



<https://doi.org/10.51880/ho.v26i3.1382>



## ***Mẽ ujarẽj*: narrativas de luta e resistência mēbêngôkre (kayapó) pós-contato**

Michelle Carlesso Mariano\*

ORCID iD 0000-0002-9068-7357

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Filosofia e Ciências, Departamento de Sociologia e Antropologia, Marília, Brasil

**Resumo:** Este artigo é um recorte de uma pesquisa de doutorado em Ciências Sociais sobre os processos de territorialização e mobilização social mēbêngôkré (kayapó) a partir da cultura, identidade e memória do grupo. Por meio da história oral e da história de vida, traz-se um relato dos últimos setenta anos, desde o contato com o não índio, de luta e resistência do(s) povo(s) indígena(s) através das memórias de Bedjai Txucarramãe, com enfoque nos enfrentamentos pelo território e nas práticas de medicina tradicional, tópicos centrais para compreendermos a visão de mundo, as estratégias de (sobre) vivência e a atualidade dos temas abordados sobre questões indígenas.

**Palavras-chave:** Territorialidade. Memória. História Mēbêngôkre (*Mẽ ujarẽj*).

### ***Mẽ ujarẽj*: narratives of struggle and resistance mēbêngôkre (kayapó)**

**Abstract:** This article is an excerpt from doctoral research in Social Sciences on the processes of mēbêngôkré (kayapó) territorialization and social mobilization based on the group's culture, identity and memory. Through oral history and life history, it brings an account of the last seventy years, since the contact with the non-indigenous, of struggle and resistance of the indigenous people(s) through the memories of Bedjai Txucarramãe, with a focus on confrontations for the territory and traditional medicine practices, central themes for understanding the worldview, the strategies of (about) living and the actuality of the themes addressed on indigenous issues.

**Keywords:** Territoriality. Memory. Mēbêngôkre History (*Mẽ ujarẽj*).

O filósofo Merleau-Ponty (1984, p. 203) afirma que pensar, quando o objeto é outro, requer nossa própria transformação, pois a tarefa é “alargar nossa razão para

\* Doutora em Ciências Sociais – Antropologia – pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) e mestre em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). E-mail: michelle.mariano@unesp.br.

torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão”. Segundo ele, a grande questão para a antropologia é “como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa própria lógica e sem sacrificá-la a ele” (Merleau-Ponty, 1984, p. 194). Faço desta minha questão e inspiração, uma vez que busco olhar o *Mētyktire*<sup>1</sup> e suas temporalidades sem sacrificá-los a nossa lógica ocidental de tempo cronológico. Diante disso, a construção e apresentação do texto em uma ordem cronológica foi um trabalho de bricolagem, cotejando as memórias dos sujeitos que estiveram comigo durante as minhas pesquisas em mais de uma década, documentos e a própria historiografia nacional. Bedjai Txucarramãe é o protagonista deste relato e a profundidade de suas emoções e memórias aqui expostas deve-se à relação de respeito mútuo e ao próprio fato de trabalharmos numa transmissão tradicional das histórias *mēbêngôkre* (*mē ujarēj*). O sobrenome Txucarramãe (etnônimo que os Yudjá, Juruna, usavam para se referirem aos *mēbêngôkre* e significa “homem sem arco”), com que foi registrado oficialmente, é a marca da imposição ocidental, pois refere-se ao modo como os irmãos Villas Bôas (1994) os chamavam, uma vez que havia na expedição de contato auxiliares da etnia Yudjá. No mundo *mēbêngôkre*, o nome é importante e, respeitando isso, as referências seguem com o nome dos entrevistados. Muitos outros relatos e histórias de vida foram colhidos ao longo da pesquisa, como o de Mēkaró (cacique Megaron), cujo protagonismo nas lutas indígenas é inegável.

Embora seja uma pesquisa antropológica com abordagem etnográfica, a história oral e a história de vida foram essenciais para passarmos de um relato sobre as minhas experiências em campo para uma versão dialógica, como sugere James Clifford (2002). Já na história, enquanto disciplina, principalmente depois do advento da “história do tempo presente”,<sup>2</sup> houve, segundo Ferreira (2000, p. 7), uma revalorização da análise qualitativa e um resgate das experiências individuais, a história cultural foi impulsionada assim como o estudo do político, incorporando-se o estudo do cotidiano. No final dos anos 1980, essa história cultural passou a influenciar diretamente disciplinas como a própria história e as ciências sociais, o que é chamado de *cultural turn* ou “giro cultural”.

1 *Mētyktire* (*mē*: humano, homem, generalizador; *tyk*: preto; *tire*: grande). Grupo indígena da família linguística Jê Setentrional que habita a Terra Indígena Capoto/Jarina, norte do estado de Mato Grosso. Refiro-me às minhas pesquisas de mestrado, doutorado e pós-doutorado, realizadas junto aos *Mētyktire* da aldeia Piaracú. *Mēbêngôkre* é uma autodefinição que significa “gente do espaço dentro da(s), ou entre a(s) água(s)” (Turner, 1992) e é composto por vários grupos indígenas, incluindo os chamados Kayapó e os Xikrin.

2 Maranhão Filho discorre que os motivos que teriam levado ao desabrochar desse campo historiográfico, segundo Agnès Chauveau e Philippe Tétart, seriam a história renovada do político, o impacto de geração e o fenômeno concomitante de demanda social. Desta última decorre ainda “aumento e a aceleração da comunicação, a renovação progressiva da imprensa e da edição, a elevação do nível de estudo e a força dos engajamentos ideológicos, morais, dos anos 50-60” (Chauveau; Tétart, *apud* MARANHÃO FILHO, 2009, p. 138). Maranhão também observa que os autores mencionados dividem a história em diferentes tempos cronológicos, onde a história próxima corresponde os últimos trinta anos, enquanto a história do presente englobaria os últimos cinquenta ou sessenta anos. A história imediata, por sua vez, é aquela feita no ato do acontecimento e é geralmente associada ao ofício jornalístico e seria o complemento da história do presente.

