

Rafael Ribeiro Cabral*

Voos e Sobrevoos Wajanga

Em Busca de Mundos Possíveis
na Luz Mëbêngôkre-Kayapó

Flights and Surveys Wajanga

In Search of Possible Worlds
in the Light Mëbêngôkre-Kayapó

RESUMO

Cada cosmovisão indígena possui uma perspectiva de ver o mundo na constituição das corporeidades envolvidas no contexto compartilhado por seus membros. A etnia Mëbêngôkre-Kayapó será a luz para pensar como o corpo se constitui em seus afetos e desafetos na contemporaneidade levando em consideração a recombinação da tradição indígena na aproximação de atores ilícitos que interferem na destruição da floresta e na modificação dos comportamentos tradicionais indígenas localizados no sul do Estado do Pará. Serão voos e sobrevoos para fins de atividade artística no processo interrupto de uma pesquisa que envolve minhas identificações ancestrais com este povo. Os resultados são pensamentos para criação de experimentos artístico-político em processo relacional.

Palavras-chave: Mëbêngôkre-Kayapó, Artes da Cena, Registros.

ABSTRACT

Each indigenous worldview has a perspective of seeing the world in the constitution of the corporeities involved in the context shared by its members. The Mëbêngôkre-Kayapó ethnic group will be the light to think how the body is constituted in its affections and discontents in the contemporaneity taking into account the recombination of the indigenous tradition in the approach of illicit actors that interfere in the destruction of the forest and in the modification of the traditional behaviors indigenous in the south of the State of Pará. There will be flights and overflights for the purpose of artistic activity in the interruption process of a research that involves my ancestral identifications with this people. The results are thoughts for creation of artistic-political experiments in relational process.

Keywords: Mëbêngôkre-Kayapó, Performing Arts, Records.

*O vôo do wajanga (xamã) liga os mundos visíveis e invisíveis.
O espírito (karõ) separa-se do corpo (ká) e voa como um pássaro
para o oeste, onde atravessa uma teia de aranha mortal
(héh-nhi-djék) e passa para o abismo completamente escuro.
(HAMÚ, Denise. p. 25. 1992)*

Introdução

Para a cosmovisão da etnia Mëbêngôkre-Kayapó, o parente indígena se constitui a partir da compreensão que liga corpo – espírito – ká e karõ – e mundo, que localiza a teia da aranha mortal como a estrutura das possibilidades e entrecruzamentos do percurso da vida. É acreditando na criação de mundos possíveis que me encontro num contexto particular destes indígenas que habitam as margens do Rio Xingu e Rio Fresco – Terra Indígena Kayapó. A possibilidade de encontra-los, recorre na possibilidade de me reconhecer num contexto colonizador como artista-professor, paraense e descendente indígena Mëbêngôkre em processo de identificação.

Com isso as escrituras a seguir são da ordem dos acasos criativos, das organizações de informações vividas em campo ou coletas em referências bibliográficas de minhas aproximações teórico-prática. Nesse sentido, quais corpos e seus atravessamentos são potentes para pensar processos de criação artística onde o processo histórico (re) combinam corpos ancestrais indígenas, encontrando-se na confluência dos desmatamentos, demarcações

de terra e diferentes práticas ilegais no território indígena para fins de atividade artística?

Na prática cultural hegemônica a forma de organização provém de processos sistemáticos de dependência das práticas culturais no sistema global, capitalista. Essa conexão proporciona um envolvimento hierárquico por parte dos indivíduos envolvidos. A cultura hegemônica automatiza os corpos unificando possibilidades de comportamento, estranhados na aproximação com culturas distintas.

