

Rop-ni Mětyktire: de chefe de guerra a pacificador

*Michelle Carlesso Mariano*¹
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Resumo: O presente trabalho é estudo etnológico centrado na história de vida do líder indígena Rop-ni Mětyktire, cacique Raoni. Possui por objetivo analisar a trajetória desta liderança que responde às demandas internas da comunidade e a necessidade de dialogar com o Estado. Os dados aqui descritos e analisados foram obtidos a partir de pesquisas etnográficas realizadas na Aldeia Piaraçú, Terra Indígena Capoto/Jarina, que resultaram em trabalhos de mestrado (2014) e doutorado (2019), cotejando-os com pesquisas antropológicas e documentos históricos. Apresenta-se, em linhas gerais, a indissociabilidade entre o “modo de ser”, compreendido etnologicamente como uma cosmovisão contínua entre sujeitos, e uma neutralização da diferença por um idioma simbólico de predação, e o “modo de agir” que impele as lideranças à ação.

Palavras-chave: direitos indígenas; mětyktire; liderança.

¹ Mestre em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e Doutora em Ciências Sociais/Antropologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP).

Rop-ni Mëtyktire: from warlord to peacemaker

Abstract: The present ethnological study focuses on the life story of the indigenous leader Rop-ni Mëtyktire, chief Raoni. Its objective is to analyze the trajectory of this leadership that responds, at the current moment, to the internal demands of the community and the need to dialogue with the State. The data described and analyzed here were obtained from ethnographic research carried out in the Piaracú village, Capoto/Jarina Indigenous Land, which resulted in master's (2014) and doctoral (2019) work, comparing them with anthropological research and historical documents. It presents, in general terms, the inseparability between the “way of being”, understood ethnologically as a continuous worldview between subjects and a neutralization of difference through a symbolic language of predation, and the “way of acting” that impels leaders to action.

Keywords: indigenous rights; mëtyktire; leadership.

Rop-ni Mëtyktire: de señor de la guerra a pacificador

Resumen: Este estudio etnológico se centra en la historia de vida del líder indígena Rop-ni Mëtyktire, jefe Raoni. Su objetivo es analizar la trayectoria de este liderazgo que responde, en el momento actual, a las demandas internas de la comunidad y a la necesidad de dialogar con el Estado. Los datos aquí descritos y analizados fueron obtenidos de una investigación etnográfica realizada en la aldea Piaracú, Tierra Indígena Capoto/Jarina, que resultó en trabajos de maestría (2014) y doctorado (2019), comparándolos con investigaciones antropológicas y documentos históricos. Presenta, en términos generales, la inseparabilidad entre el “modo de ser”, entendido etnológicamente como una cosmovisión continua entre sujetos y una neutralización de la diferencia a través de un lenguaje simbólico de depredación, y el “modo de actuar” que impulsa a los líderes a la acción.

Palabras clave: derechos indígenas; mëtyktire; liderazgo.

Os Mëbêngôkre Mëtyktire habitam T.I. Capoto/Jarina, localizada ao Norte do estado de Mato Grosso, fazendo divisa com a T.I. Parque do Xingu, são popularmente conhecidos como Kayapó, etnônimo de origem tupi e com conotação pejorativa: “k’aya”: macaco, “po”: parecido, semelhante (TURNER, 2009: 311). Pertencem à família linguística Jê, tronco Macro-Jê, subgrupo Jê Setentrional. Mëbêngôkre (“më”: gente, categoria; “bê”: indica estado, ser; “ngô”: água; “kre”: buraco) é uma autodefinição que significa “gente do espaço dentro da(s), ou entre a(s) água(s)” (TURNER, 2009: 311) e é composto por vários grupos indígenas.² Mëtyktire (“më”: gente, categoria; “tyk”: preto; “tire”: grande) é o nome pelo qual o grupo passou a referir-se a si após uma cisão, entre as décadas 1970 e 1980, quando, sob a liderança de Rop-ni, o grupo se assumiu como distinto dos Mëkrãgnôti.

Desde o primeiro contato oficial com as expedições de atração lideradas pelos irmãos Villas Bôas em 1953 (VILLAS BÔAS e VILLAS BÔAS, 1994) os mëbêngôkre mëtyktire (kayapó) têm lutado diretamente, com armas, inclusive, pela sua vida enquanto grupo, pelo seu território (com partes ainda em demanda), pela sua saúde (manutenção do sistema xamânico e atenção da saúde pública para as patologias exógenas), educação que respeite suas particularidades, pelos direitos indígenas em geral e pela preservação da natureza, culminando na indicação de seu líder Cacique Raoni, “benjadjwârÿ Rop-ni Mëtyktire”, ao prêmio Nobel da Paz no ano de 2020³, em reconhecimento à sua luta pela preservação da floresta amazônica. São 70 anos de luta, sem descanso, como diz. Nos dias atuais, o nonagenário líder foi figura presente nas mobilizações em torno da votação do “marco temporal” em duas frentes: no Supremo Tribunal Federal e no legislativo, num avanço de políticas anti-indigenistas nos últimos tempos.

De chefe de guerra ao admoestador, ao pacificador. Esse é o percurso ideal de toda liderança Mëbêngôkre, seja antes ou depois do contato com a sociedade nacional, e é este percurso que apresento minimamente nas páginas que seguem. Faz parte do “modo de agir” mëbêngôkre analisar o inimigo e aprender a lidar com ele, utilizar estratégias que os levem ao objetivo da luta e refletir constantemente sobre todo o processo. Como prática social e histórica, não se essencializa

² Segundo os trabalhos de Terence Turner (1966), Verswijver (1985) e outros, os Jê Setentrionais incluem os Timbira Orientais que se subdividem em Apãniekra e Ramkokamekra (Canelas), Krahó, Parkatêjê ou Gavião, Pukobje, Krikati e Krenje; os Apinayé conhecidos também como Timbira Ocidentais, os Suyá, os Tapayuna, os Panará e os Mëbêngôkre que, por sua vez, se subdividem em Gorotire, Mëkrãgnôti, Mëtyktire, Kararaô e Xicrín.