Jaume Aurell (2010) observa que essa tendência se consolidou na academia norte-americana e estendeu-se à outras ciências, como a filosofia, a linguística, a sociologia e, é claro, a antropologia, onde os principais expoentes são Clifford Geertz (1997, 2013) e Marshall Sahlins (1997, 2007); ou seja, cultura como representação e cultura como ação, o que podemos ver ao longo do presente texto. As principais contribuições do *cultural turn* (e incorporadas neste trabalho) são, segundo Aurell (2010, p. 176-177), a oposição a modelos naturalistas sociais, o que significa que instituições e culturas são contextuais, possuem um tempo e espaço determinados; os estudos centram-se no “poder da cultura como fonte documental de compreensão histórica”; a ênfase no conceito de *agency*; posição entre a compreensão – elaboração de sistemas de significados – e a exploração dos regimes de dominação e poder; descrição da experiência social pelo estilo narrativo; e, por fim, a identificação com a antropologia no seu estilo etnográfico: “Qualquer tentativa de definir, representar e explicar a cultura passa necessariamente por uma posição historicista” (Aurell, 2010, p. 177).

Os relatos aqui apresentados foram obtidos em 2016, período em que realizei a pesquisa de campo que resultou na tese de doutorado. De fato, não há como aproximar-se da subjetividade do outro sem colocar em ação nossa própria subjetividade. Têm-se múltiplas subjetividades, conforme aponta Luisa Passerini, e também uma pluralidade de memórias, “a dos historiadores [e dos antropólogos] e a dos diversos grupos da sociedade, mas também a memória de pais e avós” (Passerini, 1998, p. 212), deixando patente a estreita ligação entre “memória e experiência vivida”.

Se alguém quer saber história, pergunta para um mēbengête [velho]. Ele vai ficar olhando, encarando, uma meia hora, pensando. Só depois ele responde. Tem que ir à noite e levar comida, ele pergunta o que você sabe e vai contando. Se alguém brigar perto, ele não conta mais. Se for caçar, acompanha. Ele vai ensinando remédio, para que serve... Depois que ensina tudo, o jovem pode ir para casa, tem que fazer seu trabalho... (Bedjai Txucarramãe, 2016).

## O encontro entre dois mundos

“Minha história é bonita”, disse-me certo dia Bedjai Txucarramãe. Hoje octogenário, esbanja saúde, força e vitalidade, além de uma excelente memória, raciocínio rápido e sentidos apuradíssimos. Com visão em apenas um dos olhos, dispensa óculos e vê muito além do mundo sensível, uma espécie de projeção dos sentidos apurados pela sua vivência num mundo habitado por humanos e não humanos. Sabe muito de muita coisa, pois “é perguntador” e humilde diante da novidade. Dos povos indígenas da região, consegue se comunicar com vários em seus próprios idiomas – contamos

dezesete. Dorme e come pouco e trabalha muito, virtudes dos tempos antigos que permaneceram com esses homens e mulheres que viram seu mundo ser transformado pelo avanço das frentes de colonização que, na década de 1950, atravessaram o país, os territórios indígenas e a vida de milhares de pessoas.

Bedjai era um menino quando viu os barcos com os irmãos Villas Bôas e expedicionários no rio Xingu. Sua mãe correu com ele para dentro da floresta, pois achavam que o cheiro de combustível era veneno. Depois dessa aterrorizante impressão inicial e estabelecido o contato entre esses dois mundos em 1953 na altura da cachoeira Von Martius, lembra-se de estar com seu primo Mẽkaró a admirar os motores dos barcos. Na ocasião, questionaram-se sobre a possibilidade de um dia saberem pilotar essas embarcações, visto que as diferenças culturais, na concepção Mẽbẽngõkre, não constituem estruturas hierárquicas e os bens materiais, as tecnologias, podem ser apropriadas numa espécie de “predação ontológica”<sup>3</sup> e utilizadas sem comprometer as próprias estruturas cognitivas de interpretação e significação de mundo. Tempos depois, além de operar e manter a balsa de travessia do rio Xingu, após a sua tomada pelos indígenas em 1984, conquistou a reputação entre os neobrasileiros da região de “o melhor mecânico da área”, conforme descreve Turner (1991, p. 75): “Mecânico experiente [...] Bedjaí não só opera e mantém a balsa motorizada, mas também faz a manutenção pesada das lanchas de Kapot. [...] também faz muito trabalho particular nos caminhões e ônibus que usam o cruzamento.”

Em se tratando do seu lugar, passou a infância em Kapôt Nhĩnore, região que corresponde, em parte, ao Parque Estadual do Xingu, a Nordeste da Terra Indígena (T.I.) Capoto/Jarina, e é uma área que os mẽtyktire reivindicam há muitos anos e que hoje encontra-se em processo de demarcação. Quando a T.I. Capoto/Jarina foi demarcada,<sup>4</sup> a partir da tomada da balsa em 1984, a ação dos indígenas orientou-se em resolver os problemas imediatos e, como dizem, esqueceram de incluir Kapôt Nhĩnore, o final do cerrado, na área requerida. Somente em 2004 foi criada uma Portaria para a identificação da área, não avançando desde então. Em 2015 foi instituído um grupo de

3 Ao contrário de grupos Tupi, a guerra mẽbẽngõkre não tinha por objetivo se apropriar do corpo do inimigo, mas de propriedades ligadas ao corpo, sua cultura, sua beleza, como afirma Gordon (2006). O interesse desses grupos Jẽ volta-se ao potencial criativo e regenerativo que essas capturas trazem à comunidade, de maneira que a “predação mẽbẽngõkre destina-se a absorver a diferença do estrangeiro objetivada em sua cultura material, seu conhecimento, seus saberes, sua expressividade técnica e estética” (p. 98). Ao contrário de povos tupi, o corpo do inimigo não tem tanta importância, pois o signo da apropriação é uma espécie de “captura” de “partes” da pessoa. Uma vez que esse objeto ou material é apropriado/predado, é incorporado como propriedade da Casa a qual pertence aquele que o predou. Se o elemento predado for um tipo de material, ele pode ser combinado com um ornamento já existente e assim também passa a fazer parte das propriedades de um segmento residencial como um privilégio ritual (Verswijver, 1985, p. 281).