Podemos entender cultura como um código simbólico – código que possui uma dinâmica e uma coerência interna. É compartilhado pelos membros de uma dada sociedade ou grupo social, e que, mediante um procedimento antropológico, pode ser decifrado e traduzido para membros que não pertencem a este grupo. É importante lembrar que este código simbólico não é algo dado como, por exemplo, o código genético dos indivíduos. Diferente dos animais – onde o código genético desempenha um papel fundamental, pois define em menor ou maior grau os seus comportamentos possíveis – o ser humano é incompleto: não recebemos como herança biológica as formas do nosso comportamento ou os significados que atribuímos às nossas ações ou ao mundo que nos rodeia. (LOPES e DONISETTE, 1995, pp.427-428)

Os códigos não decifrados estão no corpo mnemônico (memória em ação relacional) que compartilha com os membros da cultura, sistemas codificados corporalmente na prática cultural. As ações, os comportamentos e os artefatos aproximados ao corpo indígena, comunicam sobre características do lugar e do indivíduo.

Seus princípios de inter-relações proporcionam pistas para compreender determinado grupo/corpo.



Figura 1. Erejane desenhando pintura corporal no suporte de papel A4, mostrando suas pinturas que a caracterizam como pessoa indígena no compartilhamento com seus parentes – pintura do Xingu. Foto Rafael Ribeiro Cabral, 2015.

Tais comportamentos incorporados aos discursos culturais, oferece pistas que indicam modos de organização cultural do corpo em sua dimensão simbólica. As ações corporais manifestam comunicação não verbal no contato com os mundos. O corpo é interligado as diversas reações do mundo com ele mesmo. O corpo não se constitui exclusivamente de aparelhos, sistemas, músculos, ossos ou pele, mas sim de aspectos que norteiam o ser humano no mundo. Tais interações, específicas à vida cotidiana e ritual, tornam-

se trânsitos nas experiências tangíveis e intangíveis que reconfiguram os locais momentâneos e complexo da vida.

E apresenta diferentes discursos em diferentes contextos. Cada discurso constrói em sua atividade relacional, corpos que elaboram comunicação eficiente em determinado contexto. O corpo se faz discurso ao realizar o comportamento-ação, tornando-se memória para o corpo. Premissas que se dissociam de uma linearidade do corpo, construindo relações disjuntivas que interconectam indivíduos a partir das teias da vida.

Como sugere Lux Vidal na obra “Grafismo Indígena” ao definir o corpo como a forma plástica, passivo de ser mudado e alterado pelo mundo ou pelas relações culturais, mostrando a dualidade corpo (forma plásticas) grafismo (comunicação visual). Outra dualidade mais profunda e essencial: de um lado o indivíduo, de outro o personagem social que ele deve encarnar. “Os corpos decorativos se adaptam a um suporte plástico, o corpo, que por sua vez é portador de um outro conjunto de significados.” (VIDAL, p. 144. 1992)

Assim podemos potencializar a construção da corporeidade em uma ação liminarⁱ, fundamental para o conhecimento e transformação de si, no universo. A dilação prática desses conhecimentos podemos encontrar nos espaços de experiência estética do mundo. Nas artes cênicas encontramos exercícios de expansão de faculdades sensíveis que atravessam as compreensões do lugar e da pessoa. Nas artes plásticas a sensibilidade pode ser

apresentada por meio da construção de imagens que inferem sensações ou significados. Entre tantas linguagens que comunicam aspectos simbólicos e suas inúmeras possibilidades de recriação. E numa aldeia indígena, como são organizados esses códigos?

No objetivo de compreender como a corporeidade ameríndia do Povo Mëbêngôkre-Kayapo se organiza na contemporaneidade, não poderia deixar de levar em consideração as aproximações do capitalismo e de tudo que é dispensável pra vida humana e sensível. Por meio do contínuo processo de aproximação com a cultura ocidentalizada, sustento minhas investigações e proposições artístico-científicas no campo das artes e humanidades.

Construindo material teórico e reflexivo e sensível, no atravessamento de pistas epistemológicas que localizam elementos tangíveis e intangíveis na restauração do comportamento que motiva recombinações da performance cultural ao longo da história do Povo Mëbêngôkre-Kayapó. Sabendo que o termo performance possui diferentes compreensões, tanto na performance cultural (antropológica), quanto na performance artística: dois campos de abordagem que o termo performance pode se aplicar como possibilidade de compreensão prática e reflexiva de um determinado contexto.

