

‘Luta por reconhecimento’:

O caso Kayapó Mĕtyktire

Michelle Carlesso Mariano

Alessandro Mariano Rodrigues

Como citar: MARIANO, M. C.; RODRIGUES, A. M. ‘Luta por reconhecimento’: O caso Kayapó Mĕtyktire. *In:* DIAS, L. F.; ALONSO, R. P.; RAZABONI JUNIOR, R. B. **Novos direitos na contemporaneidade - Vol. 1.** Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2021. p. 231-244.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2021.978-65-5954-099-0.p231-244>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

“LUTA POR RECONHECIMENTO”: O CASO KAYAPÓ MÊTYKTIRE

*Michelle Carlesso Mariano*¹

*Alessandro Mariano Rodrigues*²

INTRODUÇÃO

A emancipação dos atores sociais ocupa um lugar central na Escola de Frankfurt³ desde seus primórdios e o desvelamento dos obstáculos a ela a tarefa de seus membros no âmbito da “Teoria Crítica”. De maneira geral, pode-se dizer que uma teoria é crítica se, justamente, promover essa emancipação. Nesse sentido, os estudos não se limitam aos aspectos descritivos de uma realidade social, mas buscam construir as bases normativas para promover a superação das situações de dominação e opressão em que os sujeitos estão submetidos.

¹ Doutora em Ciências Sociais, área de antropologia, na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP, campus de Marília. E-mail: michellecarlessomariano@gmail.com.

² Aluno de doutorado em Ciências Sociais, área de antropologia, na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP, campus de Marília. E-mail: alessandromarianorodrigues@gmail.com.

³ De acordo com Nobre (2003), a expressão “Escola de Frankfurt” surgiu apenas em 1950, quando o Instituto de Pesquisa Social retornou à Alemanha depois de passar por Genebra, Paris e Nova York durante o regime nazista. É uma expressão retrospectiva que teve um importante papel para fortalecer e amplificar as intervenções no debate pós-guerra, tanto no âmbito acadêmico como na esfera pública da Alemanha.

Segundo Horkheimer, uma teoria crítica adequada precisa ser normativa, prática e explicativa, “deve explicar o que está errado com a realidade social em determinado momento histórico, identificar os atores que dispõem de potencial para modificá-la e proporcionar normas para o exercício da crítica” (apud SCHUMAKECHER, 2008, p. 118). As teorias críticas posicionam-se como guias para ações humanas, daí a necessidade de sua base normativa explícita.

Em relação ao conflito, considera-se de maneira geral que é inerente à sociedade. A teoria social trata do tema a partir de diversas abordagens e modelos. Dentre esses, os modelos críticos são os que melhor proporcionam esclarecimento teórico-metodológico da moralidade do conflito. A importância de tal abordagem está na sua contribuição para desvelar situações de desrespeito ou distorções que comprometem a capacidade dos atores sociais de progredir. A partir de uma abordagem que considera o conflito como uma questão moral, em que certas regras obrigatórias são burladas para uma das partes pela outra, pretende-se reconstruir a visão dos atores sociais envolvidos, os Kayapó *Mětyktire*, evidenciando sua agência, como, o que e por que se posicionam em disputas, situações empíricas em que mobilizam seus valores, onde a própria cultura é utilizada como bandeira de demanda para sustentar suas respectivas ações.

1. MODELO DE RECONHECIMENTO: A ABORDAGEM CRÍTICA DO CONFLITO

Quando se fala em conflito, o conceito de agência torna-se importante para se pensar a atuação dos sujeitos sociais. Segundo Giddens (2003) as características que definem o agente são o “monitoramento reflexivo da atividade”, característica da ação cotidiana que envolve a conduta não somente do indivíduo, mas do grupo, vejamos: “os atores não só controlam e regulam continuamente o fluxo de suas atividades e esperam que outros façam o mesmo por sua própria conta, mas também monitoram rotineiramente aspectos, sociais e físicos, dos contextos em que se movem” (GIDDENS, 2003, p. 6). Outra característica do agente é a “racionalização da ação”, pois os atores sociais mantêm um entendimento