4 Desde o contato até a demarcação da T.I. Capoto/Jarina (excluindo Kapôt Nhĩnore, a porção territorial ainda em demanda), foram décadas de luta que culminaram em diversos conflitos e perdas humanas. A postura e as estratégias Mẽbẽngõkre pela demarcação do seu território serviram de inspiração para outras etnias em seus próprios processos de demanda, solicitando, inclusive, a ajuda daquelas lideranças para lhes ensinar e apoiar (Mariano, 2019).

trabalho para finalizar esse processo, mas esbarrou na falta de segurança para garantir a integridade desses profissionais, visto que o local está tomado por fazendeiros que ameaçam a vida dos que se atrevem a esse fim.

Os indígenas relatam diversos conflitos com pescadores ilegais e madeireiros, pois não deixam de fiscalizar e denunciar todos os abusos que estão ocorrendo nessa área de ocupação tradicional dos Mẽbêngôkre e Yudjá. Em 2012, em uma dessas fiscalizações, a caminhonete da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) que os indígenas utilizavam explodiu, fato que foi investigado como um atentado (Caminhonete..., 2012).

Na visão de mundo mẽbêngôkre, é a partir das façanhas realizadas que a pessoa é lembrada, sua história é contada e (re)vivida na medida em que se atualiza num outro indivíduo, pois os nomes pessoais são propriedades intangíveis da pessoa. O nome, bens tangíveis como adornos específicos e prerrogativas rituais fazem parte da riqueza pessoal e da Casa<sup>5</sup> a qual se pertence. Quando uma criança nasce, ela é um ser biológico ligado a seus genitores, uma unidade biológica que orienta uma série de tabus, pois o que um faz interfere no corpo do outro. Por pertencer a uma unidade matrilinear, uma “matricasa” (Lea, 2012), irá herdar nomes pessoais, adornos e prerrogativas rituais que constituem os bens dessa Casa. Quando alguém recebe um nome cerimonial, recebe também os bens tangíveis e intangíveis dessa pessoa, bem como a sua história de vida, de maneira que essas personas estão sempre ao alcance da memória. Porta-se não apenas um nome, mas a história vivida daqueles que já o tiveram. É nesse percurso que o indivíduo recebe o nome com seus corolários e o enriquece pelos seus próprios feitos, devolvendo-o à Casa materna para ser encenado novamente, num movimento cíclico espiralado, pois não se fecha em si mesmo.

Bedjai orgulha-se de deixar seu nome inscrito na história m̃tyktire e afirma que irá cumprir seu papel até o fim. Como ofício tradicional, escolheu o de especialista (*mari*) e aprendeu com seu *nhéget*<sup>6</sup> (tio, avô...) Manti'i detalhes sobre a fauna e a flora da região, sobre as doenças que acometem as pessoas e como a própria natureza pode ser utilizada para aliviar os infortúnios. Do diagnóstico à terapêutica, em se tratando de doenças e infortúnios, os especialistas concentram o conhecimento do mundo vivido e o transmite aos pupilos seguindo uma série de rituais e tabus que, no caso do Bedjai, não foram finalizados, pois ele passou a trabalhar com os irmãos Villas Bôas ainda jovem. Quando retornou para a aldeia, não foi mais possível retomar do lugar em que havia parado, mas possuía conhecimento o suficiente para ajudar o seu povo (em

5 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).

6 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. Nhéget (MB, MF, FF, FZH, MBS...) e seu tabdjw̃y (CC, ZC, WBC...).

respeito ao mestre, o pupilo só passa a exercer a função em que foi instruído quando aquele não a exerce mais). Começou a atuar como especialista somente na década de 1980 quando assumiu a função de vigia do Posto Indígena de Vigilância (PIV) Piaracú. Antes disso, ainda em Diauarum, batizado de Posto Leonardo, atravessou o limite do mundo natural pela experiência de “morte iniciática”, um estado de doença ou trauma profundo em que o espírito deixa o corpo, e passou a ter uma ligação especial com o mundo sobrenatural, assumindo-se como *wajangá*, o xamá ou pajé.<sup>7</sup>

## Estabelecendo os limites entre os mundos

Na época do contato, um grupo *Mẽbêngôkre Mẽkrágnõtire* (só passaram a se autodeclararem *Mẽtyktire* do final da década de 1970) estava habitando a aldeia Kapoto,<sup>8</sup> havia também um em Kapõt Nhĩnore, no qual estava Bedjai, e o grupo do líder Krumare estava perto da cachoeira Von Martius. Esse último logo sucumbiu às doenças pós-contato e o remanescente foi para kapoto, assim como aquele da Kapõt Nhĩnore. Por volta de 1965, a pedido de Orlando Villas Bôas, os indígenas liderados por Rop-ni (cacique Raoni) passaram a habitar em Porori (a aldeia é conhecida, geralmente, pelo nome do líder), na foz do rio Jarina, pois o traçado da BR-080 (hoje MT-322) passaria logo acima da cachoeira Von Martius, ainda dentro dos limites do Parque Indígena do Xingu que, em tese, comportava parte do território tradicional *Mẽbêngôkre*.

Em 1967, Bedjai foi na primeira missão para contatar os Panará, os conhecidos e temidos “índios gigantes”.<sup>9</sup> Nesse período, o traçado da BR-080 mudou seu curso e amputou a região norte do Parque Indígena do Xingu (PIX), que foi loteada, deixando os indígenas numa delicada situação, pois Porori estava dentro dessa área. Cláudio e Orlando Villas Bôas começaram a alertar o líder Rop-ni sobre a chegada da estrada, vinda de Xavantina. Eles não tinham ideia do que era e do que ela trazia consigo. Se fosse hoje, eles não permitiriam que a estrada passasse por ali, afirmou Bedjai categoricamente. Quando o empreendimento chegou ao quintal *mẽbêngôkre*, foram convencidos pelos Villas Bôas a deixarem Porori e seu território tradicional rumo ao sul e dentro dos limites do PIX para manterem-se protegidos, criando a aldeia Kretire.