³ O Prêmio Nobel da Paz de 2020 foi atribuído ao Programa Mundial de Alimentos (PMA) das Nações Unidas por seus esforços no combate à fome no mundo, em especial nas zonas de conflito.

num culturalismo objetificado, mas avança juntamente com o contexto e suas novas demandas. Assim, quando se depararam com o não índio e seus corolários, aprenderam a falar o seu idioma, a fazer-se ouvir nas arenas de discurso nacionais e internacionais ou, ainda, proferem um discurso socioambientalista que, como veremos, inaugura um movimento dessa ordem no Brasil pelas lideranças mēbêngôkre com o Iº Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em 1989.

Traduzir o ser, o viver e o agir Mēbêngôkre para outro tipo de discurso (científico) que se faça inteligível requer do pesquisador tanto um compromisso êmico, que ultrapassa os limites de falar sobre o Outro para falar com o Outro, adentrando em outra ontologia, outro “modo de ser”, outra lógica de ver o mundo, outro mudo, que se manifesta em um “modo de agir”, descrita sincrônica e diacronicamente, quanto epistêmico, na escolha de categorias analíticas e conceitos que melhor traduzam a realidade empírica dos agentes sociais (humanos e não humanos), interseccionando etnopolítica, entendida como a atividade política de grupos étnicos que contém marcas de sua experiência histórica, organização social, cultura e base material-ecológica (CADENA, 2014) e cosmopolítica, uma valorização política do pensamento do outro não ocidental (STENGERS, 2010).

Um pouco de etnologia Jê...

A constatação de que, para os indígenas amazônicos, a diferença entre humanos e não humanos é de grau, e não de natureza, proporcionou elementos para Descola (2015) elaborar uma teoria sociológica sobre as maneiras de “objetificação da natureza” diferente das que estudavam esse fenômeno até então. Na realidade amazônica, “mesmo que ativamente tratados como caça, ou temidos como predadores, os animais são, entretanto, considerados pessoas com quem os humanos podem, e devem, interagir de acordo com regras sociais” (DESCOLA, 2015: 8). O antropólogo constatou que a relação entre humanos e não humanos se dá de maneira contínua e em pé de igualdade, sem subordinar um sistema classificatório ao outro. No animismo, afirma, há uma interioridade similar entre sujeito e objeto e uma exterioridade diferente ou uma “continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014b: 362), humanos e não humanos possuem as mesmas características sociais, diferente do pensamento ocidental que prega uma divisão ontológica e descontínua entre natureza e cultura.

Têm-se, portanto, um mundo que comporta uma multiplicidade de posições subjetivas, conforme aponta Viveiros de Castro (2014b), uma concepção indígena “cosmocêntrica” que não opõe natureza e cultura como nós ocidentais, mas as consideram partes de um mesmo campo sociocósmico (2014b: 369). A teoria perspectivista ameríndia não supõe uma multiplicidade de representações sobre o mesmo mundo, um relativismo, mas exatamente o inverso: “todos os seres veem (“representam”) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem” (2014b: 378). Dessa maneira, o perspectivismo escapa de uma visão relativista sobre o mundo, sendo, portanto, um multinaturalismo.

No que concerne à reprodução da ordem social, os povos indígenas do Brasil Central entraram para a literatura antropológica como “voltados para dentro”, “autônomos”, ao contrário dos povos Tupi, tidos como “voltados para fora”, oposição que Joanna Overing (1985) classifica como expulsão e introjeção da diferença. Viveiros de Castro (1986: 383-4), em seu trabalho sobre os Araweté, estabelece um contraste classificador entre os Jê e os Tupi, mostrando duas direções

que as sociedades podem assumir diante da diferença, classificando-os como sistemas “dialéticos”, nos quais “os nomes designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva, e são contrapostos a ‘antônimos’ especulares que têm a função de construir, mediatamente, o sujeito-nome” e sistemas “canibais” “onde os nomes vêm dos deuses, dos inimigos mortos, dos animais consumidos; onde se obtêm os nomes do Outro”. Carlos Fausto (2001) sintetizou essa classificação entre diferentes regimes de construção da pessoa: “centrífgos” e “centrípetos”, “dois modos de reprodução social: de um lado, aquele fundado na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas; de outro, aquele erguido sobre a apropriação externa de capacidades agentivas” (FAUSTO, 2001: 533-4). São sistemas voltados para a produção de pessoas que, em síntese, são mecanismos de reprodução da sociedade. Enquanto em um deles, a “pessoa ideal é constituída pela transmissão e confirmação ritual de atributos distintivos — emblemas, nomes, prerrogativas — que confirmam diferenças sociológicas”, no outro ela o será “pela aquisição de potência no exterior da sociedade”.

Os mēbêngôkre apropriam-se de elementos externos para sua reprodução, um sistema “centrípeto”, voltado para dentro, “canibal”, mas também eram (são) impelidos para fora, como nos movimentos expansivos de guerras e contatos intercomunitários com o objetivo de adquirir (e incorporar nas matricasas: linhagem feminina, exogâmica, representada sempre pela mulher mais velha, detentora de determinados espaços no círculo da aldeia e bens simbólicos: nomes pessoais, prerrogativas rituais e “nekretx”) elementos com “potencial criativo” e enriquecer, assim, seus estoques de bens tangíveis e intangíveis, como adornos, cantos, até rituais (LEA, 2012). O fato é que nenhum sistema classificatório dá conta de uma totalidade, senão aquela em que os elementos empíricos a fundamentaram. Fausto reconhece que a apropriação de “nekretx” (tudo que pode ser acumulado e incorporado nas Casas como ‘riqueza’ simbólica) nas guerras dificulta uma caracterização dos Kayapó como exclusivamente centrípetos, mas observa que: “a lógica apropriativa, no entanto, restringe-se a essa área do sistema de prestígio, não atingindo a nominação que resta funcionando de modo centrípeto” (FAUSTO, 2001: 535). Se pensarmos em uma sociedade como um sistema, um ‘modelo’ hipotético centrípeto, cairíamos em entropia, e a energia reprodutiva se esgotaria na própria manutenção, na produção. É essa necessidade de ser para dentro que os impele para fora e é nesse movimento, de expansão e incorporação, que ocorre a (re)produção social, enriquecendo-se, separando-se e contraindo-se novamente. É um sistema vivo que encontrou seu próprio “modo de ser”, gerativo, criativo e procriativo. Não é possível, mesmo na onomástica, afirmar que o sistema é exclusivamente para dentro, visto que o pajé⁴ atravessa essa barreira e busca, justamente no Outro, no mundo dos animais, os nomes que então serão incorporados na sociedade. O pajé/ “wajangá” aprende com os animais cantos e recebe nomes pessoais. As guerras também trazem nomes em seus estoques de bens, o próprio nome Mētyktire é uma apropriação do povo Panará, antigo inimigo de guerra. Conforme destacou Fausto, a aquisição de nomes, bens, cantos das vítimas, dos inimigos (mesmo os mitológicos), “constitui diferenças antes ontológicas que sociológicas” (FAUSTO, 2001: 534). A necessidade de incorporação de elementos externos se traduz num tipo de “predação ontológica” (VIVEIROS

⁴ Métraux (apud VIERTLER, 1981: 307) sugere a utilização do conceito de piai, das línguas Tupi e Carib, o mesmo que pajé, pois há um conjunto de semelhanças constatadas em povos sul-americanos a partir da comparação de funções, técnicas e características desse intermediário entre os homens e o sobrenatural. Além disso, o pajé não comporta duas experiências básicas do xamanismo siberiano: o voo mágico e a possessão.