“O termo ‘performance’ tornou-se muito popular nos últimos anos, numa grande série de atividades, nas artes, na

literatura e nas ciências sociais”. (CARLSON, 2009). Com isso entendendo que as performances culturais

funcionam como atos de transferência vitais, transmitindo conhecimento social, memória e senso de identidade por meio de comportamentos reiterados – ou ‘duplamente organizados’, como chamou Richard Shechner. (TAYLOR in DAWSEY, 2013, p. 9).

Essa dupla organização que ando interessado em saber ao propor este processo de continua criação, onde a corporeidade sugere a essência ou a natureza do corpo uno, conectado com as inter-relações cósmicas, sociais e culturais. A corporeidade (ka + karon + mundo) vem de corpo, que é relativo a tudo que preenche espaço e se movimenta e interage, e que ao mesmo tempo, localiza o ser humano como um ser no mundo. É a maneira como o ser humano se diz de si mesmo e se relaciona com o mundo, com seu corpo enquanto objetividade e subjetividade num contexto de inseparabilidade.

O significante “corpo” é uma ficção, mas, ficção culturalmente eficiente e viva (se ela não estiver dissociada do ator e assim se este for visto como corporeidade) da mesma forma que a comunidade de sentido e valor que planejou o lugar, os constituintes, os desempenhos, os imaginários, de maneira mutante e contraditória de um lugar e tempo para outro das sociedades humanas. (LE BRETON, 1963, p.32).

Assim o corpo não existe em estado natural, sempre está compreendido na trama social de sentidos culturais. Para ele a corporeidade é, existe e possui significado através da cultura. Daí a

constatação de que a relação corpo-educação, por meio da aprendizagem, significa aprendizagem da cultura – dando ênfase aos sentidos dos acontecimentos, e aprendizagem da história – enfatizando aqui a relevância das ações humanas.

Esses compartilhamentos são insurgentes, urgentes e emergentes no contexto atual na composição de escrituras cênicas como posição política no sistema colonizador. O processo criativo acontecendo de forma interrupta, cada elemento vai encadeando no seu tempo-espaço para constituição de experimentos em processo.

As informações coletadas no processo são fulcro para falar de ações em composição para cenas numa posição de compartilhamento corporal para o olhar do outro como opção estética a forma de organização do corpo e da cena para os indígenas. Redescobrir essas formas nos coloca em uma posição descolonial na criação artístico-política.

De comunidade autônoma à coexistência Interétnica



Figura 2. Criança Mëbêngôkre com a pintura de sua primeira nomeação. Fotografia realizada na Aldeia de Apexy. Foto: Rafael Ribeiro Cabral, 2013.

Em decorrência da mudança de organização autônoma no espaço devido as demarcações de Terras Indígenas às intensas relações Inter étnicas, garimpo, extração de madeira ilegal e demarcações de terra, o Povo Mëbêngôkre-kayapó cria estratégias de sobrevivência pela perda da autonomia ameríndia ao longo de sua história.

A mudança mais radical provocada pelo contato mais intenso com a sociedade nacional foi a perda dessa relativa autossuficiência: bem antes do estabelecimento de contato pacífico com a sociedade brasileira, todos os grupos kayapó tinham deixado de ser unidades políticas, sociais e culturais autônomas. A perda de autonomia resultava em partes da necessidade de defesa contra os

ataques de representantes da fronteira em avanço e em parte da dependência em relação à sociedade brasileira para obtenção de bens essenciais, como armas e ferramentas, assim como de artigos “de luxo” de valor intestinas, como miçangas e pano. (TUNER, 1992, p. 317).

