos das aldeias, o que por sua vez gerou também uma nova ideia acerca do que, de fato, constitui uma aldeia. Depois de algum tempo, no entanto, com os Mëbêngôkre mais autônomos na sua capacidade de negociar com os *kubê* e conseguir para si e para a comunidade as coisas que desejavam recorrendo a diferentes atores além do órgão indigenista, passaram a expandir consideravelmente a rede aldeias, reeditando uma certa dispersão que imperava em outros tempos, ao mesmo tempo que permanecendo perto das coisas dos *kubê*, isto é, perto das escolas, do posto de saúde, do rádio, da pista de pouso, etc.

bibliografia

BALÉE, William L. *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany-the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. Columbia University Press, 1994.

BOLÍVAR, Edgar. *Influências Mëbêngôkre: cosmopolítica em tempos de Belo Monte*. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2014.

BYBEE, Joan L. "Irrealis" as a grammatical category. *Anthropological Linguistics*, v. 40, n. 2, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Editora Hucitec, 1977.

CASEY, Edward S. *How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena*. In: FELD, S.; BASSO, K. (orgs.). *Senses of place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1996.

COELHO DE SOUZA, Marcela. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus Antropólogos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 2002.

_____. *A vida dos lugares entre os Kisêdjê: toponímia como terminologia de relação*. Submetido à Revista Espaço Ameríndio, 2017.

COELHO DE SOUZA, M. *et al.*. "T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas" Projeto de pesquisa. CHAMADA UNIVERSAL MCTI/CNPQ NO. 1/2016.

COHN, Clarice. *Relações de Diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus Outros*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2005.

COOPER *et al.*. *Learning soil classification with the Kayapó Indians*. *Scientific Agriculture*, v. 62, n. 6, 2005.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth-Beings: ecologies of practice across andean worlds*. Duke University Press, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34, 1995.

DE ROBERT, Pascale. *Del Pi'ykô al bosque certificado: los varios caminos de la castaña*. Anuario Americanista Europeo, n. 6-7, p. 563-581. 2009.

DEMARCHI, André. *Kukràdjà Nhipêjx*: Fazenda Cultura. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRj, 2014.

DIESTCHY, H. *Espace social et 'affiliation par sexe' au Brésil central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucú)*. Actes du XLII Congrès des Américanistes 2: 297–308, 1976.

DREYFUS, Simone. *Les Kayapós du Nord: Contribution à l'étude des Indiens Gé.* Paris: Mouton & CO, 1963.

EWART, Elizabeth. *Living with Each Other: selves and alters amongst the Panará of Central Brazil*. PhD, University of London, 2000.

_____. *Space and Society in Central Brazil: A Panará Ethnography*. London: Bloomsbury, 2013.

FAUSTO, Carlos. *Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia*. In: *American Ethnologist* 26:933-956, 2000.

FELD, Steven; BASSO, Keith. *Senses of place*. School of American Research, Santa Fe, 1996.

FISHER, William. *Dualism and its Discontents: social organization and village fissioning among the Xikrin-Kayapo of Central Brazil*. Ph.D. Dissertation. Faculty of the Graduate School of Cornell University, 1991.

GIANINNI, Isabelle. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 1991.

GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires totêmicos: cosmopolítica do sonho*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

GORDON, César. *Folhas Pálidas: A incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2003.

_____. *Economia Selvagem: mercadoria e ritual entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon, 1991.

_____. *Land, people and paper in Western Amazonia*. In: HIRSCH, E. & M. O'HANLON, M. (orgs.), *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

GROSS, Daniel R. *Protein capture and cultural development in the Amazon Basin*. *American Anthropologist*, v. 77, n. 3, p. 526-549, 1975.

HARAWAY, Donna. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HECKENBERGER, Michael J. *War and peace in the shadow of empire: Sociopolitical change in the Upper Xingu of southeastern Amazonia, AD 1400-2000*. 1998.

HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael (Eds.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. Routledge, 2007.

LATHRAP, Donald W. *The Hunting Economics of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at Historical Perspective*. 1968.

LAVE, Jean. *Cycles and Trends in Krikati Naming Practices*. In: MAYBURY-LEWIS, David (Org.). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

LEA, Vanessa. *Nomes e Nekrets Kayapó: Uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu nacional, UFRJ, 1986.

_____. *Casas e casas Mëbêngôkre (jê)*. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M.: *Amazônia: etnologia e história indígena*. 1992

_____. *The composition of Mëbêngôkre (Kayapó) households in Central Brazil*. In: RIVAL, L.; WHITEHEAD, N.: *Beyond the visible and material*. Oxford University Press, 2001.

_____. *Riquezas Partíveis de Pessoas Intangíveis*. São Paulo: Edusp, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Cosac Naify, 2012 [1950]

_____. *As Organizações Dualistas Existem?*. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1956].

_____. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LUKESCH, Anton. *Mito e Vida dos Índios Caiapós*. São Paulo: Edusp, 1976.

MAYBURY-LEWIS, David (Org.). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

MAYBURY-LEWIS, David. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

MEGGERS, Betty J. *Environmental limitation on the development of culture*. *American anthropologist*, v. 56, n. 5, p. 801-824, 1954.

MORAES PASSOS, João Lucas. *Ibê Kupatô: Histórias de uma velho mëbêngôkre*. Monografia de Graduação, Universidade de Brasília, 2016.