7 Métraux (*apud* Viertel, 1981, p. 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. A “morte iniciática” identificada nos relatos de Bedjai é uma dessas características.

8 Para melhor entender a espacialidade do território indígena, consultar o mapa do corredor Xingu. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/mapas-e-cartas-topograficas/bacia-do-rio-xingu/corredor-xingu-de-diversidade-0>. Acesso em: 10 dez. 2023.

9 Para melhor compreender a tragédia humanitária que foi o contato com os indígenas Panará, sugiro o documentário da TV Cultura *Panará, a sobrevivência de um povo*. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=vwymzjqvQ\\_8](https://www.youtube.com/watch?v=vwymzjqvQ_8). Acesso em: 10 dez. 2023.

Durante esse período, Bedjai estava na expedição para contatar os Panará, um dos povos mais respeitados pelos mēbêngôkre devido à sua valentia na batalha. Orlando lhes falou que esses parentes iriam sofrer, pois a estrada (BR-163, Cuiabá-Santarém, numa frente vinda do Sul e a BR-080 numa vinda do Leste) estava chegando perto de onde eles moravam, a região do rio Peixoto, atual município de Peixoto de Azevedo. Eles precisavam fazer contato e ‘amansar’ esse povo antes que fosse tarde demais. Para piorar a situação, descobriu-se na região grandes depósitos de ouro e outros minerais e ninguém conseguiu conter o avanço do garimpo sobre os territórios indígenas.

A primeira expedição para contatar os Panará ocorreu em 1966: do Xingu ao rio Marissauá. Bedjai e Mēkarō permaneceram nela um ano e meio, até a cabeceira do rio Peixoto. Quando já estavam acampados no local, o líder Kretire os visitou e os acompanhou até uma aldeia Panará desabitada, pois os temidos Kreen Akrore recusavam qualquer aproximação. Kretire e seu grupo retornou em seguida para o Xingu. Em 1967 Bedjai voltou para o Xingu e ficou ajudando o seu povo até ser chamado de novo por Orlando, juntamente com seu primo Tamyk, para trabalhar na missão da BR-163. Como ainda era solteiro, não fez nenhuma objeção. Nessa ocasião, Mēkarō, que havia participado da primeira missão, estava abrindo a aldeia Kretire (derrubada da mata para a aldeia, as primeiras roças, pista de pouso...). Os outros membros da equipe, aproximadamente 40 pessoas, eram a maioria indígenas das etnias Juruna (Yudjá), Kayabi e Suiá. Um avião búfalo os levou até a base do Cachimbo e de lá partiram para a região do rio Peixoto, onde permaneceram por aproximadamente dois anos. Um ano fazendo a picada para chegar em Peixoto e mais um ano para fazer contato. Bedjai e Tamyk foram primeiro e depois de um ano chegaram mais quatro mēbêngôkre: Mēkarō, Karopi, Mryre e Konpī. Depois do contato, Waiwai e Moj kara foram para a “frente de atração”,<sup>10</sup> e Bedjai voltou para o Xingu.

Os Panará eram inimigos dos Mēbêngôkre e quebravam todos os presentes que eram deixados como símbolo de amizade. Waiwai, que substituiu Bedjai e Tamyk ao lado de Moj kara, contou-me há muitos anos sobre a reação dos Kreen diante das dádivas: “Num primeiro momento, vestiam as roupas e se deitavam nas redes. Depois ficavam bravos e rasgavam tudo”. Facão, faca e machado eles levavam, o resto quebravam tudo,

---

10 “O método adotado pela expedição era o mesmo das outras feitas no país desde os tempos do marechal Cândido Rondon (1865-1958). Criava-se uma frente de atração, que funcionava assim: os sertanistas distribuíam presentes aos índios; esperava-se que estes passassem a retribuir os presentes, na fase chamada namoro; na terceira fase, os índios convidavam os sertanistas para conhecer suas malocas; a quarta fase, de consolidação da ‘pacificação’, constituía-se no estabelecimento de um acordo pelo qual, em resumo, ‘civilizados’ e índios concordavam em não matar mais uns aos outros (muitas vezes esse diálogo não era feito às claras, pois os índios praticamente não se entregavam aos benefícios representados pelos serviços dos ‘civilizados’ do SPI [Serviço de Proteção ao Índio, atual Funai]); por último, os índios ‘pacificados’ eram então agregados e entregues aos cuidados de funcionários de um posto, que se encarregava de dar a eles atendimento de saúde e alimentação e ensinar-lhes métodos de agricultura dos ‘civilizados’. Assim, os índios deixariam de atacar e matar vizinhos ou trabalhadores que passavam pela região. Estava criado um posto indígena para índios aldeados” (Valente, 2017, p. 14-15).

“metiam borduna em tudo”, disse Bedjai. Ele lembra da sua impressão ao ver de perto os tão temidos Kreen Akrore. Com admiração, relata que eram muitos os Panará, um povo forte e bonito, “homem forte, mulher forte, altos, bonitos, moça bonita, rapaz bonito”. Moj kara, o primeiro a ir até uma das aldeias com um enfermeiro para iniciar a imunização, relata a fartura de alimentos e a grande quantidade de crianças, além da beleza das pessoas. No entanto, a situação de isolamento sanitário saiu do controle, jornalistas e personalidades visitavam o acampamento seguidamente, levando consigo patógenos que praticamente dizimaram esse povo. Bedjai lembra que, ao retornar ao Xingu, recebeu notícias da catástrofe, os famosos índios gigantes haviam morrido, sobrando apenas seis da linhagem alta, dos quais lembra o nome. No final, um grupo com pouco mais de 70 pessoas (e nenhuma criança) doentes, de corpo e espírito, foram enganados (eles acreditavam que voltariam depois ao seu território) para entrar em um avião da Força Aérea Brasileira (FAB) e foram deixados no PIX. A história do povo Panará (e sua resistência) é outro capítulo da historiografia nacional a ser (re)visto.