A vida social do Povo Mëbêngôkre, apresenta-se como uma alternância regular entre períodos de residência numa aldeia coletiva principal e grupos seminômades que se deslocam por períodos de um a vários meses para caça e coleta. Este material refere-se propriamente ao Povo que habita hoje as regiões do sul e sudoeste do Estado do Pará, no qual concentram-se meus encontros de afetos e desafetos (CABRAL, 2013, 2015).

Os Mëbêngôkre-kayapó provavelmente se diferenciam de outros grupos jê setentrionais em algum momento do século XVI ou no início do XVII. Isso ocorreu ao longo do rio Tocantins, provavelmente na área entre o Tocantins e Araguaia ao norte da ilha do Bananal. “Pelo final do século XVI ou princípio do XVII os Kayapó já tinham se dividido em dois ou três subgrupos principais, dos quais pelo menos dois tinham se deslocado para o oeste, atravessando o Araguaia, e estavam atacando, e possivelmente se estabelecendo por períodos grandes, a oeste do Xingu.” (TURNER, 1992, p. 327).

Segunda Denise Hamú, na obra *Ciência Kayapó: alternativa contra a destruição*, “Os índios Kayapó habitam uma vasta área que se localiza nos estados do Pará e Mato Grosso. Falam uma língua do tronco Jê, que inclui outros grupos como Kaingang, Xavante, Timbira, Canela, Krahô, Krikati, Gavião, Apinayé, Sherente, Suyá,

Borôro, formando uma faixa que se estende de Santa Catarina ao Pará” (HAMU, p. 20. 1992).

Os grupos kayapó se autodenominam Mebengokre (povo do buraco d’água ou da nascente do rio – na língua mebengokre). Em Terence Turner (1992), ele denomina o significado de Mebengokre como “gente do espaço dentro das(s), ou entre a(s), àgua(s)”. Tais denominações correlatas podem se complementar entendendo o mito de origem desse Povo, sendo representado pela vinda dos indígenas Mebengokre por meio de um buraco que ligava o espaço sideral em direção ao Planeta Terra na busca de um gigantesco tatu.

Pelo menos um grupo Kayapó, na área original de diferenciação, até o início do século XIX, foram atacados por caçadores de escravos portugueses e retiraram-se para o oeste, cruzando o Araguaia. (TURNER, 1992, p. 327).

Essas evidências estão localizadas na obra História dos Índios no Brasil (1992), organizado por Manuela Carneiro da Cunha, na sessão “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social” por Terence Turner.

Segundo o autor os “contatos pacíficos com esse grupo, provavelmente foram iniciados ao longo do Araguaia em meados do século XIX por vários exploradores, missionários e colonos” (TURNER, 1992, p. 327). A essa altura havia talvez 4 mil kayapó, constituindo três grandes comunidades de aproximadamente 1500 pessoas (os Pau d’Arco ou Irã’a mrayre, os Gorotire e os Putkarôt).

Os Gorotire se dividiram por volta da virada do século. Um de seus segmentos foi para o oeste do Xingu e tornou-se o ancestral das comunidades contemporâneas de Makranoti e Mentuktire do Xingu. O resto do grupo permaneceu no local original da aldeia perto da cachoeira da Fumaça, no Riozinho do Afrisio, um tributário da margem leste do Xingu. Esse grupo dividiu-se novamente em 1936. Um dos grupos resultantes dessa divisão, que conservou o nome Gorotire, foi o primeiro desses grupos kayapó ocidentais a estabelecer relações pacíficas com os brasileiros, o que ocorreu em 1937. (TURNER, 1992, p. 327-328).

As aldeias de Kikretum e Apexty mantiveram as características ancestrais da aldeia matriz do Povo Mëbêngôkre (gorotire): espaço circular da aldeia, casa do guerreiro no centro e divisão de funções sociais de coleta de frutas, caça, pesca e plantio, realizado por homens, mulheres e crianças.



Figura 03 - Aldeia de Kikretum, fotografada no momento de um sobrevoo. Foto: Rafael Ribeiro Cabral, 2013.