DE CASTRO, 1986), onde “afinidade e canibalismo são os dois esquematismos sensíveis de predação generalizada, que é a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014a: 164).

A realidade não possui caráter estático, mas é localizada histórica, cultural e materialmente. Annemarie Mol (1999) afirma que a ‘metáfora’ da performance produz novas ontologias. Em vez de observada sob vários olhares, mantendo-se intocada (relativismo), a realidade é performada, manipulada por vários instrumentos e em diferentes práticas. Cada manipulação expõe uma versão diferente da realidade, não um aspecto, o que caracterizaria várias facetas que formariam um todo. O próprio objeto performado é outro, ontologicamente outro. A realidade é performada, vivida e não observada, conforme afirma Merleau-Ponty (1984). É, portanto, múltipla e é a realidade Mëbêngôkre Mëtyktire que se busca neste trabalho, o que eles pensam, mesmo sabendo do risco de uma projeção interpretativa, ou seja, o que eu penso que eles pensam. Os elementos predados não podem ser vistos como a mesma coisa, não é um símbolo, embora contenha em si esse idioma, ou seja, o mesmo significante e novo significado, pois isso seria uma espécie de relativismo, vários olhares sobre o mesmo objeto. O elemento predado torna-se outro, com outros valores, outros usos, outra coisa e é, portanto, da dimensão ontológica, da realidade da coisa. Se pensarmos, então, nos discursos indígenas dentro de um cenário de demandas, as categorias ocidentais etnopolítica e cosmopolítica constituem uma única categoria êmica, o “modo de ser” Mëbêngôkre.

“Benjadjwàry”: aquele que realmente sabe o “Ben”

Os papéis de prestígio tradicionais, os papéis de liderança (“më ratx”: pessoas grandes, importantes), incluem o “wajangá” (pajé), “më kutë mari” (especialistas), “ngënhôdjwÿnh” (mestres de cerimônia), “më kabë djwÿnh” (oradores), “më obã djwÿnh” (líderes jovens), “benjadjwàry” (chefe de uma sociedade masculina). Todas as funções de liderança incluem uma característica fundamental: os portadores de papéis de prestígio devem ser exímios oradores (MARIANO, 2019). A própria palavra “benjadjwàry” significa etimologicamente aquele que sabe o “ben”, um tipo específico de discurso de admoestação que é transmitido em uma relação especial de parentesco, um aprendizado que começa na infância e é passado de um tio materno/avô “nhêget” (MB, MF, FF, FZH, MBS...) a seu sobrinho tabdjwÿ (CC, ZC, WBC...)⁵. Todo o verdadeiro líder deve aprender o “ben”. O discurso do chefe (em tempos de paz) é um ato ritualizado de admoestação à tradição, aos valores da comunidade, não é um discurso de poder porque este está, justamente, do outro lado, na sociedade. É esse “discurso vazio” que garante, de acordo com Clastres (1978), que o homem de palavra não se torne o homem de poder.

Os Mëbêngôkre dão extremo valor à sua língua e sabê-la é uma condição de humanidade, visto que os animais passaram a tal condição quando deixaram de falar a língua dos homens. Os estranhos são aceitos pela comunidade a partir do momento que aprendem a se comunicar no idioma nativo. Os Mëbêngôkre possuem, em geral, muita facilidade com outros idiomas, um fascínio pelos idiomas de outras etnias incorporando, inclusive, seus cantos em rituais. Muitas vezes ignoram o significado daquelas palavras, pois o valor parece estar na palavra em si

⁵ Convenção dos símbolos de termos do parentesco: M = mãe; F = pai; W = esposa; H = esposo; G = germano; Z = irmã; B = irmão; S = filho; D = filha; C = filho ou filha; MB = irmão da mãe; FZ = irmã do pai e assim por diante.

interior da comunidade, ele é o principal apaziguador de conflitos; 6) Por fim, o chefe deve ser generoso, “ōdjāj”, e distribuir coisas boas entre seus seguidores, uma maneira de deixá-los satisfeitos.

Aqui entra, também, a chefia imposta pelos irmãos Villas Bôas, o “capitão”, que muitas vezes atravessou a organização social com lideranças locais causando conflitos internos. O “capitão” é a liderança que tem a função de intermediar o mundo indígena e não indígena, um porta-voz de ambos e que tem seu prestígio condicionado à sua eficácia em atender as demandas da comunidade. Rop-ni foi o primeiro “capitão” depois do contato e seu prestígio deve-se à sua capacidade diplomática, sua eficácia como líder de guerra e seu poder xamânico, visto que é um grande “wajangá”.

Nos tempos de guerra...

Nos tempos anteriores ao contato, devido ao avanço das frentes de colonização, os indígenas viviam em um estado de guerra, prontos para reagirem a um ataque inimigo e, se fosse o caso, atacá-lo em seu próprio território. A belicosidade, um ideal masculino, era do conhecimento dos povos que viviam na região, indígenas e não indígenas. O termo para homem belicoso é “mẽ ã’kre” e cabia ao “nhêget” arranhar a pele de seus “tabdjwý” com dentes de peixe para ficarem bravos quando se tornassem adultos (TURNER, 1966). No entanto, adverte Verwijver (1985: 314), o homem que não controla(va) seus impulsos e direciona sua belicosidade contra as pessoas do seu grupo, poderia ser morto ou expulso de sua comunidade. Os neobrasileiros não eram considerados bravos e, conseqüentemente, não respeitados enquanto inimigos, mas eram temidos pelo uso de armas de fogo.