Ainda na missão da BR-163, Orlando e Cláudio fizeram uma reunião com os indígenas e perguntaram se gostariam de trabalhar junto ao seu povo ou com eles em São Paulo. “Você quer trabalhar conosco ou com seu povo? Eu não sabia de nada, então eles falaram assim: vai lá visitar o seu povo depois vem para São Paulo, lá tem trabalho para você, trabalhar conosco.” Bedjai e Mẽkarõ ficaram trabalhando na Funai, como agente de saúde e chefe de posto respectivamente. Visitava o posto Leonardo com frequência para ajudar seu pessoal e foi numa dessas visitas que adoeceu e recebeu os dons sobrenaturais, assumindo-se como *wajangá*.

Em Kretire, Bedjai era o responsável pelo Posto de Saúde, aplicava injeções, dava pontos, ministrava medicamentos. Especialista em diagnosticar e tratar doenças do mundo indígena, aprendeu também sobre aquelas que lhes foram impostas pelo não índio. Os médicos da Escola Paulista de Medicina da Universidade Federal de São Paulo (EPM/Unifesp) lhe ensinaram a fazer isso, medir a temperatura, verificar febre, a dosagem dos medicamentos e horários corretos de acordo com a doença. “Aprendi tudo com Dr. Baruzzi”, diz. Dedicava todo o seu tempo ao trabalho e permanecia longos períodos em São Paulo fazendo cursos de mecânica, onde passou a trabalhar na fábrica da Yamaha. Retornou para a região do Xingu em 1983, quando assumiu a função de vigia no recém-criado PIV Piaracú. Não havia nada no local, montou uma barraca de lona para guardar seus pertences e foi até a aldeia para se casar com Ware Juruna, sua atual companheira. Na frente de atração, havia trabalhado com Kawaxi Juruna, pai de Ware, e os dois cultivaram mútua admiração e respeito, cujos frutos podem ser encontrados até hoje na amizade (antes, inimigos de guerra) entre os povos Yudjá e Mẽbêngõkre. Após a tomada da balsa do rio Xingu em 1984 e a demarcação da T.I. Capoto/Jarina, Piaracú foi crescendo sob a liderança de Bedjai. Hoje, aposentado, é reconhecido pelo seu povo como um grande *benjadjãry*, pois em tudo zela pelo bem-estar dos que ali vivem.

## Mẽ ngryk: as guerras antigas e atuais

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 mẽbêngôkre era do conhecimento dos povos que viviam na região, indígenas e não indígenas. “Bellicosity is a praised kayapo male value and those groups that are not bellicose (*kubẽ kakrít*) are taken as ‘inferior’ to the kayapo”, afirma Verswijver (1985, p. 302). O termo para homem belicoso é *mẽ ãkre* e cabia ao *nhêget* arranhar a pele de seus *tabdjwÿ* com dentes de peixe para ficarem bravos quando se tornassem adultos (Turner, 1966). No entanto, adverte Verswijver (1985, p. 314), o homem que não controla(va) seus impulsos e direciona(va) sua belicosidade contra as pessoas do seu grupo, poderia ser expulso de sua comunidade. Os inimigos bravos eram temidos, mas também respeitados e admirados, como os Kreen, o povo Panará mencionados por Bedjai. O próprio nome Mětyktire, que passou a definir o grupo aqui descrito a partir da década de 1980, era o nome de uma aldeia Panará. Os neobrasileiros (*kubẽ*), por sua vez, não eram/são considerados bravos e, conseqüentemente, não eram respeitados enquanto inimigos, mas temidos pelo uso de armas de fogo. O contato com a expedição dos Villas Bôas em 1952 (o contato ‘oficial’ só aconteceu no ano seguinte) ocorreu em uma expedição de guerra.

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. Apropriar-se dos adornos do inimigo (podemos entender a apreensão do próprio idioma, aqui também o português, ou as dezessete línguas indígenas faladas por Bedjai, como uma estratégia de guerra) e incorporá-los a partir de então nas Casas como *nekretx* faz parte do/de ser guerreiro e, quando este retorna, é recebido com prestígio pela comunidade. Essa característica, juntamente com as habilidades diplomáticas dos/das líderes mẽbêngôkre, talvez, ajude-nos a compreender a dimensão da importância de Bedjai (Měkaró, Rop-ni e outros *benjadjwàrÿ*) para toda a sua comunidade.

Um desses *nekretx* usado pela Casa de Bedjai é um chapéu vermelho (*krã dje kamrêk*), adquirido pelo ancestral Kenore ou Kengnore, o primeiro mẽbêngôkre a matar um *kubẽ*, pegando dele seu chapéu e uma arma (socadeira). O *benjadjwàrÿ* também usa uma pulseira de crochê, aquisição em uma guerra contra os Tapirapé. Assim como seu primo Měkaró, também é dono de um colar de dentes de onça parda, mas perdeu o enfeite, restando apenas uma fotografia em que aparece usando-o para provar que o colar é seu por direito. Em relação ao significado, “cada um representa uma luta, é uma prova que estive lá” disse Bedjai.

Depois de uma batalha, os guerreiros permanecem acampados fora da aldeia por três dias e três noites. Aquele que matou um inimigo, arranha a pele com dente de

piranha (*tep djwá*). Quando seca o arranhado, cantam em fila e o ‘capitão’ ordena que podem dispersar, pois acabou a guerra. Bedjai me mostrou as cicatrizes das duas vezes em que foi aranhado, representando duas batalhas, uma na década de 1960 quando enfrentou caçadores de pele na cachoeira Von Martius e outra, em 1981, no ataque contra peões que estavam abrindo uma clareira perto da Piaracú que resultou em onze mortos, todos os peões. Antes disso, em 1979, os indígenas, sob a liderança de Bedjai, expulsaram das margens do rio Xingu um povoamento de neobrasileiros. Esses colonizadores chegaram ao local juntamente com a BR-080. “Eles davam tiro na gente e a gente também atirava neles”, disse. “Depois disso, tudo virou uma bagunça”, o caos estava instalado. A tensão no local era tanta que o governo instalou um posto policial para garantir a segurança dos que utilizavam a BR-080. Também foi criado um Posto Indígena de Vigilância, o PIV Piaracú, com Bedjai como vigia a partir de 1983.