das bases de suas atividades e, por fim, o “motivo da ação” refere-se ao potencial para a ação e não como essa ação é executada. Em relação à natureza da agência humana, Giddens (2003, p. 9) afirma que esta só pode ser definida em termos de intenções, ou seja, “é preciso que o realizador tenha a intenção de o manifestar, caso contrário o comportamento em questão é apenas uma resposta reativa”. Apesar de ação intencional, a agência é sobretudo a capacidade de realizar tais coisas. Tem-se, então, que a agência se define pela ação intencional e competência dos atores sociais de explicarem o que fazem.

Dentro da abordagem crítica do conflito, Honneth (2003, p. 265) afirma que “os confrontos sociais se efetuam segundo o padrão de uma luta por reconhecimento”. Para ele, as lutas e conflitos históricos desempenham uma função para o estabelecimento de um “progresso moral na dimensão do reconhecimento”. Sendo assim, devem ser explicadas pelo sentimento coletivo moral de injustiça oriundo de experiências de desrespeito e evidenciar a lógica moral dessas lutas sociais, sendo que “uma luta só pode ser caracterizada como ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo” (HONNETH, 2003, p. 256).

Contra este modelo de conflito por reconhecimento pesa aquele utilitarista, de viés econômico, que “atribuem o surgimento e o curso das lutas sociais a tentativa de grupos sociais de conservar ou aumentar seu poder de dispor de determinadas possibilidades de reprodução” (HONNETH, 2003, p. 261). Para o último, os movimentos sociais surgem numa perspectiva de “interesse”, resultantes da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais, desligado das atitudes morais emotivas da vida cotidiana. Em relação a este modelo, Honneth (2003, p. 263) argumenta que

[...] mesmo aquilo que, na qualidade de interesse coletivo, vem a guiar a ação num conflito não precisa representar nada de último e originário, senão que já pode ter se constituído previamente num horizonte de experiências morais, em que estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito - esse é o caso, por exemplo, em toda parte onde a estima social de uma pessoa ou de

um grupo está correlacionada de modo tão unívoco com a medida de seu poder de dispor de determinados bens que só a sua aquisição pode conduzir ao reconhecimento correspondente.

A base normativa de Honneth é a concepção de interação social como uma rede de distintas relações de reconhecimento, presente no pensamento de Hegel e Mead, para quem os indivíduos se identificam em cada uma das dimensões de sua autorrealização, a saber, o amor, o direito e a estima. Do jovem Hegel, Honneth reconstruiu sistematicamente os argumentos, baseados na razão, sobre as três formas de reconhecimento que contêm o potencial para uma motivação dos conflitos. Por sua vez, da psicologia social de G. H. Mead obteve a inflexão empírica para fundamentar seus pressupostos normativos, originando no plano de uma “teoria da intersubjetividade um conceito de pessoa em que a possibilidade de uma auto-realização imperturbada se revela dependente de três formas de reconhecimento (amor, direito e estima)” (HONNETH, 2003, p. 24).

A tese de Honneth é que os grupos sociais procuram articular publicamente os desrespeitos e as lesões vivenciados como típicos e reclamar contra eles, tanto pela força material como pela simbólica ou mesmo passivamente. Esse modelo explicativo sugere que os motivos da resistência social “se formam no quadro de experiências morais que procedem da infração de expectativas de reconhecimento profundamente arraigadas” (HONNETH, 2003, p. 257). Essas expectativas estão ligadas às condições de formação da identidade pessoal, retendo os padrões sociais de reconhecimento: amor, direito e estima. Uma vez que essas expectativas normativas são desapontadas pela sociedade, desencadeia no indivíduo a experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito e o motiva ao conflito a fim de obter reparação pelos danos sofridos.