O principal motivo para a guerra era “vingança por assassinato, para pagar morte com morte”. “Ngryk” é o termo que utilizam para guerra e significa também raiva que, num estado coletivo, “mẽ ngryk”, leva ao ataque. Como objetivo principal ou consequência, apropriar-se de adornos do inimigo e incorporá-los a partir de então nas Casas⁷ como “nekretx” (tudo que pode ser acumulado, incorporado como bem tangível, um adorno, que se torna ‘propriedade’ de uma casa materna), era a principal maneira do guerreiro indígena retornar com prestígio para sua comunidade. Assim, os “nekretx” são incorporados como elementos simbólicos dessas aventuras, “cada um representa uma luta, é uma prova que estive lá” disse Bedjai. Além disso, marcam o tempo e o espaço não de maneira linear, mas o vivido.

Cada expedição era planejada de acordo com o objetivo e o tipo de inimigo que enfrentariam. As guerras antigas não tinham por finalidade a proteção do território, conforme vemos atualmente, mas uma demonstração de força e supremacia em relação aos outros grupos. Em termos comparativos, foi a necessidade territorial, enquanto uma conquista política, que modificou os modos de agir e motivou alianças com povos antes considerados inimigos, o que, em última instância, é mais uma estratégia de guerra diante de um novo inimigo, conforme adverte Bedjai: “mẽbêngôkre sempre foi povo de guerra, sempre foi guerreiro. Agora estamos quietos, mas se mexerem com a gente, fazemos guerra de novo” (MARIANO, 2019).

⁷ A Casa, representada sempre pela mulher mais velha, é uma unidade matrilinear, exogâmica e portadora de bens como nomes pessoais, materiais como determinados adornos e prerrogativas rituais. Esses bens são transmitidos dentro da Casa seguindo uma estrutura que faz com que sempre circulem, por exemplo: o irmão doa seu nome e seus bens simbólicos para o filho da irmã, de maneira que permaneça na Casa de sua mãe (LEA, 2012).

A composição do grupo guerreiro variava de acordo com a estrutura política da aldeia, se baseada em sociedades masculinas ou em categorias de idade, o tipo e o número de inimigos e o objetivo do ataque, vingança, obtenção de bens, demonstração de superioridade. No entanto, a aproximação do não índio com clara intenção de usurpar seu território tradicional, “mêbêngôkre nhõ pyka”, o espaço formado pela ação de agentes humanos e não humanos e essenciais para a vida no seu sentido físico e simbólico, trouxe consigo uma outra forma de lutar, ou seja, um novo inimigo, novas demandas, novas estratégias.

A atuação de Rop-ni torna-se notória a partir de 1962, quando, ainda jovem, liderou um grupo com mais de 400 indivíduos que passaram a habitar Porori, sul da boca do rio Jarina, local que possuía uma pista de pouso para lhes fornecer melhor assistência visto a já criação do Parque Indígena do Xingu (PIX).⁸ Além disso, Rop-ni sonhava reunir todos os Mēkrānotí (o grupo de Rop-ni só passou a se afirmar como Mētyktire a partir do final da década de 1970) novamente e construir uma grande aldeia, visto que o grupo estava disperso seguindo seus respectivos líderes. No entanto, a tensão no local só tendia a aumentar com a construção da BR-080 (hoje MT-322) que, inicialmente, passaria acima da cachoeira Von Martius (seu território tradicional que, teoricamente, deveria fazer parte do Parque Indígena do Xingu). Sem explicação, o traçado da estrada mudou e cortou a porção norte do PIX, separando os então autodenominados Mētyktire do resto da reserva. Isso causou profunda tensão em Porori, levando os líderes Kremoro e Krumare a mudarem-se para a o médio Jarina, dentro do seu território tradicional, mas fora dos limites do PIX e, outro grupo liderado por Rop-ni, ao sul da BR-080 e dentro dos limites do PIX, onde foi construído o Posto Kretire.

Segundo relatos de Mēkarõ, líder Mētyktire, os Villas Bôas tinham ordens do governo para retirar os indígenas da região que já havia sido destinada aos não indígenas e estava ocupada por posseiros. A tensão era muito grande e diversos conflitos entre indígenas e colonizadores eclodiram na região. De 1974 a 1976, sob a liderança de Rop-ni, os indígenas atacaram um povoamento a leste do Xingu e ao lado da BR-080, expulsando-os do local. Este povoamento reconstruiu-se a 40 km dali com o nome de São José do Xingu. Já Kremoro e Krumare atacavam com frequência a fazenda Agropexin, localizada nos arredores da cachoeira Von Martius e aldeias antigas. Esses ataques fizeram com que a FUNAI demarcasse a área situada a Oeste do rio Xingu como Área Indígena Jarina. Outro ataque contra os colonizadores ocorreu em 1980 próximo ao local onde o povoamento havia sido expulso. Nesta ocasião, 11 peões que estavam abrindo a área, desmatando, morreram. No local, a FUNAI criou um posto indígena de vigilância, o PIV Piaracú e escolheu como vigia Bedjai Txucarramãe, sobrinho de Rop-ni. Também foi instalado no local um posto policial para assegurar a tranquilidade dos que utilizavam a BR-080, visto que precisavam atravessar o rio Xingu via balsa e, com isso, havia aglomeração de pessoas e veículos.

A tensão no local atingiu seu ápice em 1984. Na ocasião, Rop-ni exigia que o governo demarcasse 15 quilômetros a Leste, na margem direita do rio em frente a Área Indígena Jarina para impedir a aproximação dos invasores. O então presidente da FUNAI Otávio Ferreira Lima agendou uma reunião em Brasília com indígenas e fazendeiros para discutir as reivindicações de ambos sobre o mesmo território. No entanto, tal reunião foi antecipada, atendendo somente a demanda

⁸ Para melhor entender a espacialidade do território indígena, consultar o mapa do corredor Xingu: <https://acervo.socio-ambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/bacia-do-rio-xingu/corredor-xingu-de-diversidade-o>.

dos fazendeiros e lhes foi assegurada a posse do território a despeito da presença indígena.