NIMUENDAJU, Curt. *The Apinaye*. Washington: The Catholic University of America (Anthropological Series, 8), 1939.

_____. *The Eastern Timbira*. University of Califórnia Publication in American Archaeology and Ethnology. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, v. 41, 1946.

_____. *Os Gorotire*: Relatório apresentado ao SPI em 18 de abril de 1940. *Revista do Museu Paulista* 6:427-453, 1952.

OLIVEIRA, Ester. *A terra (vivida) em movimento*: nomeação de lugares e a luta Mëtyktire-Mëbêngôkre (Kayapó). Dissertação de Mestrado, UnB, 2017.

OLIVEIRA FILHO, J. P. *A Viagem da Volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Contra Capa Livraria/LACED, Rio de Janeiro, 2004.

OVERING, Joanna. *Review article*: 'Amazonian anthropology'. In *Journal of Latin American Studies*, vol. 13, Part 1, 1981.

POSEY, Darrell. *Pykatoti*: Kayapó mostra aldeia de origem. *Revista da Atualidade Indígena*, vol. 15 : 50-57, 1979.

_____. *Time, Space, and the Interface of Divergent Cultures*: The Kayapo Indians of the Amazon Face the Future. In: *Revista de Antropologia*, Vol. 25, pp. 89-104, 1982.

Povos Mëbêngôkre Panará e Tapajuna, et al.. "Atlas dos Territórios Mëbêngôkre, Panará e Tapajuna. " FUNAI, MEC, SIPAM, Associação Ipren-re e Petrobras Cultural, 2007.

ROOSEVELT, Anna. *Parmana*: Prehistoric maize and manioc subsistence along the Orinoco and Amazon. Academic, New York, 1980.

SALANOVA, Andres. *Nominalizations and Aspects*. Tese de Doutorado. Massachusetts Institute of Technology, 2007.

SEEGER, Anthony. *Nature and Society in Central Brazil*: The Suyá Indians of Mato Grosso. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

SMITH, L. T. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People*. Dunedin: University of Otago Press, 1999.

STEWART, Julian (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Smithsonian Institution, 1944.

STEWART, Julian H.; FARON, Louis C. *Native Peoples of South America*. 1959

STRATHERN, Marylin. *Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens*. In: STRATHERN, Marylin. *O Efeito Etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

TAYLOR, Anne-Christinne. *Remembering to forget*. *Man, News Series*, v. 28, n. 4, 1993.

TOWNSLEY, G. The outside overwhelms: Yaminahua dual organization and its decline.” In: SKAR, H. O.; SALOMON, F. (ed.). *Natives and neighbors in South America: Anthropological essays*. Göteborg: Göteborgs etnografiska museum, 1987.

TSING, Anna. *Alien vs Predator*. *STS Encounters* 1 (1), 2010.

TURNER, Terence. *Social structure and political organization among the Northern Kayapo*. Tese de Doutorado. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

_____. *The Gê and Bororo Societies as dialectical systems: A general model*. In: MAYBURY-LEWIS, David (Org.). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

_____. *Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992.

VERSWIJVER, Gustaaf. *Considerations on Mekragnonti Warfare*. Tese de doutorado, 1985.

_____. *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*. Blandijnberg 2, 1992.

VIDAL, Lux. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira: Os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*. São Paulo: Edusp, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. Tipiti, v. 2, issue 1, 2004.

_____. *O Nativo Relativo*. In: *Mana* 8(1), 2002a, 113-148, 2002.

WAGNER, Roy. *Habu: the innovation of meaning in daribi religion*. University of Chicago Press, 1972.

_____. *The invention of culture*. University of Chicago Press, 1975.

_____. *Analogic Kinship*. *American Ethnologist*, v. 4, n. 4, 1977.

_____. *Lethal Speech*. Cornell University Press, 1978.

_____. *Symbols that stand for themselves*. University of Chicago Press, 1986.

WERNER, Dennis. *Trekking in the Amazon Forest*. In.: *Natural History*, 1978.

_____. *Why do the Mekranoti trek?* In: HAMES, Raymond B.; VICKERS, William T. (Eds.). *Adaptive responses of native amazonians*. New York : Academic Press, 1983. p. 225-38.