Dito isso, traçamos um panorama do pensamento indígena relativo às suas categorias vernáculas para compreender, na concepção de Honneth, as premissas normativas, as representações morais cotidianas que motivam os *Mětyktire* ao conflito: a relação pessoa-lugar, posse do território, consciência cultural, atitude belicosa.

2. O CASO *KAYAPÓ MĚTYKTIRE*

A Terra Indígena Capoto/Jarina é habitada, na sua maioria, pelo povo Kayapó *Mětyktire*.⁴ Está localizada no norte do estado de Mato Grosso e é ladeada pela MT-322 que a atravessa e faz divisa entre a T.I. mencionada e a T.I. Parque do Xingu. Os *Mětyktire*, assim como outros grupos indígenas, são popularmente conhecidos como Kayapó, nome de origem tupi e com conotação pejorativa:⁵ *k'aya* “macaco”, *po* “parecido”, “semelhante” (TURNER, 2009, p. 311). Pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê, subgrupo Jê Setentrional.⁶ *Měbêngôkre* é uma autodefinição que significa “gente do espaço dentro da(s), ou entre a(s) água(s)” (TURNER, 2009, p. 311) e *Mětyktire* (*mě*: humano, homem, coletivizador; *tyk*: preto; *tire*: grande) é o nome pelo qual o grupo passou a referir-se a si após uma cisão, entre as décadas 40 e 50.

O *Mětyktire* teve seu primeiro contato oficial com os irmãos Villas Bôas em 1952 na expedição Roncador-Xingu (LEA, 1997, p. 101-102). Transferiram-se então para a região conhecida como Porori em 1964. A construção da BR-080, atual MT-322, conforme os relatos de Lea (2012, p. 18-21), atravessou o então Parque do Xingu na tentativa de disponibilizar a porção que ficou ao norte da respectiva estrada para a colonização por não índios. Para assegurar a posse do território, Rop-ni, conhecido como cacique Raoni, liderou um grupo *Mětyktire* com aproximadamente quatrocentos indivíduos e mudaram-se rio Xingu acima uns 20 km da estrada, dentro dos limites do Parque, criando assim a aldeia Kretire. Outro grupo permaneceu próximo a cachoeira Von Martius, oeste do rio Xingu e fora dos limites do Parque. Os indígenas passaram a reivindicar uma

⁴ Segundo dados do ISA (Instituto Socioambiental), referentes ao ano de 2010, obtidos a partir de uma rede de colaboradores que trabalham com os povos, dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) e das Coordenações Regionais e Coordenações Técnicas Locais da Funai, a T.I. Capoto/Jarina possui 1.388 pessoas, sendo que 1.164 são Kayapó *Mětyktire* e 160 são *Tapayuna*.

⁵ Para Tim Ingold (1995, p. 39) “as noções de humanidade e de ser humano determinaram, e foram, por sua vez, determinadas, pelas idéias acerca dos animais”. O autor considera fundamental a distinção de humano como espécie e como condição, sendo que a segunda é uma concepção cultural do que é ser humano. É diferente perguntar o que é ser humano e o que significa ser humano.

⁶ Segundo os trabalhos de Curt Nimuendajú (1952), Simone Dreyfus (1962), Terence Turner (1966), Lux Vidal (1977), Verswijver (1992) e outros, os Jê Setentrionais incluem os Timbira Orientais que se subdividem em *Apâniekra* e *Ramkokamekra* (Canelas), *Krabó*, *Parkatêjê* ou Gavião, *Pukobje*, *Křikati* e Krenje; os Apinayé conhecidos também como Timbira Ocidentais, os Suyá, os Tapayuna, os Panará e os *Měbêngôkre* que, por sua vez, se subdividem em Gorotire, *Měkrągnóti*, *Mětyktire*, Kararaó e Xicrin.

faixa de terra a leste do rio Xingu para, com isso, impedir a aproximação de não índios às margens do rio. Nesse período, expulsaram do local um pequeno povoamento de não índios, frustrando a instalação do que seria a atual cidade de São José do Xingu e, para apaziguar os conflitos e garantir o tráfego, permaneceu no local um posto policial.