Figura 04 - Aldeia de Apexti fotografada no momento de um sobrevoo. Fonte: Rafael Ribeiro Cabral, 2013.

Todas as aldeias Kayapo eram organizadas como grandes círculos ou casas de famílias extensas em torno de uma praça central, onde havia uma casa dos homens. As aldeias maiores do passado possuíam duas casas dos homens, uma na parte leste e a outra na parte oeste da praça, e até três círculos concêntricos de casas. A maioria das aldeias atuais mantém a forma circular, mas algumas, como Goretire, Kubenkranken e Kokraymoro, são formadas por linhas paralelas de casas dos homens ao longo de uma “rua” central, segundo as instruções das instituições oficiais encarregadas dos assuntos indígenas. (TURNER, 1992, p. 317).

A circularidade da aldeia Mëbêngôkre na contemporaneidade se manteve por meio de uma grande circunferência com casas dispostas ao longo do círculo, casa dos guerreiros – ngobe - ao meio, onde encontram-se as reuniões sobre as questões e decisões políticas e sociais da aldeia. Local onde as aranhas míticas e os gaviões sobrevoam as cabeças dos xamas da aldeia.

Por meio da expansão industrial no Pará, reconfigurou diversas culturas indígenas que se colocaram no papel de intermediador, sendo influenciado por expedições estrangeiras, recombinao de forma agressiva a relação cosmológica, corporal e ética da cultura ameríndia do Xingu. Com os Mëbêngôkre não foi diferente. Hoje os sinais deste momento histórico ainda estão presentes significativamente na recombinação de práticas ancestrais pelos indígenas na contemporaneidade. Esta relação repercuti na relação espacial e territorial presente no modo de vida indígena no território paraense.

A organização social e a cultura Kayapó tal como existem atualmente são o produto de um longo processo histórico de interação entre diversos grupos kayapó indiretamente motivada pelo contato com a sociedade brasileira (como os ataques e enftamento entre as comunidades para a obtenção de armas de fogo). Antes de a interação hostil com a sociedade brasileira e a correlata intensificação dos ataques entre as comunidades kayapó assumirem o papel importante que passaram a ter, a organização e cultura kayapó baseava-se num sistema de comunidades grandes que eram totalmente autossuficientes e autônomas. (TURNER, 1992, p. 317)

As cidades de Tucumã, Ourilândia do Norte e São Feliz do Xingu, no Estado do Pará, são cidades que apresentam similitudes em sua organização espacial e cultural. Apresentando assim o consumo excessivo de carne bovina, de bebida alcoólica e música sertaneja, estimulando a cultura do estupro, a prática do machismo e do preconceito por jovens e adultos. A maior parte dos habitantes são de regiões do sul, centro-oeste e nordeste do Brasil.

Sendo a relação entre indivíduos concretos, históricos e idiossincráticos, um confronto direto, imediato e total entre identidades humanas, relaciona como espontaneidade e liberdade, e estrutura como obrigação, direito, lei, coação, e assim por diante. (TURNER, 1974, p 43).

A aproximação dos habitantes dessas cidades com seus preconceitos indígenas é constante no contato com as aldeias, envolvendo os jovens indígenas a recombinares suas práticas e costumes ancestrais. Devido os conflitos de terras envolvendo grandes proprietários e empresários que constantemente estão envolvidos com ações ilegais na região, os indígenas constantemente passam por situações desagradáveis em decorrência da desconfiança de suas práticas sociais e boatos sobre seus contextos nas aldeias.

Estes boatos estão presentes no fortalecimento por parte da mídia e dos veículos de comunicação que colocam os povos indígenas à margem das relações com o contexto hegemônico. Porém isso faz parte da estratégia de afastamento, silenciamento, estranhamento por parte da identificação da corporeidade indígena pelos bens industrializados e práticas ilícitas. O corpo indígena possui discursos grafados que são sobrepujados por organizações do corpo impregnadas de inverdades da sociedade hegemônica na utilização das calças jeans e joias de ouro por exemplo.