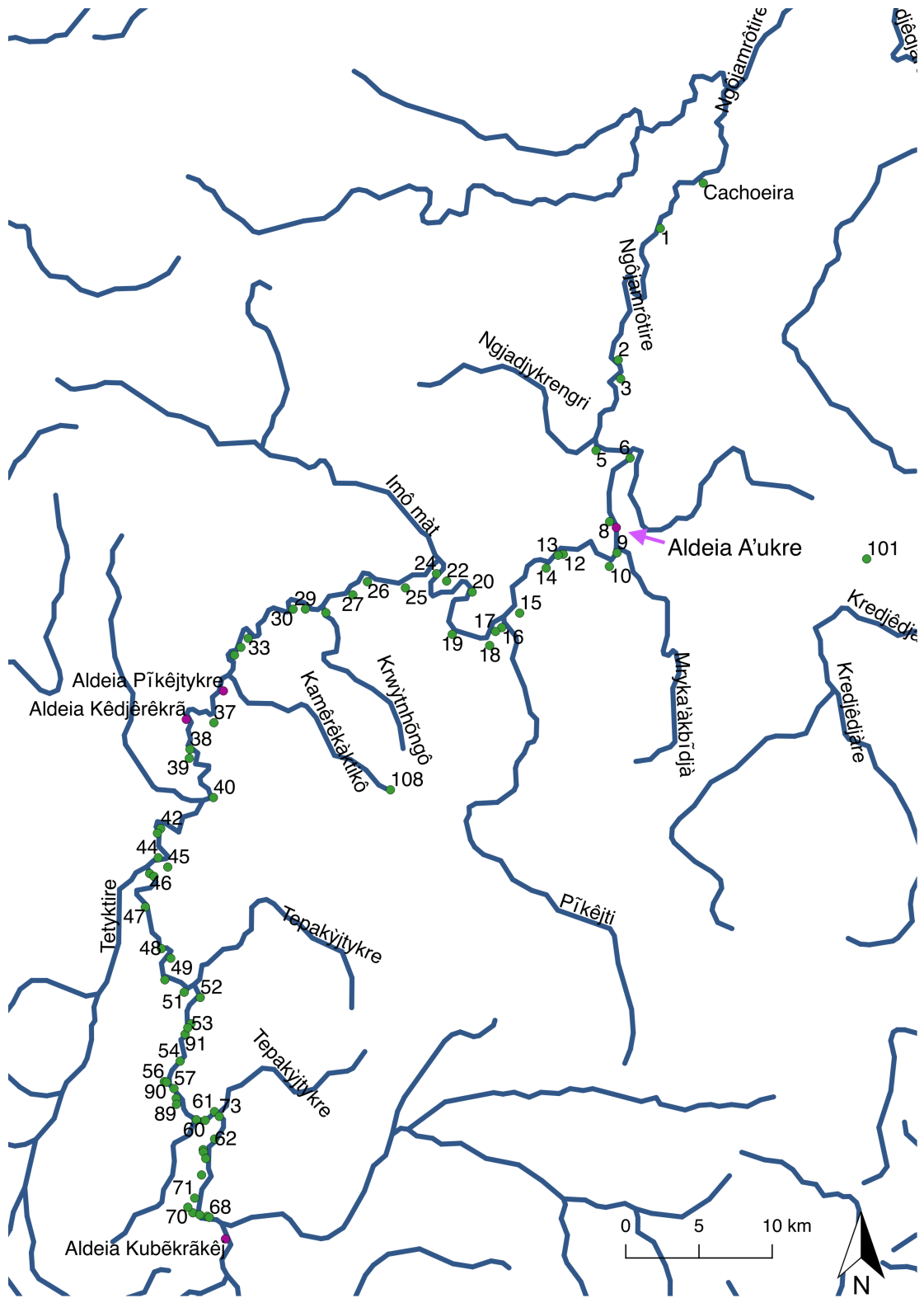
_____. *Amazon Journey: an anthropologist's year among the Brazil's Mekragnoti indians*. New Jersey: Prentice-Hall, 1984.

WERNER, D. & al. *Subsistence Productivity and Hunting Effort in Native South America*. *Human Ecology*, vol. 7, no. 4, 1979.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin. *Folk Literature of the Gê Indians*. UCLA Latin American Studies Series and Latin American Studies Los Angeles, Cal., v. 58, 1984.

ZANOTTI, Laura. *Political ecology of movement: trekking and territoriality among the Kayapó*. *Journal of Political Ecology*, v. 21, 2014.

Anexo 1 – Alguns lugares dos Mēbêngôkre de A'ukre e Kubêkrākêj



Mapa 1 – Os números se referem aos lugares da tabela abaixo.

Lugar	Fonte	
1. Kêtenhōraj	Krwýt	(periquito + POSSESSIVO + grande) Uma grande corredeira que, especialmente durante os períodos mais secos, quando as pedras ficam mais expostas, concentra uma grande quantidade de periquitos. Krwýt comenta que antigamente era chamado apenas de Kêtenhō (periquito+POSS).
2. Kêtenhōngri	Krwýt	(periquito + POSSESSIVO + pequeno) Igual o anterior, mas um pouco menor.
3. Bâjkàrenodja	Krwýt	(Bâjkàre + mergulhar + <i>djà</i>) Onde Bâjkàre caiu da canoa e mergulhou no rio.
4. Ytikô	Krwýt	(<i>yti</i> + muitos) Lugar de muitas plantas <i>yti</i> .
5. Ngjadjykrengri	Krwýt	(veado-mateiro + buraco + pequeno) Igarapé onde mataram um veado e brincaram de enfiar um galho na sua vagina.
6. A'ukre djwýj	Krwýt	(pilar) O barulho dos peixes pescada lembrava o ato de pilar
7. Kēnkàpôj	Krwýt	(pedra + aparecer) Um morro cuja uma das faces é uma grande pedra exposta.
8. Ngôbêjê	Krwýt	(água + "segurar") local com muitas pedras, que forma uma espécie de barragem.
9. Mryka'âkbīdjà	Krwýt	(<i>mryka'âk</i> + matar + <i>djà</i>) Igarapé onde mataram o espírito <i>mryka'âk</i> .
10. Ràptinōrô	Krwýt	(almecegueira + deitada) Igarapé onde havia uma grande almecegueira (Protium heptaphyllum) caída.
11. Ngôtâjtjenhōngômât	Krwýt	(cabacinha + POSS + igarapé) Igarapé onde tem o lugar nomeado Ngôtâjte (cabacinha).
12. Apêjti	Krwýt	(ilha) Uma ilha no meio do rio, muito utilizada pelos homens de A'ukre para a pesca.