Para reivindicar a aceleração nos processos demarcatórios das Terras Indígenas, em 1984 um grupo com representantes de várias etnias da região tomou a balsa de travessia do rio Xingu que era administrada por particulares. Em atendimento às demandas indígenas, o posto policial foi retirado do local e o órgão indigenista criou um Posto Indígena de Vigilância, o PIV Piaraçú e através dos Decretos Federais nº 89.643 e nº 89.618 foram reconhecidas duas reservas indígenas que na homologação, em 1.991, foram unificadas como a T. I. Capoto/Jarina.

Numa concepção sociocosmológica ideal, as aldeias *mêbêngôkre* são organizadas de modo que o centro corresponda ao zênite solar e é ocupado pela *ngà*, a “casa dos homens”, um polo político onde os homens são educados desde meninos. Para Lea (1994, p. 96), “a casa dos homens [...] direciona o olhar para além da aldeia, e os homens são os responsáveis por aquilo que diz respeito ao mundo exterior”, ou seja, as caçadas, os inimigos, o Estado e tudo o que dele provém como saúde e educação. Já o polo feminino é representado pelas habitações que, sempre abertas para o centro, representam a “matricasa”,⁷ encenando o papel das mulheres na sociedade, ou seja, questões que dizem respeito ao interior dessa sociedade, tanto a sua nutrição como a sua reprodução, no sentido ritualístico e simbólico, a transmissão dos nomes, bens e prerrogativas dentro de estruturas de parentesco verticais. São uxori-locais, quando os homens se casam, mudam-se para a casa da mulher, da sogra, de maneira que o domínio espacial é sempre feminino. Vanessa Lea considera que a organização social *Mětyktire* é um complexo que sobrepõe as “Casas”, com letra maiúscula, enquanto pessoas morais,

⁷ Lea (1999, p. 180) estabeleceu a categoria “matricasa” como “pessoas morais, detentoras de um patrimônio de bens simbólicos: nomes pessoais e prerrogativas”, como papéis cerimoniais e adornos transmitidos dentro de uma matrilinearidade vertical.

elementos matrilineares, pois a descendência é uterina e vertical, como também elementos patrilineares, herdando dos pais os “amigos formais”.⁸

A “matricasa” é dona de um determinado espaço no círculo da aldeia, em uma analogia ao formato de pizza, determinado pela posição da trajetória solar leste/oeste. Os espaços dentro do território são organizados através das relações de parentesco. Já na categoria de bens materiais e simbólicos, o *nekretx* é definido como tudo que pode ser acumulado, incluindo adornos manufaturados que pertencem exclusivamente a uma Casa, cuja prerrogativa pode ser mitológica ou mesmo bens industrializados. Já os nomes, outra categoria de bens herdáveis dentro de uma estrutura social, também são propriedades das matricasas. Para Lea (1994, p. 95) “os nomes pessoais e os demais bens herdáveis são categorias polissêmicas com conotações de alma ou de genes – ou seja, aquilo através do que os antepassados vêm se reciclando desde os tempos míticos”. Portanto, pode-se afirmar que na concepção indígena espaço⁹ e pessoa¹⁰ são indissociáveis. Cada pessoa está ligada à uma matricasa que, por sua vez, é proprietária física e simbólica de uma determinada porção de espaço e a posse do território é o fundamento de mobilizações que envolvem demandas políticas, visto que é vital para a sobrevivência da comunidade em suas estruturas sociais.