Diante da situação, os indígenas esperavam por uma reunião com o presidente da FUNAI em Kretire e estavam mobilizados para isso. Apesar de ser a época da colheita de milho e arroz, Lea e Ferreira (1985) relatam que 33 lideranças permaneciam em Kretire. Um dia antes da data marcada, Rop-ni foi avisado via rádio que o presidente da FUNAI não viria e que não haveria outra data para o diálogo. Isso foi o gatilho para a instalação do conflito. Os indígenas estavam realizando uma pescaria para receber o presidente da FUNAI e, sabendo que ele não viria, começaram a ficar agitados. Guerreiros das etnias Tapayuna, Suyá, Mëtyktire, kayabi e Panará tomaram a balsa de travessia do rio Xingu, interrompendo o tráfego pela BR-080, além de tomar como reféns funcionários do PIX que trabalhavam diretamente com os indígenas.

Do outro lado, agentes da Polícia Federal e da Polícia Militar de Mato Grosso estavam mobilizados em Barra do Garça prontos para agir. No entanto, foram informados que os indígenas estavam armados e, temendo um massacre, procederam com muita cautela. A situação era extremamente tensa, os indígenas ameaçavam afundar a balsa se o presidente da FUNAI não viesse negociar pessoalmente e as tropas militares chegaram a ir até o local, mas recuaram e esperaram em São José do Xingu. Os indígenas derrubaram uma ponte de madeira na BR-080, aproximadamente 40 quilômetros do local, e, com isso, conseguiram isolar a marcha da ofensiva. O órgão indigenista informou à imprensa que a terra requerida pelos indígenas tinha títulos concedidos pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, INCRA, e que não possuía recursos para indenizar os proprietários. Por sua vez, os indígenas afirmavam que a sua luta era contra a FUNAI que os tratava como crianças e não contra os fazendeiros. Também aumentaram suas demandas, exigindo agora a saída do presidente da FUNAI e mais 25 quilômetros da terra requerida. Outras etnias passaram a apoiar o conflito e a imprensa acompanhava de perto e noticiava de ambos os lados os pormenores da negociação.

Pressionado, o ministro do Interior Mário Andreazza aceitou se reunir com Mëkarõ e outras lideranças. As demandas eram a demarcação da T. I. Kapoto, a demarcação de 15 quilômetros à margem direita do rio Xingu, retirar o posto policial que havia sido implantado na Piaraçú em 1980. Acabaram conseguindo muito mais do que pediram antes do conflito: o governo demitiu o presidente da FUNAI, aceitou a demarcação dos 15 quilômetros a Leste do rio Xingu e 70 quilômetros ao norte da BR-080. A polícia foi retirada da Piaraçú e o controle da balsa foi entregue aos Mëbêngôkre. Uma área também foi demarcada a oeste do rio e homologada, em 1991, como a Terra Indígena Capoto/Jarina, com 635 mil hectares. Os reféns foram liberados em 02 de maio de 1984 e Rop-ni viajou a Brasília para negociar os termos finais. Mário Andreazza teve que aguentar, ainda, a humilhação diante da imprensa de ter sua orelha puxada por Rop-ni que afirmou: "Aceito ser seu amigo, mas você tem que ouvir o índio" (*apud* LEA e FERREIRA, 1985: 255).

A forma com que os Mëtyktire atuaram na tomada da balsa de travessia do Xingu em 1984 marca a sua singularidade enquanto modo de agir no movimento indígena, pois, para além do discurso de demanda nos moldes "ben" apresentou desde um plano articulador até atitudes belicosas, com ameaça de morte aos reféns, atualizando os moldes de guerra antigos. Dispostos a irem ao extremo da luta, os guerreiros conquistaram a atenção da mídia e posterior apoio popular, quesitos positivos num conflito. O sucesso em conquistar os objetivos (embora

mencionem o tempo todo que, sob pressão, negligenciaram o papel de Kapôt Nhĩnore, área de antigas aldeias, e demanda atual, território tradicional que vai de “Kapot”/cerrado à “Kapôt Nhĩnore”/fim do cerrado) chamou a atenção, inclusive, de outras etnias. Logo após a “briga da balsa”, Rop-ni, Kremoro, Krumare e três “mëbengête” visitaram a aldeia Apinajé de São José, trazendo a mensagem: “é preciso lutar, porque se não lutar, a FUNAI não demarca!” (CARRELI, 1985). O caso Apinajé ganhou as manchetes por reunir em mutirão indígenas de várias regiões do Brasil (Goiás, PIX, outras áreas de Mato Grosso, Maranhão e Nordeste) para o plano de autodemarcação. Os “Txukarramãe” foram considerados aliados estratégicos pela experiência de luta pelo seu território, além de falarem o Jê e de manterem um bom relacionamento entre si.

As ‘guerras’ atuais...

Desde a homologação de suas terras, as pressões externas continuaram a operar sob as mais diversas frentes. Diante disso, o protagonismo indígena tem evidenciado sua agência na gestão e proteção do seu território que sofre as consequências do seu entorno próximo e distante, o que tem levado as lideranças a irem além das fronteiras e lutar pelo que nos é comum:

Há dez anos, [em Altamira, 1989] vim para explicar-vos da minha preocupação frente à destruição da floresta amazônica. Eu falei do fogo, do sol escaldante, dos ventos que soprariam se o homem continuar a destruir a floresta. Vocês me ajudaram e me deram os meios de demarcar nossas terras ancestrais. É fato: é um território imenso, cheio de animais para caçar, de flores e frutos. É a mais bela floresta. Antes de tudo, a todos que nos deram ajuda, eu digo, em nome do povo Kayapó...obrigado...nambikwa... meikumbre. Estou de volta, hoje, porque minha preocupação voltou. Eu aprendi que vocês também estão inquietos. Os grandes ventos vieram e destruíram sua floresta. Vocês conheceram o medo que nós conhecemos. Eu lhes digo, se o homem continuar a destruir a terra, os ventos voltarão com mais força... não somente uma vez... mas várias vezes... cedo ou tarde. Esses ventos vão nos destruir. Respiramos todos um só ar, bebemos todos a mesma água, vivemos todos em uma só terra. Nós devemos protegê-la. Aqui, a invasão recomeçou. Os madeireiros e os mineiros à procura de ouro não respeitam a reserva. Nós não temos os meios de proteger essa imensa floresta, da qual somos guardiões por todos. Eu preciso do vosso apoio. E peço antes que seja tarde. (RAONI METYKTIRE, 2000)⁹

Esse discurso ambientalista se insere no fenômeno que Sahlins (1997) chamou de “culturalismo”, que consiste na apropriação do termo linguístico cultura, ressignificando-o de acordo com a própria concepção. A ‘cultura’ passa a ser um metadiscurso de legitimação em processos de demanda, diferente da ‘cultura em si’, é uma ‘cultura para si’ (CUNHA, 2009), operada de maneira a afirmar a identidade étnica de cada povo em situação de contato. De acordo com Turner (1991: 61), tal fenômeno foi uma consequência de uma habilidade dos indígenas em adquirir e dominar aspectos da cultura nacional, como a língua, tecnologias, saberes e instituições de dominação: “Os Kayapó, conseguiram afirmar um impressionante grau de solidariedade política e social e continuidade cultural em face dos desafios excepcionalmente rigorosos, originários de poderosos elementos da sociedade nacional”.