13. Potikrô	Krwýt	(taquara + muitos) Lugar com muitas taquaras do tipo <i>poti</i> .
14. Imôti	Krwýt	(lago + grande) um grande lago muito utilizado para a pesca.
15. Kēnpore	Krwýt	(pedra + achatado) Uma grande pedra lisa e comprida, perto da beira do rio, que forma uma espécie de “caminho”. Vista do alto é uma grande clareira na mata. Já me foi descrito também como parecendo uma pista de pouso.
16. Pîkêjti	Krwýt	(pau seco + grande) Pîkêj é como se referem aos grandes troncos caídos. Pîkêjti é o nome de um igarapé que tinha uma grande tronco caído utilizado para atravessar.
17. Mēnirenhōngô	Krwýt	(mulheres + POSS + água) Onde as mulheres bateram timbó certa vez.
18. Projeto	Krwýt	Onde há uma estrutura utilizada por pesquisadores, especialmente biólogos, que pesquisaram com a ajuda dos moradores de A'ukre. Hoje é bastante utilizado pelos norte-americanos que fazem o Curso de Campo, uma espécie de vivência com uma parte na aldeia e outra no Projeto, essa última voltada mais para a área de ecologia. O nome é Projeto Pîkêjti, mas os Mēbēngôkre geralmente dizem só "projeto".
19. Djorodjo	Krwýt	Onde cantaram o canto Djorodjo.
20. Mâtikàtyktikre	Krwýt	(arara-preta + buraco) O buraco das araras-pretas (<i>Anodorhynchus hyacinthinus</i>). Lugar onde encontraram muitas araras dessa espécie. Antes era chamado de Bâjkàrenodjà (onde Bâjkàre mergulhou).
21. Pîkàdjām	Krwýt	(pau + envoltório + em pé) Um lugar marcado por um

		grande tronco de árvore oco na beira do rio.
22. Krwýtirejaê	Krwýt	(trairão + ninho) lugar de muitos traíões.
23. Kopnodjà	Krwýt	(borduna + mergulhar + <i>djà</i>) Lugar onde deixaram cair no rio uma borduna.
24. Imômàt	Krwýt	(lago + igarapé) Um igarapé que dá acesso a um lago.
25. Imỳr̀rinh̃yre	Krwýt	(acima de mim + sentar) Lugar onde durante uma pescaria de timbó uma moça disse ao marido que ficaria sentada acima dele para assití-lo.
26. Kunapre	Krwýt	(juju) Lugar onde abundam os peixes juju.
27. Imôngrãngrã pakraj	Krwýt	(lago + verde + braço + começo) Boca do igarapé que dá acesso ao "lago verde" (<i>imôngrãngrã</i>).
28. Krwýtnhõngô	Krwýt	(traíra + POSS + água) Rio onde uma vez se pegou muitas traíras.
29. Ropkajkepdjà	Krwýt	(onça + girar + <i>djà</i>) lugar onde viram uma onça rodando em torno de si mesma.
30. Pidjô'yjêť	Krwýt	(<i>pidjô'y</i> + pendurado) onde havia uma grande fruta da espécie <i>pidjô'y</i> pendurada.
31. Ngô pa bimàj	Krwýt	(água + braço + dividir) Um lugar do rio que se divide em três canais.
32. Krwýtnhõngô nhõ imô	Krwýt	(traíra + POSS + água + POSS + lago) Lago do rio onde se pegou muitas traíras.
33. Píkêjkamngôre	Krwýt	(pau seco + LOCAT + água) Onde há um grande tronco caído atravessando um igarapé, por dentro do qual corria água.
34. Kamêrêkàktikô	Krwýt	(açai + muitos) Literalmente "açáizal". É um igarapé que dá acesso a um açáizal.
35. Píkêjtykre	Krwýt	(tronco seco + preto) Onde havia um grande tronco preto caído.
36. Imôti pakraj	Krwýt	(lago grande + braço + começo) Começo do igarapé

		que forma o "lago grande".
37. Pykajakà	Krwýt	(terra + borda) Divisa entre as terras de A'ukre e Kubẽkrãkêj, muito funcionais no auge da extração madeireira na T.I. Kayapó e no período de coleta de castanhas.
38. Kedjêrekrã	Krwýt	Nome de um morro onde um indivíduo com esse nome morreu e foi enterrado.
39. Paripotire	Krwýt	(ponte + achatado + grande) Um igarapé largo onde construíram uma ponte para poderem atravessar.
40. Ngôtàjte	Krwýt	(cabacinha) Lugar onde uma vez encontraram muitas cabacinhas.
41. Kruwanoti o kikre	Krwýt	(bambu + INST + casa) Onde um missionário construiu uma casa utilizando bambu do tipo <i>kruwanoti</i> .
42. Kukrãjtijêt	Krwýt	(abelha xupé + pendurado) Aqui ficava uma grande aldeia em outros tempos. O nome se dá porque encontraram uma colmeia de abelhas em um galho que pendia sobre o rio.
43. Ngôjakryti	Krwýt	(água + frio + AUM) "Água muita fria". Um igarapé de água gelada.
44. Mẽkrarenhõngô pakraj	Kruwatikra	(homens com filhos + POSS + água) Igarapé onde só os homens maduros pescavam, pois eram os únicos que não tinham medo.
45. Oparikaprãã	Krwýt	(INST + jirau + acabar) Onde uma vez um homem pescou muitos peixes, sua mulher assou, mas quando ele foi comer os seus sogros já tinham comido todos os peixes.
46. Tetyktire	Krwýt	Piranha preta. Lugar onde as piranhas abundavam. Nesse local houve uma grande aldeia antes da pacificação.
47. Teware	Krwýt	Piau. Uma vez bateram timbó aqui e mataram muitos piaus.