⁸ A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1986), em referência à etnia Jê *Krabó* escreve que pode haver uma noção de pessoa, um princípio de autonomia, de dinâmica própria, princípio tal que deve ser procurado e não postulado. Disso que trata a amizade formal. “1) a amizade formal entre os *Krabó* devia ser entendida como consistindo essencialmente em uma relação de evitação e solidariedade entre duas pessoas, *conjugada* com relações prazenteiras assimétricas de cada qual com os pais de Seus parceiros: insistia, então, que essas duas relações eram pensadas como um todo, e não isoladamente, e como tal deviam ser analisadas em conjunto; e implicava, além disso, que a ligação da instituição de amizade formal com os nomes próprios era secundária, ou seja; era a modalidade *Krabó* do tema jê mais amplo da amizade formal: 2) analisando os contextos em que intervêm os amigos formais, distinguia dois tipos de situações: o primeiro tipo diz respeito a danos físicos, como queimaduras, picadas de marimbondos ou de formigões, em que o amigo formal é chamado para sofrer na pele precisamente a mesma agressão física de que foi vítima seu parceiro; enquanto o outro tipo se refere aos ritos de iniciação e fim de resguardo do assassino, quando os amigos formais permitem a reintegração de um *Krabó* segregado do convívio social e, eventualmente, sua instauração em uma nova condição social.”

⁹ Basso (1996) afirma que os lugares são construídos e partilhados socialmente e, sempre que são aceitos por outras pessoas como algo crível, enriquecem estoques comuns sobre o qual essas pessoas ou grupos podem refletir sobre os acontecimentos passados, interpretá-los e imaginá-los novamente. A vida dos povos e as configurações em que vivem constituem uma “interanimação” nas palavras do antropólogo, pois os laços que ligam as pessoas a um lugar são profundamente vitais.

¹⁰ Mauss (2013, p. 374) afirma que, em clãs indígenas, a pessoa era atrelada aos laços de sua comunidade pelo nome que o ligaria dentro de um clã específico que configuraria um conjunto total: “o clã se considera constituído por um certo número de pessoas, na realidade de personagens e, de outro lado, o papel de todos esses personagens é realmente o de figurar, cada um na sua parte, a totalidade prefigurada do clã”.

Esse fenômeno de autoconsciência cultural pelos povos indígenas refletiu nos instrumentos legais, tanto internacionais como nacionais. A OIT nº 169¹¹ de 1989, além de tratar dos direitos da população indígena a terra e de suas condições de trabalho, saúde e educação, inova no critério de definição dos povos indígenas com a noção de “autoidentidade”, critério esse adotado e aceito hoje 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, p.11 apud CUNHA, 2009, p. 251). Assim, entende-se etnia em termos de adscrição, ou seja, é índio quem se considera e é considerado pelos outros como índio. Outra inovação da OIT nº 169 é a distinção adotada entre o termo “populações”, que traz a denotação de transitoriedade e contingencialidade, e o termo “povos”,¹² que “caracteriza segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam” (CONVENÇÃO n. 169, 2011, p. 8). Nesse mesmo contexto de discussão, antropólogos e juristas no Brasil tratavam sobre os direitos dos povos indígenas na constituinte 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.

Se, por um lado, a identificação de uma pessoa a um grupo étnico implica compartilhamento de “critérios de avaliação e julgamento” (BARTH, 2011, p. 196), “jogar o mesmo jogo”, por outro, a dicotomização do outro como um estrangeiro, aquele que pertence a outro grupo étnico, “implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo”. Daí, dessa limitação na compreensão do outro sobre a concepção de mundo indígena, surgem os desrespeitos¹³ e, conseqüentemente, a resistência coletiva procedente,

¹¹ A OIT n. 169 foi ratificada pelo Brasil em 2002.

¹² O termo “povos” limita-se ao âmbito das competências do referido texto, sem aplicação que contrarie outras acepções previstas no Direito Internacional.

¹³ As formas de desrespeito que podem motivar os sujeitos à luta, conforme Honneth, são: 1) os maus-tratos corporais; 2) sujeitos excluídos de posse de determinados direitos no interior de uma sociedade; 3) referência negativa do valor social de indivíduos ou grupos. “As reações negativas que acompanham no plano psíquico a

conforme argumenta Honneth (2003, p. 259), “da interpretação socialmente crítica dos sentimentos de desrespeito partilhados em comum”.