A imersão dos indígenas num cenário de lutas e a reflexão sobre suas ações, suas conquistas, uma racionalização da ação, motivou-os a se unirem em prol de um discurso comum, um discurso ambiental, pela preservação da vida, do meio ambiente, do planeta. A crise ambiental fez surgir na arena política novos atores e movimentos sociais com consciência (ambiental) de que só seria (será) possível

⁹ Palavras do Chefe. Disponível em: <<http://raoni.com/palavras.php>>. Acesso em: 02 jul. 2013.

a preservação do modo de vida das coletividades se houver a preservação da natureza num âmbito local e global.

Esse fenômeno de autoafirmação cultural refletiu nos instrumentos legais, nacionais e internacionais, como a OIT 169, de 1989, que trata dos direitos da população indígena à terra e de suas condições de trabalho, saúde e educação, e também inova no critério de definição dos povos indígenas com a noção de “autoidentidade”, que define grupos étnicos como “formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias de mesma ordem” (BARTH, 1969: 11 *apud* CUNHA, 2000: 251). Nesse mesmo contexto de discussão, antropólogos e juristas no Brasil tratavam sobre os direitos dos povos indígenas, o que culminou nos artigos 231 e 232 da Constituição de 1988. A questão legal dos ‘índios’ e suas terras fundamenta-se nos “direitos originários”, que considera o indigenato um título congênito de posse territorial e baseia-se na noção de “dívida histórica” que o Brasil tem com a população indígena.

Contra esse (novo?) inimigo, o “wajangá” continua atuando (pintura corporal, ‘segredos’ de guerra), as ações são planejadas e decididas em comunidade na “ngà”, assim como os resultados das ações. O “benjadjwàry” continua num movimento de ir além das fronteiras da comunidade, só que agora ele leva consigo seu discurso (Ben) até o território inimigo, com novas demandas, as mesmas que sempre foram essenciais para a preservação do seu modo de vida, só que agora, mais do que nunca, precisam lutar por elas. São essas as riquezas que as lideranças trazem para casa depois de uma batalha.

Em 1987, na Assembleia Nacional Constituinte, indígenas de várias etnias estavam presentes e elaboraram, juntamente com entidades não governamentais e governamentais (UNI, Cimi, ABA, Cedi, CTI/Mirad, CCPY, Conage e Procuradoria-geral da República) um documento contento, unificadas, as propostas de interesses dos povos indígenas. Esse documento foi entregue à Subcomissão das Populações Indígenas em 22 de abril de 1987. Nesse dia, aproximadamente 40 lideranças acompanharam os trabalhos da comissão, ocupando os espaços e apresentaram o presidente da Assembleia Nacional Constituinte, deputado Ulisses Guimarães, com um cocar no ato da entrega das propostas. Na 3ª reunião da Subcomissão, o “benjadjwàry” Rop-ni Mëtyktire discursou e, assim como em 1984, quando puxou a orelha do Ministro do Interior Mário Andreaza pedindo respeito, enfatiza no valor da palavra e o diálogo com respeito mútuo como condição essencial, assim como na “ngà”, onde todos podem falar e quando alguém assume o discurso, é respeitado e escutado até o final:

Queria falar que muitas vezes o meu povo está morrendo nas mãos do seu povo. O que eu não gostei... É preciso respeitar o meu povo que está sofrendo... Por que seu povo não respeita meu povo? Meu trabalho é esse. Estou querendo pedir para vocês guardar minha palavra. Vocês falaram muito bonito para nós, eu gostei do que falaram para nós. Vocês têm que ter lembrança da nossa comunidade. Quando viemos aqui, mandaram polícia até para prender canoeiro na terra dele; não pode fazer isso. Seu povo não pode mais matar o meu povo. Quando o seu povo mata o meu povo, temos que lutar para matar. Vocês têm que acreditar nas minhas palavras, porque eu estou acreditando muito nas palavras de vocês. (Palmas). (CACIQUE RAONI, 1987)

As propostas apresentadas à Subcomissão das Populações Indígenas positiveram-se no texto constitucional (Art. 231), reconhecendo a singularidade dos povos, cada qual com uma organização social, cosmologia, crenças, ritos, língua próprios, além da posse das terras tradicionalmente ocupadas, usufruto exclusivo das riquezas do solo, rios (BRASIL, Constituição de 1988, 2011: 146-7).

Mesmo com os direitos garantidos (finalmente) na forma da Lei, os indígenas continuaram e continuam lutando para que o festejado texto não se torne letra morta e, logo no ano seguinte da promulgação da Constituição, eles, principalmente os povos xinguanos, enfrentaram uma grande batalha: o projeto que culminou, 30 anos depois, no bloqueio do rio Xingu pela barragem da usina de Belo Monte. Os estudos sobre a potencialidade hidrelétrica da bacia Amazônica começaram ainda na década de 1970 a cargo da Eletronorte. Em 1988, o antropólogo Darrell Posey viajou com Paulinho Paiakan e Kubẽ'i Kayapó para os Estados Unidos, onde participaram de um simpósio sobre manejo adequado das florestas tropicais, na Universidade da Flórida. Nesse encontro, eles relatam que não haviam sido consultados (conforme afirma o texto constitucional) sobre o referido projeto que seria financiado pelo Banco Mundial (BIRD). Repetiram esse mesmo discurso em Washington, o que lhes rendeu um processo penal aqui no Brasil.