Neste sentido a região do sul do Pará é marcada por conflitos políticos e sociais. No sul do Pará existem muitas fazendas no caminho das estradas que levam ao sul do Pará. Muitos gados e

extensas áreas devastadas devido a prática bovina e a prática de monoculturas agroecológicas. Pensar no cenário que se estabelece no começo da pacificação dessas terras é imaginar a modificação sofrida durante esse período nas comunidades indígenas e seus corpos e o fortalecimento perverso de indivíduos que atuam em projetos de exploração nesses territórios.

Os indígenas recombinaam comportamentos presentes no corpo e na corporeidade dos atores sociais duvidosamente envolventes do contexto hegemônico e suas possibilidades de preservação, da não morte de seus corpos indígenas, canibalizando a materialidade estética dos não indígenas em detrimento da sobrevivência étnica.

Nos contatos que realizei até o momento com os indígenas da Terra Indígena Kayapó, percebo que esse passado se faz presente, contribuindo para o afastamento da confiança, das trocas de conhecimento e da entrega afetuosa desses povos à sociedade ocidentalizada. Essa construção presente na contemporaneidade foi recombinaando comportamentos ao longo dos contatos com missionários e pacificadores, atenuando movimentos de rejeição na corporeidade indígena do Povo Mëbêngôkre. Esses comportamentos inferem ao pertencimento de suas subjetividades na assimilação dos comportamentos que levariam a morbidez e o afastamento de suas práticas e comportamentos humanos espetaculares organizados por agentes mórbidos.

Os agentes mórbidos podem ser doenças ou comportamentos em ação em decorrência dos modos de operacionalização da cultura presente nas cidades e nos contextos sociais onde estão localizados. São essas formas de agir e de pensar sobre o mundo e sobre as próprias ações que percebo ser sensível ao universo indígena Mëbêngôkre-Kayapo. Suas memórias são enfraquecidas no decorrer das diversas cenas encontradas em visitas às cidades, levando ao alcoolismo e a reação ao preconceito por serem indígenas.

(...) nos tempos da pré-pacificação, essas e outras formas de movimento eram frequentemente combinadas às expedições ou organizadas como uma alternativa a elas, como na prática de partir para uma expedição ou para um ataque após um grande ritual. A explicação do lugar das expedições na sociedade kayapó deve, portanto, ser concebida como parte de uma compreensão mais ampla da importância do movimento coletivamente organizado de qualquer tipo na vida social kayapó. (TURNER, 1992, p. 323.).

No decorrer do tempo os ataques acometidos à sociedade ocidentalizada que se encontravam as margens do território Kayapó, eram surpreendidos por ataques constantes desses indígenas. Possivelmente este episódio pode ter marcado o imaginário da população brasileira fortificando um cenário preconceituoso generalizado que a cultura indígena se encontra em âmbito nacional.

Hoje os indígenas de diversas etnias do Brasil vivem em aldeias fixas que impedem sua autonomia na organização de suas

expedições pelo território. Como podemos notar, os corpos passaram a estar condicionados a vida na aldeia institucionalizada por Órgãos de proteção indígena. Em decorrência disso a ideia de local de pertencimento foi se cristalizando em um espaço fixo, diferentemente do nomadismo que caracterizava o Povo Mëbêngôkre-Kayapo em períodos de pré-pacificação. Isso evitou o movimento cíclico que esses povos realizavam no território brasileiro.

A performatividade dos conflitos

Os séculos XVII, XVIII e XIX podem ser caracterizados por suas aspirações que romperam fronteiras geográficas, políticas e culturais do velho mundo, acompanhando assim, a invasão do Brasil e das Américas. A colonização europeia marcou e transformou nossos corpos ao longo da história. O processo de colonização do Brasil, por exemplo, deixa sinais de transformação do povo nativo brasileiro. Com isso a miscigenação de diversos povos que migraram para as Américas recombina saberes tradicionais, modificando costumes organizados ancestralmente.