Os Mẽbêngôkre não aceitavam mais permanecerem alheios à ocupação do seu território, não cederiam mais e partiram definitivamente para o ataque. “O Parque do Xingu é de todos nós, então quando tem um problema, nós temos que um ajudar o outro. Todos ajudaram na briga da balsa”, disse-me certa vez Mẽkarõ. Em 1984 ainda estavam em Kretire. O líder Mẽtyktire Rop-ni exigia que o governo demarcasse 15 quilômetros à margem direita do rio em frente a Área Indígena Jarina para impedir a aproximação dos invasores. Para discutir as reivindicações, uma reunião foi marcada pelo então presidente da Funai Otávio Ferreira Lima em Brasília com lideranças indígenas e fazendeiros, e, posteriormente, haveria uma reunião com as lideranças em Kretire. No entanto, o presidente da Funai antecipou a reunião sem avisar aos indígenas e a realizou somente com os fazendeiros. Os indígenas ficaram sabendo extraoficialmente, tanto por relatos de Brasília como de fazendeiros da cidade de São José do Xingu, que, na respectiva reunião, foi afirmado que a terra reivindicada ao norte da BR-080, a porção amputada do Parque Indígena do Xingu e território Mẽbêngôkre, era de posse dos fazendeiros. Diante disso, os indígenas esperavam por maiores explicações na reunião que aconteceria em Kretire marcada para 24 de março de 1984.

Mobilizados, mesmo em tempos de colheita, os indígenas esperavam ser ouvidos e atendidos em suas justas demandas, o que não aconteceu. O presidente da Funai não compareceu na reunião que ele havia anunciado, o que provocou uma indignação coletiva que se espalhou para outras etnias da região. Os indígenas fizeram reféns (a maioria estava disposta a ficar e lutar pela causa indígena), tomaram a balsa de travessia do rio Xingu e interromperam o tráfego pela BR-080, principal via de escoamento de produtos no norte de Mato Grosso. Entre ameaças de invasão pela polícia, que só não ocorreu porque temiam os indígenas, tentativas frustradas de negociação, apoio da imprensa e ampla divulgação do conflito, o fato conhecido como a “briga da balsa” ou a “guerra no Xingu” chegou ao fim com os indígenas vencedores.

Mário Andreazza, pressionado, aceitou se reunir com Mẽkarõ e outras lideranças. Os indígenas decidiram fazer uma comissão com representantes indígenas, 10

membros, e negociar diretamente com o ministro do Interior. Foram a Brasília e entre suas exigências estava a demarcação da T. I. Kapoto, a demarcação de 15 quilômetros à margem direita do rio Xingu e sul da rodovia, tirar o posto policial que havia sido implantado na Piaracú em 1980 e também uma estrada que passava dentro do parque. Acabaram conseguindo muito mais do que pediam antes da revolta: 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 Piaracú e o controle da balsa foi entregue aos Mēbêngôkre. 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 2 de maio 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; Ferreira, 1985, p. 255).

A balsa tornou-se um espólio de guerra. Apesar de pertencer ao estado de Mato Grosso, são os indígenas que a operam e se responsabilizam pela sua manutenção, uma responsabilidade que não cabe a eles, visto ser um bem estatal. Com o intenso tráfego de veículos pela via, a embarcação precisa de constantes reparos, não somente ela, mas o atracadouro que, com os desmoronamentos pelo movimento das águas e peso dos caminhões, torna a manobra da balsa uma missão hercúlea. Depois de 1984, a balsa passou a ser operada e administrada por Bedjai, que usava o dinheiro da taxa cobrada pela travessia de veículos para ajudar as comunidades indígenas tanto Mēbêngôkre como das etnias que colaboraram no conflito. Seu compromisso é reconhecido por todos, assim como sua postura ética própria de um *benjadjwàry*. “Com dinheiro público, eu não coloco a mão!” disse-me.

Bedjai aposentou-se, e a balsa passou a ter uma gestão democrática escolhida por toda a comunidade. Seus dias de luta, no entanto, parecem estar longe do fim:

Briga com o kubẽ não é de agora. Desde que Cabral chegou aqui a gente briga com kubẽ, eles foram empurrando a gente. Quando derrubou a árvore de milho, não tinha kubẽ nela, era tudo nosso [refere-se à narrativa que entende as divisões entre as etnias e seus territórios a partir da queda de uma árvore de milho]. Todos os nossos parentes moravam aqui, depois é que o kubẽ chegou para atrapalhar tudo. Hoje temos um pedaço pequenininho de terra, com cerca, e é por isso que não deixamos o kubẽ entrar. A gente continua brigando por causa da terra, contra garimpeiro, pescador, madeireiro, a gente está defendendo esse pedaço de terra. Nosso pessoal está aumentando e a terra não. Precisamos da terra para viver. Por isso a gente precisa da Kapôt Nhĩnore. Lá têm o túmulo do meu avô, da minha avó, da minha irmã, do meu sobrinho... a gente morava lá, onde crescemos, é nosso, é nossa terra. Kapôt Nhĩnore ne mēbêngôkre nhô pyka. Terra boa, muita caça, muito mel, muita comida. Mēbêngôkre luta por terra e por ele mesmo, saúde. Terra e saúde, o resto a gente tem. (Bedjai Txucarramãe, 2016).

## Luta pela saúde

“Como alguém vive sem remédio?”, indagou-me Bedjai. A constatação do *mari* e *wajangá* refere-se ao caos sanitário que sucedeu o contato com o não índio. O primeiro grupo que encontrou os irmãos Villas Bôas na altura da cachoeira Von Martius sofreu o primeiro impacto e foi quase dizimado. As seguintes epidemias de gripe e sarampo abalaram a autoconfiança do grupo, causando pânico no aparecimento do primeiro espirro, conforme me contou Mẽkaró: “quando um ficava gripado, logo todo mundo ficava também. Muita gente morreu por causa de gripe e sarampo”. Esse primeiro impacto causou um abalo no “sistema xamânico” indígena e nas próprias crenças que o fundamentam. No entanto, conforme a situação sanitária foi se reestabelecendo (ao preço de milhares de vidas), as práticas tradicionais de diagnóstico e terapêutica, identificadas pela análise de itinerários terapêuticos, tornaram-se essenciais e fundamentais para a vida e identidade do grupo.