Em novembro desse ano, lideranças Kayapó se reuniram na aldeia Gorotire para discutir sobre as barragens projetadas para o rio Xingu, o que afetaria significativamente seu território e seu modo de vida. Nesse encontro, assessorados pelo Cedi (atual ISA, Instituto Socioambiental), documentaram convites para diversas autoridades sobre o 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, programado para o ano seguinte, em Altamira, Pará. Já que os indígenas e ribeirinhos não foram consultados anteriormente, agora as autoridades foram convidadas a ouvir o que aqueles que seriam afetados direta e indiretamente pelas barragens pensavam a respeito.

1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, Altamira, fevereiro de 1989¹⁰

Patrocinado pelos Kayapó, o encontro tinha por objetivos principais protestar contra as decisões tomadas sem a consulta aos povos indígenas e contra as usinas hidrelétricas na Bacia do Xingu. A mídia cobriu intensivamente o evento que contou com a presença de 650 indígenas de várias regiões do país, políticos, ambientalistas, o cantor inglês Sting e mais de 150 jornalistas. No entanto, o marco do encontro foi protagonizado pela guerreira Kayapó Tuíra quando colocou a lâmina de um facão no rosto de Muniz Lopes, então presidente da Eletronorte, que discursava aos presentes. O gesto simbolizou toda a indignação dos povos afetados e desrespeitados pelo Estado, tornando-se histórica. O evento foi encerrado com o lançamento da Campanha Nacional em Defesa dos Povos e da Floresta Amazônica e tornou-se um marco no sociambientalismo no Brasil.

Rop-ni continuou sua jornada, agora como “mẽbengête”, com seu discurso voltado para a admoestação, para a preservação das florestas, do meio ambiente em geral, dos direitos indígenas, um discurso “ben” que ultrapassa as fronteiras comunitárias, pois já sentiam sutilmente mudanças que mais tarde entenderíamos ser em nível global. O ambiente indígena, amazônico, apresenta(va) um equilíbrio observável pelos olhares atentos indígenas, um equilíbrio entre as estações seca/chuvosa, os marcadores de estações e foram justamente os indígenas os primeiros a notar que havia algo de errado. Então, não bastava mais lutar pelo território, visto que este estava sujeito a uma série de influências locais e globais, como as mudanças climáticas. Aliado a um discurso ambientalista de diversos movimentos sociais, o discurso indígena ganhou eco e passou a ser escutado e

¹⁰ *Belo Monte: cronologia do projeto*. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/esp/bm/hist.asp>. Acesso em: 02 jun. 2023.

respeitado. Rop-ni viajou o mundo falando sobre a preservação do planeta e seu discurso para o Outro ganhou cada vez mais notoriedade. Rop-ni, então, assume isso como missão de vida, como mesmo diz, realizando palestras nos principais encontros mundiais, como ECO 92, Rio+20.

Num salto temporal, chegamos ao ano de 2019. Ativistas, artistas e políticos brasileiros, encampado pelo Instituto Darcy Ribeiro, indicaram Rop-ni para o Prêmio Nobel da Paz (só concorreu, efetivamente, em 2020) por conta da sua luta pelos direitos indígenas, pela preservação do meio ambiente e pela paz. Por conta de o discurso político governamental da época ser declaradamente anti-indígena, Rop-ni começou uma campanha para trazer visibilidade para a causa e viajou novamente o mundo, carregando a força de seus quase 100 anos e mais de 70 anos de luta. Acusado pelo presidente brasileiro em questão, em seu discurso na ONU, de ser “peça de manobra”, teve sua popularidade e causa ainda mais divulgada pelo mundo. Alheio a todo burburinho em torno do seu nome, participou nesse mesmo ano do Encontro Amazônia Centro do Mundo, em Altamira, onde afirmou: “Esse é só o meu trabalho, né? Eu nunca pedi prêmio algum, mas, se eu ganhasse, usaria o reconhecimento para continuar ajudando o povo indígena e a preservação da floresta”¹¹.

Ajudar é a função do “mëbengête”. Nessa etapa da vida, velhos e velhas assumem essa postura resiliente em relação aos mais jovens. Ajudam no cuidado com as crianças, educá-las na cultura, ou mesmo fazer ornamentos para as festas e rituais. O discurso deve ser proferido, a despeito de quem o escute, seguindo sempre o mesmo padrão de admoestação, pedindo o comprometimento de todos pela paz, apaziguando conflitos, exortando a todos para que não se iludam com o modo de vida do não índio... E é exatamente esse o conteúdo da fala do “benjad-jwàry”.

No começo de 2020, teve seu chamado respondido por mais de 500 representantes dos povos Tremembé, Txicão, Xavante, Kajabi, Guarani-Kaiowá, Terena, Munduruku, Guajajara, Kayapó, Kisêdjê, em um total de 45 etnias, no histórico Encontro dos Povos Mëbêngôkre que ocorreu na aldeia Piaraçú¹². Os participantes elaboraram um documento denunciando o ataque do governo em questão aos direitos indígenas e a proteção das florestas. Fragilizado pela morte de sua esposa Bepkwjka, permaneceu um período internado, contraiu Covid-19 e também perdeu seu neto Bepró, uma das jovens lideranças, por conta de um infarto após se recuperar da Covid-19 contraída enquanto acompanhava e cuidada de seu avô. A despeito de tudo, ainda continua firme em seu propósito, uma “missão final”, diz, que é obter status de proteção para as terras ancestrais onde nasceu, Kapôt Nhĩnore, a região que ficou de fora na demarcação da T.I. Capoto/Jarina.

Em se tratando dos direitos indígenas pelos quais Rop-ni tanto lutou, a situação atual é preocupante. Neste momento, duas frentes avançam sobre os direitos adquiridos: uma, no Supremo Tribunal Federal julga a questão do marco temporal que, em tese, só reconhecerá o direito de uma etnia à terra que tradicionalmente ocupa ou requer se comprovar estar habitando nela na ocasião da promulgação da Constituição de 1988, ou seja, 5 de outubro de 1988 (por voto da maioria

¹¹ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/18/politica/1574114547_920204.html>. Acesso em: 05 ago. 2023.