Conforme Geertz (1999, p. 74), “a estranheza não começa nos limites da água, mas nos da própria pele” e o outro que em um passado remoto era codificado como o “não humano”¹⁴ passa, em um momento presente, a ser aquele com quem o indígena precisa dialogar. A relação com esse outro – Estado – faz-se através da identidade enquanto linguagem que por sua própria natureza é de oposição, seja nos sinais diacríticos característicos como a língua, indumentária, gestuário, seja nos valores morais que estão em jogo: um discurso “culturalista” pela preservação da vida e do meio ambiente, pelo respeito aos direitos adquiridos como a terra, a saúde, a educação etc., e um discurso estatal, capitalista e opressor.

As Terras Indígenas tornaram-se alvo de ambição frente à política governamental de exportação de *commodities*, o que elevou o preço destas e das terras. Com isso, a bancada ruralista do Congresso brasileiro criou um instrumento para cercar os direitos de posse e usufruto das terras, que a própria Constituição afirma serem “direitos imprescritíveis” por parte dos povos indígenas e inviabilizar a demarcação de novas terras, legalizar a invasão, a posse e a exploração das Terras Indígenas já demarcadas. Referimo-nos a PEC 215/2000. Além disso, o projeto transfere ao Legislativo a prerrogativa de oficializar Terras Indígenas, Unidades de Conservação e Territórios Quilombolas, o que na prática significa o fim de todos os processos demarcatórios, e inclui a promulgação da Constituição (05/10/1988) como marco temporal para a comprovação da posse indígena. Tal projeto foi arquivado em dezembro de 2014, mas, ao que tudo indica, está em vias de “ressuscitar”.

Os indígenas como um todo se uniram contra tal proposta, de maneira que as identidades de cada etnia foram contextualmente suplantadas por uma identificação geral. Há um desrespeito contra tudo o que o indígena

experiência de desrespeito podem representar de maneira exata a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 219-220).

¹⁴ Para Lévi-Strauss (1976), a humanidade, enquanto concepção local acaba nas próprias fronteiras tribais. Esse fato é percebido na maneira como os grupos se designam, geralmente com termos que significam “homem”, ou “bons”, “perfeitos”, em relação aos outros que não participam das mesmas virtudes ou da mesma natureza humana. Em relação ao *mëbêngôkre*, além da autodefinição há a definição do outro, o *kubë*, tido como o não *mëbêngôkre*, o estrangeiro, “seres estranhos” (LUKESCH, 1976, p. 14).

representa, uma vez que fora de suas terras não conseguiriam reproduzir seu sistema social e estariam fadados ao desaparecimento, diluídos na sociedade nacional na “pobreza estrutural”. Pode-se observar no ocorrido duas lógicas em confronto: por um lado, a lógica utilitarista do Estado que vê a questão sob o viés econômico, ou seja, diferença de “interesses” e que procura gerir apenas o conflito em si e não as suas origens, não há uma visão emancipatória dos sujeitos, age de maneira imediatista utilizando a “teoria do jogo”, uma “perspectiva objetivista”, conforme aponta Vargas (2007, p. 193), que “procura as origens dos conflitos na situação político-social e na estrutura da sociedade”. Nesta lógica prevalece a “razão utilitária” (ZHOURI; LASCHEFSKI, 2007), na qual o meio ambiente é considerado uno e composto unicamente de recursos materiais, expresso em quantidade e sem conteúdos socioculturais. Por outro lado, tem-se a lógica do reconhecimento motivada por experiências morais coletivas de desrespeito. Honneth afirma que esses sentimentos podem tornar-se a base motivacional de resistência coletiva, pois são comprovadamente típicos de um grupo inteiro, onde prevalece uma “razão cultural” (ZHOURI; LASCHEFSKI, 2007), que considera o meio ambiente múltiplo em qualidades socioculturais, não há ambiente sem sujeito.