48. Jàtjabjêti	Krwýt	(batata-doce + comprida + AUM) Roça onde os produtos eram muito grandes, pois haviam previamente feito uma espécie de feitiço com esse objetivo.
49. Kēnti	Krwýt	(pedra + grande) Onde uma grande pedra emerge do Riozinho.
50. Ku'atnhōbàri	Krwýt	(Ku'at + POSS + tronco) Castanhal onde só explorado pelo chefe Ku'at.
51. Tepakỳjtykre	Kruwatikra	O nome de um peixe. Igarapé onde pescaram muitos exemplares dessa espécie.
52. Mryjaêtire	Krwýt	(animal/carne + espantar + AUM) Literalmente "grande espanto de animais", mas a história diz apenas que foi um lugar onde mataram muitos peixes com timbó certa vez.
53. Iborobo	Krwýt	Onde um <i>wajanga</i> sonhou com um canto dos guariba que continha essa palavra. Ensinou aos outros e todos cantaram.
54. Mâtnhōre	Krwýt	(arara + POSS) Morro com muitas araras.
55. Krājtykti	Krwýt	(morro + preto + AUM) Literalmente "grande morro preto", mas conta a história que foi onde um casal se pintou todo de preto e foi namorar.
56. Bepydjinōrō	Krwýt	(Bepydji + deitado) Onde um homem chamado Bepydji foi morto.
57. Ricardonōrōdjà	Krwýt	(Ricardo + deitado + <i>djà</i>) "leito do ricardo". Onde um <i>kube</i> chamado Ricardo morou certa época.
58. Kēnpore	Krwýt	(pedra + achatada) Uma grande pedra achatada emerge aqui durante a estação seca. Foi também um lugar onde ergueram uma grande aldeia.
59. Ngôgogore	Krwýt	(água + barulho/chiado) Perto da nascente a água fazia muito barulho. As pessoas

		acamparam ali, perceberam isso e colocaram o nome do igarapé de Ngôgogo (água baraulhenta).
60. Krā'yry ngrire	Krwýt	(cachoeira + pequeno) . Um lugar de corredeira forte, pouco abaixo da "Cachoeira grande", a Cahoeira da Fumaça.
61. Tepakÿjtykrāne	Krwýt	(peixe <i>tepakÿjtyk</i> + pequeno) Um pequeno igarapé onde abunda o peixe <i>tepakÿjtyk</i> .
62. Nojakrydjäre	Krwýt	(olho + frio + <i>djà</i>) "Lugar de olho frio". Onde bateram timbó, perto da boca de um iagarapé. Os peixes se aglomeraram na boca desse igarapé, onde corria mais água, para "esfriar os olhos", isto é, livrarem-se dos efeitos do veneno.
63. Kamkukêjne	Krwýt	(LOCAT + cotia) onde um <i>wajanga</i> viu que havia uma cotia "mágica" que habitava o rio.
64. Otedjêre	Krwýt	(CAUSATIVO + perna + amarração) Onde uma pessoa uma vez fez um adereço que se usa amarrado na perna.
65. Kamkukôjre	Krwýt	(LOCAT + macaco-prego) Lugar onde um macaco-prego "mágico" protegia os peixes embaixo d'água, contra o veneno do timbó. Foi morto por um <i>wajanga</i> .
66. Tepnhîràràrà	Krwýt	(peixe + carne + alaranjado) "Peixe da carne alaranjada". Tepnhîràràrà é o nome da espécie. Um dia bateram timbó e mataram muitos dessa espécie.
67. Krā'yry raj	Krwýt	Cachoeira grande. Como os Mebengokre chamam a Cachoeira da Fumaça.
68. Xiproतिकre	Krwýt	(andorinha + buraco) "Buraco das andorinhas". Lugar de muitas andorinhas, que fazem revoada ao entardecer.
69. Ôkêtenhōngô	Krwýt	(Ôkêt + POSS + água) "Água do Ôkêt". Igarapé onde só o