A capacidade de acumular, centralizar e privatizar a produção e riqueza, concentrando a riqueza nas mãos de poucos, levou a normatização da ganância. Porém, os resultados foram ambíguos: por um lado, um crescimento econômico e tecnológico, e, por outro lado, guerras, domínios, controles e operação da

natureza e dos próprios seres humanos. Tal processo deixa sinais no corpo e na construção da corporeidade do povo brasileiro.

O corpo vem sendo tratado como a divisão da parte pelo todo, onde a razão é fulcro fundamental para estar no mundo – penso logo existo?. Exemplificado também os métodos dedutivos e indutivos como procedimento de pesquisa recorrentes no paradigma científico moderno. Esta mesma concepção materializa o corpo em sua performatividade no mundo globalizado.

Performativo, para Austin, refere-se a casos em que “a emissão da elocução é a performance em ação”. Em alguns casos, a reiteração e o enquadramento (bracketing) que anteriormente associei com performance ficam claros: é dentro da moldura convencional de uma cerimônia de casamento que as palavras “eu aceito” têm peso legal. Outros continuaram a desenvolver, de múltiplas e variadas formas, o conceito de performatividade de Austin. Derrida, por exemplo vai mais a fundo ao sublinhar a importância da citacionalidade e iteracionalidade no “evento da fala”, indagando se “uma afirmação performativa (poderia) ter êxito se sua formulação não repetisse uma afirmação ‘cotificada’ ou interavel. (TAYLOR in DAWSEY, 2013, p. 12)

Quando nos organizamos corporalmente existem ideias em suspensão nos condicionando às escolhas que determinado previamente no contexto cultural compartilhado. Nossos métodos, formas e invenções no meio, possibilitando transformações corporais que atende as necessidades irrefletidas na maioria das vezes no continuum do cotidiano. Tornam-se autônomas e condicionadas nossas ações por meio de experiências construídas no objetivo do controle performativo de nossos corpos. “No

entanto, o enquadramento que sustenta o uso performatividade de Judith Butler – o processo de socialização em que as identidades são produzidas através de práticas regulatórias e citacionais – é mais difícil de identificar, pois a normatização tornou-se invisível” (TAYLOR in DAWSEY, 2013, p. 12).

Devido intensos processos de exploração de recursos natural e mineral em terras habitadas pelos indígenas do grupo Mëbêngôkre-Kayapó, foi preciso a modificação do fluxo de movimento migratórios por esses indígenas, em decorrência da normatização e demarcação de suas Terras. Em decorrência disso e incentivado por órgãos institucionais, o nomadismo enfraqueceu e sua circulação pelo território brasileiro diminuiu.

A frequência do movimento tampouco pode ser considerada como um mero resultado da necessidade material de deslocar a base das comunidades. Não há, na verdade, nenhuma evidência de que os kayapó jamais precisassem se deslocar em grupo de uma aldeia permanente para obter toda a carne, peixe, vegetais, sem mencionar a terra adequada ao plantio, de que têm necessidade. Apesar disso, as aldeias kayapó antes da pacificação tendiam a mudar-se regularmente a cada período de dois a cinco anos. Uma mesma comunidade podia ter até uma dúzia de locais de aldeamento, e ocupar a maioria deles ao longo de um período de vinte anos. (TURNER, 1992, p. 323).

“Entender as relações indispensáveis da modernidade com o passado requer examinar as operações de ritualização cultural. Para que as tradições sirvam hoje de legitimação para aqueles que as construíram ou se apropriaram delas, é necessário coloca-las em

cena.” (CACLINE, p. 162. 1997). O patrimônio existe como força política na medida em que é teatralizado, em comemorações, monumentos e museus. Na sociedade contemporânea incessantemente estamos conectados e explorando em maior intensidade algumas partes de nossos sentidos. Na cultura ocidentalizada as atividades, encontram-se em maior demasia no sistema visual, em decorrência do grande apelo a comunicação e publicidade do consumo e da informação. Tal fato decorre que esquecemos de aguçar outras partes dos sentidos humanos que poderiam ser trabalhados em outros espaços que estão à margem da lógica do trabalho no contexto capitalista.