Os infortúnios, sejam eles quais forem, inserem-se numa lógica cognitiva de interpretação e significação do mundo (Langdon, 1994). Quem opera esse sistema e, portanto, lhe dá sentido, é justamente aquele que possui tal conhecimento, *wajangá* e *mari*. Bedjai conhece a lógica desses dois mundos, foi treinado como agente de saúde pelo Dr. Roberto Barruzi, idealizador do Projeto Xingu, da Escola Paulista de Medicina. De lá para cá a situação sanitária melhorou, mas ainda esbarra, no olhar de Bedjai, no desconhecimento que os profissionais da saúde têm da cultura mẽbêngôkre, no descaso, que ele credita ao puro preconceito, que leva a perda de vidas em situações que poderiam ser evitadas por uma medicina preventiva que realmente enxergue o indígena em sua singularidade cultural, social e física.

É na análise das questões relativas à saúde que encontramos elementos essenciais para nos aproximarmos da lógica indígena de interpretação de (seu) mundo, povoado por humanos e não humanos e toda a sorte de infortúnios que possuem uma explicação causal, ou seja, o importante no diagnóstico é identificar a causa da doença: ataque de espíritos, quebra de tabus, feitiçaria e outros; e o mundo do *kubẽ*, no qual as doenças são entendidas como disfunções biológicas que podem ser tratadas com medicamentos. Curar, só o *wajangá* e *mari* curam, pois eles conseguem identificar e neutralizar a causa do infortúnio, pois operam tanto no ‘registro das causas’ (Buchillet, 1991) como na terapêutica. São eles (além do diagnóstico pessoal e familiar) que distinguem, em última instância, as categorias ‘doença de índio’, com tratamento tradicional, e ‘doença de *kubẽ*’ (doença de branco), com tratamento pela medicina ocidental. A medicina ocidental e sua terapêutica mostram-se como uma alternativa complementar que age na ‘esfera dos efeitos’, e é procurada pelas pessoas como terapia adicional e não substitutiva, um instrumento assim como outros destinados a diminuir os sintomas, juntamente com técnicas tradicionais.

Já as práticas xamânicas e os inúmeros especialistas operam no registro das

causas. É nesse registro que ocorrem os diagnósticos, tão essenciais para a dinâmica do itinerário terapêutico, visto que muitas mortes são creditadas ao tratamento errado, principalmente se for ‘doença de índio’ tratada com remédios de branco. A eficácia do tratamento, o desaparecimento de uma doença ou infortúnio está relacionado a este nível de causalidade do que do próprio tratamento em si, de modo que a coexistência de dois sistemas médicos não implica numa mudança nos dispositivos cognitivos de interpretação da doença pelos indígenas.

O diagnóstico correto é essencial para a eficácia no tratamento, e somente o *wajangá* ou *mari* o podem fazer com eficácia, pois há situações específicas em que a intervenção da medicina ocidental é tida como a causa da morte, como no ataque de *mry kaàk*, uma espécie de peixe-elétrico sobrenatural. Se o infortúnio for agência do ‘dono do córrego’ e o doente submetido ao tratamento do *kubê* com uso de soro, a morte é certa. “Já morreu aqui uma criança nesses dias, minha sobrinha morreu aqui por causa disso aí. Deram injeção e... era doença do *mêbêngôkre*. Deram injeção e a criança morreu”. Fatos como esse reforçam a confiança da comunidade em seus especialistas e *pajés* e em seus diagnósticos, pois a ação equivocada partiu dos profissionais de saúde que atuam entre os indígenas. O lamento do tipo “se ela tivesse se tratado aqui”, “se não tivessem levado ele ao hospital”, mostram a importância e a confiança na eficácia do tratamento ministrado pelos especialistas e/ou *wajangá*.

No caso do *wajangá*, o diagnóstico se dá pela orientação espiritual, nos ‘sonhos claros’, em que um espírito ancestral também *wajangá* indica quem está doente, qual o infortúnio, sua causa e o tratamento. São poucos *wajangá* na Capoto/Jarina, alguns de grande prestígio, como Rop-ni. Através de massagens e sucção, retiram o mal do paciente e o apresentam na forma de um pequeno objeto, um osso, uma pena, ponta de flecha, pois a doença é entendida como algo que penetra no corpo pela pele, daí os constantes banhos e infusões, ou mesmo a pintura corporal, como medicina profilática.

Os especialistas, além da função de diagnosticar a doença, manipulam os medicamentos no caso de ‘doença de índio’. São grandes conhecedores da fauna e da flora e as utilizam em uma série de fórmulas passadas em segredo durante sua iniciação. Algumas fórmulas seguem a lógica da semelhança, conforme a explicação de Bedjai, como as que utilizam certas plantas que crescem em terrenos rochosos por suas propriedades simpáticas, ou seja, se crescem em um terreno tão árduo, devem ser fortes e, se as usarmos, também absorveremos essas propriedades. A analogia se dá também pela forma: “Aquela folha se parece com o que? Se parece com o coração. Por isso é usada como remédio para o coração”; ou ainda pela ação e reação: “Quando a gente espanta o perdigão do ninho, ele não volta mais. Por isso a gente usa o perdigão [penas] para fazer o remédio para mandar embora”

Há remédio (*pidjy*) para se proteger de espíritos, atrair mulheres, atrair a caça, afastar pessoas indesejadas, amansar o inimigo, quebrar as armas do inimigo etc. No caso de ataque de espíritos, que se não tratada devidamente leva à morte (são inúmeros

os relatos desse tipo na literatura antropológica), somente a ação do *wajangá* ou de um especialista em espíritos (*karô mari*) pode livrar a pessoa do nefasto fim. Bedjai e a comunidade ficam muito nervosos (em pânico, na verdade) quando imaginam um futuro sem essa proteção, justamente pela intervenção da sociedade moderna do entorno no modo de vida tradicional. A preocupação é válida, pois no tempo em que permaneci com eles, e nos anos seguintes, não havia nenhum jovem iniciado nas especialidades indígenas, iniciativa que deve necessariamente partir do sujeito.