		chefe Ôkêt pescava, não gostava que mais ninguém o fizesse.
70. Ngôryti	Krwýt	(água + comprido + AUM) "água comprida". Um longo trecho do rio sem curvas.
71. Pururyti	Krwýt	(roça + comprida + AUM) "Roça comprida". Roça feita na beira do Ngôryti (trecho longo do rio sem curvas).
72. Pi'yngràtidjãm	Krwýt	(castanha + seca + AUM + em pé) "Castanheira seca em pé". Lugar on há uma castanheira seca (morta) na beira do rio.
73. Barôktidjiridjà	Krwýt	(caucho + colocar + djà) Lugar onde há uma pedra sobre a qual se reunia a produção de caucho para ser transportada pelo SPI.
74. Pi'ynhikop	Krwýt	(castanha + unha) Um homem disse que ia pegar castanhas, mas voltou arranhado, um sinal de que havia tido relações sexuais. Sua mulher perguntou se a castanha tinha unhas, e o nome ficou "castanha de unhas".
75. Rikrenõrõ	Krwýt	(inajá + deitado) Lugar onde havia um inajá caído
76. Nhõprànodjà	Krwýt	(Nhõprà + mergulhar + djà) Onde um homem chamado Nhõprà caiu na água.
77. Kapôti	Krwýt	(campo/cerrado/clareira + AUM) Uma clareira grande na mata.
78. Mēkurereretitidjà	Kruwatikra	(mekurere + bater + djà) Em uma cerimônia do milho, durante uma andança, os <i>menõrõnyre</i> bateram, em tom jocoso, nas <i>mekurere</i> , como era comum em determinado ponto da festa.
79. Krwýtikàngy	Kruwatikra	Krwýtikàngy é um tipo de traíra, que dá nome ao rio.
80. Tekrebêtakre	Kruwatikra	(atrás + LOCAT + bater) Literalmente "bater atrás/nas nádegas". Duas pessoas estavam brincando, e uma

		bateu nas nádegas da outra.
81. Pykatôti	Kruwatikra	(terra + pegajosa + AUM) "Terramuito pegajosa/grudenta". Quando chovia o solo ficava muito enlameado.
82. Ropkrëndjà	Kruwatikra	(onça + comer + <i>djà</i>) Onde certa vez mataram uma onça e comeram.
83. Kroronhôngô	Kruwatikra	(<i>kroro</i> + POSS + água) Um igarapé nomeado por causa de peixes <i>kroro</i> , cujo nome em português desconheço.
84. Kāmjàddjà	Kruwatikra	(Morder + <i>djà</i>) "Lugar da mordida". Onde certa vez um cachorro mordeu o outro.
85. Krāj'āpari	Kruwatikra	(morra + LOCAT + escada) "Escada no morro". Um morro muito íngreme, onde os Mebengokre construíram uma espécie de escada para poder subir.
86. Kammëugàkre	Kruwatikra	(LOCAT + gente + solução) Durante uma andança, por causa de alguma doença, houve um solução generalizado, e as pessoas começaram a chamar o lugar de Kammëugàkre.
87. Kammëkarõre	Kruwatikra	(LOCAT + gente + espírito) AS pessoas estavam batendo timbó em um igarapé e viram espíritos de pessoas mortas. Passaram a chamar o igarapé de Kammëkarõre.
88. Mèkêre	Kruwatikra	Um lugar onde se entoou uma canto que continha a palavra <i>mèkêre</i> de forma marcante.
89. Awàrikrajkunõ	Kruwatikra	(<i>awàri</i> + base + pintura de urucum) " <i>awàri</i> da base pintada e urucum". Um buritizal onde pintaram a base de um <i>awàri</i> , os longos troncos que são erguidos dos dois lados da casa dos homens durante a cerimônia de nomeação Bemp.
90. Rojkàkrekônhinojadu j	Kruwatikra	(palmeira <i>ràjkàkre</i> + muitos + final + curto/cortado) <i>Ràjkàkrekô</i> seria um lugar

		com muitas palmeiras chamadas <i>ràjkàkre</i> . A concentração dessas palmeiras é interrompida por uma área limpa de cerrado, daí que seu final é “cortado”. <i>Ràjkàkrekônhinojaduj</i> é literalmente “muitas <i>ràjkàkre</i> com o final cortado”. Em algumas histórias esse lugar é referido apenas como <i>Ràjkàkrekô</i> .
91. Patỳjteamimadjà	Kruwatikra	(Patỳj + vangloriar-se + <i>djà</i>) Morro onde certa vez Patỳj brigou com as pessoas e disse que iria machucá-las com facão.
92. Kaktiretymdjà	Kruwatikra	(Kaire + cair + <i>djà</i>) "Onde Kaktire caiu". Lugar onde um <i>menôrônyre</i> caiu de uma árvore de jenipapo.
93. Kawakãjjêtdjà	Kruwatikra	(Cavalcanti + pendurar + <i>djà</i>) Onde Cícero Cavalcanti certa vez pendurou a sua rede.
94. Jarêtire	Kruwatikra	(raiz + AUM) "Raiz grande". Local onde há uma castanheira enorme, cuja raiz é proporcionalmente grande (nã
95. Kawaire	Kruwatikra	Literalmente "pilão", mas se refere a um canto de Bemp que foi ali cantado pela primeira vez.
96. Pykarârãkre	Kruwatikra	(terra + barulho). Diz-se que ali a terra fazia uma barulho forte quando se pisava, como se estivesse oca.
97. Pykakỳti	Krwỳt	(terra + fedida). Literalemten "terra fedida". Aqui Krwỳt realizou a cerimônia do <i>mě'i'itykre</i> , uma espécie de "noivado" ritual e rito de passagem para os meninos adolescentes.
98. Kôkôku'êdjà	Krwỳt	(Kôkô + em pé + <i>djà</i>) Onde certa vez, durante uma andança, celebraram a cerimônia de nomeação Kôkô. O "em pé" na expressão tem um sentido