¹² Disponível em: <<https://institutoraoni.org.br/encontro-dos-povos-mebengokre/>>. Acesso em: 05 ago. 2023.

dos ministros, o ‘marco’ temporal foi derrubado no STF na última semana de setembro de 2023); outra, retoma os moldes da PEC 2015, derrotada no Congresso em 2015 pela intensa pressão de indígenas, ativistas e apoiadores que realizaram protestos em diversas cidades do Brasil. A atual PL 490 segue a mesma ideia de retirar a prerrogativa sobre a demarcação da FUNAI e do corpo técnico, incluindo antropólogos, sendo um ato, portanto, do Poder Executivo, para transferir todo o processo para o Legislativo. Em tese, estas duas frentes avançam contra os direitos indígenas e significam a total paralisação dos processos de demarcação de terras tradicionais de indígenas e quilombolas. No auge de (estimados) um século de vida, Rop-ni continua firme, apoiando direta e indiretamente o movimento indígena e as novas lideranças com sua força e carisma de um “benjadjwàrý” que viveu mais de 70 anos lutando pelos direitos indígenas de seu povo e de todos os seus ‘parentes’.

Não há espaço para descanso, afirma, o que nos remete à tensão da guerra eminente dos tempos antigos...

Recebido em 29 de setembro de 2023.

Aceito em 19 de fevereiro de 2024.

Referências

BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. pp. 185-227.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Senado Federal, 2011.

CARRELI, Vincent. “Mutirão guerreiro conquista demarcação Apinajé”. In: *Povos indígenas do Brasil/84 – Aconteceu Especial 15*. São Paulo: Sagarana Editora LTDA, 1985. pp. 262-266.

CACIQUE RAONI. *Ata da 3ª Reunião realizada dia 22 de abril de 1987*. In: CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de Relacionamento, Pesquisa e Informação (CORPI). ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE (Atas de Comissão).

CADENA, Marisol; LEGOAS, Jorge. Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia. Como políticas indígenas afetam a política? *Revista de estudos de Relações Interétnicas*, 18 (1), 2014.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. pp. 235-244.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, 3 (1): 7-33, 2015.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

LEA, Vanessa; FERREIRA, Mariana K. L. “A guerra no Xingu: cronologia”. In: *Povos indígenas do Brasil/84 - Aconteceu Especial 15*. São Paulo: Sagarana Editora LTDA, 1985. pp. 246-258.

LEA, Vanessa; FERREIRA, Mariana K. L. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil (Central)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

Mol, A. “Ontological Politics: a word and some questions”. In: LAW, J.; HASSARD, J. (orgs.). *Actor Network Theory and After*. London: Blackwell, The Sociological Review, 1999. pp.74-89.

MARIANO, Michelle Carlesso. *Kukràdjà: territorialidade e estratégias de mobilização social entre os Mëtyktire (Kayapó)*. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, Unesp, 2019.

MARIANO, Michelle Carlesso. *Da borduna às redes sociais: uma mostra do cotidiano Mëbêngôkre Mëtyktire*. Dissertação de Mestrado, Estudos de Cultura Contemporânea, Universidade Federal de Mato Grosso, 2014.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos selecionados*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. pp. 193-206.

OIT 169. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT (Organização Internacional do Trabalho)*. Brasília: OIT, 2011.

OVERING, Joanna. “Today I shall call him 'Mummy': multiple words and classificatory confusion”. In: OVERING, J. (ed.). *Reason and Morality*. London/New York: Tavistock Publications, 1985. pp. 152-79.

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

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I. The science Wars*. London: University of Minnesota Press, 2010.

TURNER, Terence. *Social structure and political organization among the Northern Kayapó*. PhD Thesis, Harvard University, Cambridge, 1966.

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

TURNER, Terence. “Os Mëbengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica”. In: CUNHA, Manuela

Carneiro da. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. pp. 311-338.

VERSWIJVER, Gustaaf. *Considerations on Mēkrāgnōtī warfare*. Doctoral thesis, Faculteit van Rechtsgeleerdheid, Rijksuniversiteit Gent Academiejaar, 1985.

VIERTLER. R.B. “Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras”. In: HARTMAN, T; COELHO. V.P (orgs.). *Contribuições à antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden. Coleção Museu Paulista. Série Ensaio*. vol. 4. São Paulo: USP/ Fundos de Pesquisa do Museu Paulista, 1981. pp. 305-18.

VILLAS BÔAS, Claudio; VILLAS BÔAS, Orlando. *A marcha para o oeste*. 4ª ed. São Paulo: Globo, 1994.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O problema da afinidade na Amazônia”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014a. pp. 89-182.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014b. pp. 347-400.

DOSSIÊS APROVADOS 2025-2027

VOLUME 12, NÚMERO 28 (JANEIRO-ABRIL DE 2025)

Antropologias dos desertos: Ecologias, povos e cosmologias entre os vazios e as abundâncias de um mundo em transformação

Dra. Antonela dos Santos (Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Dr. Gabriel Rodrigues Lopes (UFS)

Dr. Pedro Emilio Robledo (Universidad Nacional de Córdoba, CONICET)

VOLUME 12, NÚMERO 28 (MAIO-AGOSTO DE 2025)

Mídias digitais e suas implicações na vida cotidiana: contribuições antropológicas

Dra. Carolina Parreiras (USP)

Dra. Lara Roberta Rodrigues Facioli (UFPR)

VOLUME 12, NÚMERO 30 (SETEMBRO-DEZEMBRO DE 2025)

Enfoques Contemporâneos sobre os Estudos do Cuidado

Dr. Fabio de Medina da Silva Gomes (Unemat)

Dra. Ludmila Rodrigues Antunes (UFF)

VOLUME 13, NÚMERO 31 (JANEIRO-ABRIL DE 2026)

Epistemologias étnica e racialmente diferenciadas: diálogos possíveis

Dra. Jane Felipe Beltrão, (UFPA)

Dra. Talytta Suenny Araújo (Museu Paraense Emílio Goeldi)

Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes (UFC e UNILAB)

Dr. Almiros Martins Machado (PPGA)

VOLUME 13, NÚMERO 32 (MAIO-AGOSTO DE 2026)

Masculinidades, curso de vida e cuidado

Dr. Esmael Alves de Oliveira (UFGD)

Dr. Marcos Nascimento (IFF/Fiocruz/RJ)

Dr. Camilo Braz (UFG)

VOLUME 13, NÚMERO 33 (SETEMBRO-DEZEMBRO DE 2026)

Etnografia, escrita de si e escrita entre os seus: experimentações, desafios e potencialidades

Dr. Leandro de Oliveira (UFMG)

Dr. Felipe Tuxá Sotto Maior Cruz (UFBA)

As submissões serão abertas em torno de seis meses antes da data de publicação. Cadastre-se no portal da Revista Aceno para receber as notificações. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/index>