Nos diversos protestos que acompanharam as tentativas de votação do referido projeto, os indígenas usaram símbolos culturais que possuíam significados diferentes daqueles inerentes aos grupos e só por eles identificados. Esses sinais diacríticos adquiriram uma nova função no cenário de demanda: a identificação daquele indivíduo enquanto indígena, opositor, aquele que seria prejudicado por tal proposta e que estava manifestando sua indignação.

No caso dos *Mêbêngôkre*, além de participarem ativamente das manifestações em Brasília, os subgrupos étnicos uniram-se e pronunciaram-se como um único povo. Assim o fizeram através de um manifesto aberto, onde afirmaram que, juntos, repudiam a PEC 215 e a reconhecem como uma tentativa de cerceamento de direitos constitucionalmente reconhecidos após quase quinhentos anos de opressão. Vejamos uma parte do manifesto:

400 caciques e lideranças Mebengôkre/Kayapó de todas as aldeias das Terras IndígenasKayapó, Menkragnoti, Badjonkôre, Baú,

Capoto/Jariná, Xicrin do Catete, Panará e LasCasas, localizadas nos estados do Pará e Mato Grosso, com apoio dos caciques do povo Tapayuna e Juruna, também do estado Mato Grosso, juntos estivemos reunidos na Aldeia Kokraimoro-PA, margem direita do rio Xingu, entre os dias 03 a 05 de junho de 2013.

Comunicamos ao governo brasileiro e a sociedade que repudiamos os planos do Governo Federal e do Congresso para diminuir os nossos direitos tradicionais e direitos sobre nossas terras e seus recursos naturais.

A PEC 215 que transfere do poder executivo ao Congresso Nacional a aprovação de demarcação e ratificação das Terras Indígenas já homologadas é uma afronta aos nossos direitos. Dizem que as referidas demarcações seriam participativas e democráticas, mas sabemos que esta proposta é uma estratégia clara da bancada ruralista para não demarcar as Terras Indígenas e diminuir os tamanhos das nossas terras já demarcadas e homologadas.¹⁵

O manifesto foi redigido depois de uma longa reunião entre as etnias que se autodenominam *Mēbêngôkre*. Os *Mētyktire* partiram da aldeia Piaraçú, local onde se concentraram para o evento. Durante uma semana, os guerreiros chegavam de suas respectivas aldeias na T. I. Capoto/Jarina e eram preparados pelas mulheres com pinturas corporais. Colocaram seus respectivos *nekretx*, símbolos culturais, adornos, que os identificam como pertencentes a uma matricasa e, de ônibus, partiram sérios e compenetrados em meio ao lamento daqueles que ficaram. Nesse contexto, a identidade cultural do grupo foi usada como uma fonte de legitimação, uma vez que o objetivo era unir em força e número aqueles que se autodenominam *Mēbêngôkre*, formando uma comunidade étnica com fronteiras sociais bem delimitadas e agindo como uma organização política para resistência e protesto contra o Estado. Sua própria cultura foi usada como uma bandeira por direitos. Categorizam a si mesmo pela autodenominação e assumiram também a denominação externa e pejorativa pela qual são conhecidos, Kayapó. Com isso estabelecem uma clara distinção entre o grupo e o outro, uma “identidade contrastiva” como afirma Cardoso de Oliveira (1976), a

¹⁵ Manifesto do Povo Kayapó – Aldeia Kokraimoro, 05 de junho de 2013. Disponível em <http://raoni.com/atualidade-736.php>. Acesso em: 05 ago. 2017.

afirmação do nós diante dos outros, onde o outro é negado pela afirmação do “nós”. Para estabelecer um status étnico dicotomizado, aceitam assumir uma identidade que eles mesmos não usam em seu cotidiano. Assim o fazem para reforçar a diferença, o que o outro pensa e conhece sobre ele. Para isso, utilizam símbolos culturais que num contexto de demandas políticas tornam-se diacríticos, assim como valores fundamentais, critérios de julgar e ser julgado em seus próprios termos. Essa realidade construída por representações subjetivas e fronteiras simbólicas, uma linguagem com o outro de maneira relacional, ocorre em um contexto específico de demandas por direitos, neste caso, pela manutenção de direitos.