			continuativo. Ele é mais "estar em pé", e junto com o substantivo Kôkô indica a ação de celebrar a crimônia Kôkô.
99. Kakumre		Kruwatikra	"Neblina". Um lugar onde uma vez havia uma neblina densa ao amanhecer.
100.	Nhômudtjare	Kruwatikra	(Nhômudt + colocar) <i>Nhômudt</i> é literalmente "pescoço de urubu", mas é o nome utilizado para uma espécie de planta arbustiva. Uma vez havia muitos desse caído em um trecho de uma trilha, que passou a ser chamada de Nhômudtjare.
101.	Inoregogo	Kruwatikra	Literalmente "fim barulhento", mas se refere a um canto de Bemp.
102.	Prînkôjapêjte	Kruwatikra	(pequizal + acabar) Literalmente "pequizal acabado/fim do pequizal. Onde um lugar com muitos pequizeiros era em um determinado ponto cercado por árvores <i>bànhôrô</i> .
103.	Mjêdnêparidjà	Kruwatikra	(anta macho + matar + <i>djà</i>) "Onde se matou as antas macho". Esse lugar remete a uma história que conta que uma mulher mantinha relações adúlteras com uma anta. Ela ia para o mato coletar buriti com o filho, mas deixava ele sozinho enquanto ia de encontro a seu amante. Um dia o filho viu e arremessou um fruto de buriti na testa da anta, marcando-a de vermelho. Ele contou para o pai que, sabendo muito sobre antas, fez um feitiço para que as antas macho viessem até ele e ele pudesse matar o amante de sua mulher. Subiu em uma árvore, junto com o filho, em um lugar do cerrado, e ficou esperando as antas virem e

			matando uma por uma. Apenas a última estava com a testa vermelha, ou seja, a última é que mantinha relações com sua mulher. O lugar onde aconteceu esse massacre de antas ficou conhecido como Mjêdnêparidjà.
104.	Môpnhījabjê	Kruwatikra	(inhame + carne/polpa + comprido) Uma roça onde uma vez plantaram inhame e quando foram retirá-lo da terra perceberam que era muito comprido.
105.	Ràptàjnōrō	Krwýt	(árvore <i>ràptàj</i> + deitado) Uma árvore do tipo <i>ràptàj</i> caída gerou o nome do lugar.
106.	Kredjêdjà	Krwýt	(Buraco + amarrar + <i>djà</i>) Literalmente "onde amarram o buraco". É como os Mebengokre chama o rio Vermelho, afluente do Riozinho. É uma longa história. Diz-se que durante uma pescaria com timbó, nenhum peixe aparecia na superfície (o que é comum quando começam a sentir os efeitos do veneno). Uma mulher, Rõnpyj, que era xamã, disse para os homens saírem da água. Ela viu que no fundo, o <i>mryka'àk</i> (espírito maligno das águas) e outros espíritos mágicos de peixes estava prendendo os peixes em um buraco, salvando-os do veneno do cipó. Ela foi lá e conseguiu libertar o peixes, e no outro dia os homens pescaram.
107.	Pykôre	Krwýt	(urucum + muitos) Lugar de muitos pés de urucum. Onde uma vez se pintaram para uma festa. Também nomeia um "setor" da A'ukre.
108.	Pykakwatyjre	Krwýt	Em referência a um canto de Bemp.
109.	Màtjakukêjnê	Krwýt	Também um trecho de um

			canto.
110.	Bepkrājapôkti ku'êdjà	Krwýt	Aqui "Bepkrājapôkti" também provém de um canto. O <i>ku'ê</i> é literalmente "estar em pé" e aqui indica o ato de entoar esse canto, diferentemente dos dois nomes anteriores que só fazem referência a um trecho dos respectivos cantos.
111.	Kamêrêkâtiko	Krwýt	Açaízal. Nomeia um igarapé afluente do Riozinho e um setor da A'ukre.
112.	Kên'onhyrykw ãre	Krwýt	(pedra + CAUSATIVO + casa) "Casa de pedra". Um lugar no cerrado, perto da atual aldeia de Gorotire. É um conjunto de pedras que lembra uma casa muito grande. Na parede, há pinturas rupestres. Os Mëbengokre hoje dizem que ela é obra de Deus. Repórteres da revista O Cruzeiro visitaram o local em 1953 e fizeram uma reportagem intitulada "O Templo Fantasma do Xingu". Diz a reportagem que os Mëbengokre tinham medo de se aproximar muito do local porque ele seria recheado de <i>mëkarõ</i> .
113.	Ropkre	Kupatô	(onça + buraco) Uma caverna que dizem ser morada de onças.
114.	Nhêpkre	Kupatô	(morcego + buraco) Uma caverna onde há muitos morcegos.
115.	Noborina	Kupatô	Uma corruptela mëbêngôkre de Nova Olinda, antiga vila de não-indígenas no rio Fresco, perto da desembocadura do Riozinho, onde hoje é a aldeia de Kikretum.
116.	Urubu	Kupatô	Igarapé afluente do rio Fresco que os Mebengokre mais velhos chamam pelo nome que os não-indígenas