...

Não há conclusões quando nos atrevemos a traçar linearmente a história de um povo que, no caso Mēbêngôkre (e de todas as outras etnias), está ainda em processo de luta por direitos fundamentais, com vitórias (e derrotas) que modificam os modos de ação, como num movimento de guerra nos tempos antigos. No caso do direito ao território, é mais que fundamental, é vital. Os fatos aqui apresentados (de maneira sintética) mostram o olhar dos protagonistas negligenciados pela historiografia nacional. Sua interpretação está amparada em sua representação de mundo e, por isso, as explicações simbólicas necessárias para que o leitor se aproxime, mesmo que minimamente, do mundo indígena.

Lutar pela terra e pela saúde, afirma Bedjai, justamente aquilo de mais vital que a sociedade moderna que avança sobre seu mundo lhes tira e é isso que o *benjadjwàrý* e seus companheiros vêm fazendo nos últimos 70 anos após o contato. Aprenderam a língua do seu principal inimigo, aquele que não é virtuoso pois não é claro nas suas estratégias e covarde em suas ações, levaram a luta por seus direitos para esferas internacionais e nacionais, como a Constituinte de 1987. Por sua própria experiência, ainda são generosos conosco e nos ensinam que devemos proteger o nosso planeta, com direito à indicação ao Prêmio Nobel da Paz (Por que..., 2020). Sensíveis às mudanças sutis do seu meio, foram os primeiros que perceberam que ações locais têm consequências globais e, diante da nossa inação, foram os protagonistas também no socioambientalismo brasileiro com a idealização e organização do 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em Altamira, no ano de 1989; e, para quem duvida da valentia das mulheres mēbêngôkre, é só lembrar da imagem que marcou o encontro e correu o mundo...<sup>11</sup>

---

11 A imagem pode ser encontrada na página *Memória da Democracia*. Disponível em: <http://memorialdademocracia.com.br/card/povos-do-xingu-se-encontram-no-para>. Acesso em: 10 dez. 2023.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AURELL, Jaume. O giro cultural. In: AURELL, Jaume. *A escrita da história: dos positivismos aos pós-modernismos*. São Paulo: Sita-Brasil, 2010.
- BUCHILLET, Dominique. A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. In: BUCHILLET, Dominique. (Org.), *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/CEJUP/UEP, 1991. p. 21-44.
- CAMINHONETE usada por índios explode em zona de conflito em Mato Grosso. *Terras indígenas no Brasil*, 14 fev, 2012. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/110545>. Acesso em: 10 dez. 2023.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente: desafios. *Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 94, n. 3, p. 111-124, maio/jun. 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.
- GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LANGDON, Esther Jean Matteson. Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Colômbia. In: SANTOS, Ricardo V.; COIMBRA JR, Carlos E. A. (Org.). *Saúde & Povos Indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. p. 115-141.
- LEA, Vanessa. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil (Central)*. São Paulo: Editora da USP, 2012.
- LEA, Vanessa; FERREIRA, Mariana. “A guerra no Xingú”: cronologia. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). *Povos Indígenas no Brasil 1984*. São Paulo: CEDI, 1984. (Aconteceu Especial, 15). p. 246-258.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 13-40.
- LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios caiapós*. São Paulo: Pioneira; Editora da USP, 1976.
- MARIANO, Michelle Carlesso. *Kukràdjã: territorialidade e estratégias de mobilização social entre os Mëtyktire (Kayapó)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Unesp, Marília, SP, 2019.
- MARIANO, Michelle Carlesso. *Da borduna às redes sociais: uma mostra do cotidiano Mëbêngôkre Mëtyktire*. Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura Contemporânea) – UFMT, Cuiabá, MT, 2014.
- MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Por uma história do tempo presente: uma história de nós mesmos. *Fronteiras*, Florianópolis, n. 17, p. 137-151, 2009.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Textos selecionados*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 193-206.
- PASSERINI, Luisa. A “lacuna” do presente. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína (Org.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 211-214.
- POR QUE o cacique Raoni Metuktire deve ganhar o Nobel da Paz. *Instituto Socioambiental*, 2020. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/por-que-o-cacique-raoni-metuktire-deve-ganhar-o-nobel-da-paz>. Acesso em: 10 dez. 2023.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- TURNER, Terence. Os Mebengokre 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, 1992. p. 311-338.
- TURNER, Terence. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Tradução David Soares. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 68-85, 1991.
- TURNER, Terence. *Social structure and political organization among the Northern Kayapó*. Ph.D. Thesis. Cambridge: Harvard University, 1966.
- VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- VERSWIJVER, Gustaaf. *Considerations on Mēkrāgnotí warfare*. Doctoral thesis, Faculteit van Rechtsgeleerdhei, Rijksuniversiteit Gent Academiejaar, 1985.
- VIERTLER, Renate Brigitte. Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras. In: HARTMAN, T; COELHO. V.P (Org.). Contribuições à antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden. Coleção Museu Paulista. Série Ensaios. vol. 4. São Paulo: USP/ Fundos de Pesquisa do Museu Paulista. p. 305-18. 1981.
- VILLAS BÔAS, Claudio; VILLAS BÔAS, Orlando. *A marcha para o oeste*. 4. ed. São Paulo: Globo, 1994.

## Fones orais

TXUCARRAMÁE, Bedjai [78 anos]. [ago. 2016]. Entrevistador: Michelle Carlesso Mariano. Aldeia Piaracú, Terra Indígena Capoto/Jarina, MT, 4 ago. 2016.

Recebido em 30/04/2023

Versão final reapresentada em 29/09/2023

Aprovado em 03/11/2023

**Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE):**

47780815.4.0000.5406

**Fonte de financiamento:** Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – Bolsa

**Conflito de interesses:** nada a declarar.