CONCLUSÃO

Em processos de mobilização social os Kayapó *Mětyktire* evidenciam sua agência, posicionando-se em disputas que visam conservar os direitos adquiridos. Se nas décadas de 70 e 80 o movimento social indígena lutava pelo reconhecimento de seus direitos, hoje luta para mantê-los, especialmente em relação à posse e usufruto do território.

Através de uma apresentação esquemática, mostramos que a relação entre cultura e etnicidade não é de causa e efeito, mas de implicação, visto que ela é gerada pelas experiências das pessoas em um fluxo contínuo que, em processos afirmativos identitários, reduz-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. Isso ocorre porque os símbolos culturais são usados para afirmar ou dicotomizar a diferença manifesta nas fronteiras dos grupos sociais, nos critérios de pertencimento. Essas fronteiras, como diz Barth (2011), permanecem razoavelmente fixas apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. A identidade étnica passa, então, a ser definida a partir da organização social do grupo e não por critérios culturais.

Em contextos de demandas, a identidade étnica é mobilizada a partir de símbolos diacríticos por pessoas e/ou grupos que a utilizam como bandeira para afirmar a sua autenticidade, a sua diferença. O que ocorre, afirma Sahlins (1997), é uma autoconsciência cultural que é usada em reivindicações de direitos. Isso reflete em como a etnicidade é pensada, tanto pela antropologia como por instrumentos legais, que reconhecem o

critério de autodeterminação, de adscrição como o correto. Isso significa que é indígena quem se considera e é considerado pelo outro como indígena. Em relação à PEC 215, uma tentativa escabrosa de cercar direitos, os indígenas de todo o Brasil assumiram uma identidade contrastiva em relação ao Estado e afirmaram-se enquanto uma categoria única, visto que são reconhecidos pelo “outro” de maneira “genérica” e singular. A experiência de desrespeito pelos seus direitos gerou um sentimento coletivo de injustiça e potencializou a luta indígena. Nesse processo, a cultura dos grupos ou o que o outro pensa ser essa cultura foi (é) usada, nada mais legítimo, como símbolo de contraste e de afirmação valorativa.

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*. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

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

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CONVENÇÃO nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. De amigos formais e pessoa: de companheiros, espelhos e identidades. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense; Editora da Universidade de São Paulo, p. 53-62, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

GEERTZ, Clifford. Os usos da diversidade. *In*: GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Horizontes Antropológicos, 1999.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luis Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [s.l.], n. 28, p. 1-15, jun. 1995.

Instituto Socioambiental, ISA. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pt-br>

- LEA, Vanessa. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil (Central)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- LEA, Vanessa. Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbêngôkre. *Revista Estudos Feministas*, ano 7, p. 176-194, 1º e 2º semestres de 1999.
- LEA, Vanessa. *Kapoto: laudo antropológico*. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997.
- LEA, Vanessa. Gênero feminino mebengokre (kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu*, n.3, p. 85-115, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios caiapós*. São Paulo: Pioneira, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.
- MANIFESTO do Povo Kayapó - Aldeia Kokraimoro. 2013. Disponível em <http://raoni.com/atuabilidade-736.php>. Acesso em: 05 fev. 2020.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. 4. reimp. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luis Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.
- SCHUMACHER, Aluísio Almeida. Reconstrução pragmático-formal da racionalidade comunicativa: origens e dificuldades. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José Geraldo B. (org.). *O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Oficina Universitária, 2008, v. 1, p. 117-154.
- 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, p. 311-338, 2009.
- VARGAS, Gloria María. *Conflitos sociais e sócio-ambientais: proposta de um marco teórico e metodológico* in *Sociedade e Natureza*, v. 19, n. 2, p. 191-203, 2007.
- ZHOURI, Andréa, LASCHEFSKI, Klemens, PEREIRA, Doralice Barros (org.). *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.