			chamavam.
117.	Pykatire	Krwýt	"Areia",. Uma praia do Riozinho.
118.	Ràmrekôre	Krwýt	(planta <i>ràmre</i> + muitos) Onde havia muitas plantas <i>ràmre</i> . Os Mëbêngôkre utilizam a folha dessa planta em diversas ocasiões, como desmaios, convulsões, fraqueza, etc. Queima-se a folha e abana-se a fumaça para a direção da pessoa que se quer tratar.
119.	Kokotnhôkrāj	Krwýt	(cigarra + POSS + morro) "Morro das cigarras". Morro onde as cigarras costumavam fazer muito barulho, anunciando a temporada de chuvas.
120.	Po'êre	Krwýt	"Taquara".
121.	Kruwarekrô	Krwýt	(bambu de flecha + muitos). Lugar com alta concentração de bambu <i>kruware</i> , utilizado para flechas.
122.	Prykarêrê	Krwýt	(caminho + limpo [sem mato]) Uma grande trilha muito usada antigamente. Levava a Pykatôti e em um grande trecho corria paralela ao Riozinho.
123.	Ngroakraj	Krwýt	(buriti + começo) Um lugar onde tinha uma árvore de buriti cortada.
124.	Ngônokàkêt	Kupatô	(água + beira NEG) "Rio sem beira", uma referência ao fato de não haver árvores na borda desse rio.
125.	Katērekrô	Krwýt	(abóbora + muitos) Uma roça onde uma vez plantaram muitas abóboras.
126.	Rôn'ôokikre	Krwýt	(folha de babaçu + CAUSATIVO + casa). "Casa de folha de babaçu". Lugar onde uma vez usaram folhas de babaçu para construir uma casa.
127.	Ngônokàkêt	Kupatô	(água + beira NEG) "Rio sem beira", uma referência ao fato de não haver árvores na borda desse rio.

128.	Rõnekô	Krwýt	(babaçu + muitos) "Babaçuzal"
129.	Majrenhõngo	Kupatô	(camarão + POSS + água). "Rio do camarão". Igarapé onde havia muitos camarões.
130.	Kēnmêre	Krwýt	(pedra + liso) "pedra lisa". Lugar no rio onde uma grande pedra aparece no período da estiagem.
131.	Ngôkônkrô	Krwýt	(cabaça + muitos). Lugar com muitas árvores de cabaça.
132.	Tyrytikrô	Krwýt	(banana + muitos) . Lugar com muitos pés de banana selvagem.
133.	Bànhõrôkô	Krwýt	(<i>bànhõrô</i> + muitos). Lugar com muitas árvores <i>bànhõrô</i> , de cuja casa se extrai embira.
134.	Motukrô	Krwýt	(<i>motu</i> + muitos). Lugar com muitas árvores <i>motu</i> , em português conhecida como marmelada.
135.	Ngôkôtpryre	Krwýt	(água + MODO + caminho). "Caminho pelo rio", uma trilha que corre ao lado do rio.
136.	Kaprempre	Krwýt	("encantado" + buraco) Um lugar em que havia uma buraco muito fundo na terra, que diziam ser morada de um animal/espírito mágica (<i>kaprempe</i>).
137.	Prĩnkàktikô	Krwýt	(pequi + muitos). Lugar de muitos pés de pequi, do tipo <i>prĩnkàkti</i> , o pequi grande.
138.	Kubēnhỹrỹdjà	Krwýt	(estrangeiro + sentar + <i>djà</i>). "Morada do <i>kubē</i> " Onde morava o missionário Horace Banner, no Riozinho. Fica perto da desembocadura do Rio Vermelho (Kradjêdjà).
139.	Ngjadjybidjà	Krwýt	(veado-mateiro + matar + <i>djà</i>). Onde mataram um veado certa vez.
140.	Ôrêdjà	Krwýt	(pelo + tirar + <i>djà</i>). Onde uma mulher estava de depilando e foi vista por alguém.
141.	Ngôjamrôti	Krwýt	(água + espuma + AUM) "Rio com muita espuma",

			uma referência às corredeiras e pedras que não deixam a água calma. Nome pelo qual os Mëbêngôkre chamam o Riozinho.
142.	Capoeira	Krwýt	Lugar que era morada de famílias não-indígenas que foram expulsas pelos Mëbêngokre. Hoje uma família mëbêngôkre reside ali. No Rio Fresco.
143. ô	Tepojrenhõng	Krwýt	(peixe + achatado + POSS + água). "Rio do pacuzinho". <i>Tepojre</i> é um nome genérico para os pequenos peixes achatados, muito apreciados, especialmente por poderem ser comidos por todos em quase todas as situações, como quando um filho está doente. Nessas ocasiões os pais não comem caça e restringem os peixes, valendo-se em grande parte dos pequenos, como os <i>tepojre</i> .
144.	Krã'ãbõre	Krwýt	(cabeça + LOCAT + capim). "Capim sobre a cabeça, literalmente. Outro nome para o Riozinho e uma referência ao fato de que acima da Cachoeira da Fumaça predomina o cerrado e seu capim.
145.	Ngêtware	Krwýt	Termo vocativo para MB, FF, MF. Dá nome ao morro onde uma vez um velho quis ter relações sexuais pós cerimônia com uma jovem, que lhe negou chamando-o de <i>ngêtwa</i> .
146.	Xõbrêru	Kupatô	Corruptela mebengokre para Sobreiro, igarapé alfuente do Rio Fresco e onde o SPI construiu um posto no final dos anos 1930 e para onde moveram os Gorotire. O primeiro nome foi Posto do Sobreiro (Verswijver, 1992).