A informação faz parte da vida global cotidiana dos indivíduos, sendo sua busca inerente à própria ação social no agir da sociedade contemporânea ocidental. A modernidade apresenta diferentes sinais que repercutem na experiência do corpo humano fazendo dele elemento fundamental na materialização da dimensão simbólica.

Estas manifestações culturais apontam para uma compressão dos modos de operacionalização da cultura por meio das dimensões simbólicas que “constituiu para designar a ação e os espaços organizados para o olhar, que compreendo como uma categoria reconhecível em todas as interações humanas” (BIAO, 2009, p. 35). Os indivíduos que organizam as ações se situam no espaço em função do olhar do outro na cena coletiva, que se constroem ou se apropriam delas para continuar suas tradições. Tal

fato se apropria a compreensão retórica presente neste texto sobre a reiteração de comportamentos (LIGIÉRO, 2012) levados às aldeias ou negociados socialmente entre indígenas e a sociedade presente em seu entorno.

É imprescindível abordar o acesso à informação nas mídias levando em consideração os principais veículos de comunicação que instituem normas e condutas sociais. As mídias influenciam na organização dos corpos e na construção da corporeidade ocidental na contemporaneidade. Tais valores europeizados promovem a desigualdade, os desníveis sociais que levam à influência midiática por meio das imagens. Essas comunicações chegam à diferentes povos tradicionais, influenciando em suas práticas cotidianas na absorção dos valores de verdade capturados na imagem e no hipertexto produzidos pela mídia.

A influência é preponderante para restaurar comportamentos por meio de partículas mnemônicas (memória corporal em movimento performativo) acionados na reação das comunicações veiculadas na mídia, que tornam interessantes as informações, persuadindo interlocutores à assimilação de ações no cotidiano social ocidentalizado. A apresentação das notícias pela mídia leva a crer em uma verdade não estabelecida em contextos distintos, tornando-se apropriada quanto ao acesso a essas informações não relativizada pelos membros de determinado grupo social.

Os estranhamentos ocorridos nos trabalhos de campo que realizei junto as comunidades do Povo Mëbêngôkre-Kayapó no esforço de relativização dos comportamentos presentes na utilização inapropriada do Rio e o envolvimento com ilícitos, estabelece até então sinais de partículas mnemônicas assimiladas pelos indígenas ao longo da história de contato com a sociedade hegemônica.

Os contatos levam a respostas em campo que aproximam as normas e condutas do meio hegemônico ocidental. Porém as aldeias que cindiram após a segunda cisão - Gorotire - (1960) possuem em sua recombinação aproximações de comportamentos ilícitos e utilização de materiais canibalizados para a utilização indevida de seu próprio território por meio de práticas ilegais como garimpo e extração de madeira.

Além do acesso à mídia, a presença de conflitos e a aproximação de agentes ilícitos recombina práticas e comportamentos próximos às tensões envolvendo disputa de terra, exploração ilegal de minérios, e, extração de madeira ilegalmente geridas, muitas das vezes pelos indígenas. Tal percurso é motivado por diferentes associações ao longo da história desses Povos, modificando relações e inter-relações que proporcionam desigualdades atenuadas pelas mazelas proporcionado pelo modelo capitalista.

Estes temas são importantes, muitas vezes apropriados pela sociedade não indígena como costumes que permeiam nosso cotidiano, sendo desta forma análogos às práticas dos que se dizem

“civilizados”, porém não se mostram didaticamente como matérias palpáveis de conscientização da população indígena.

A realidade indígena possui diversas singularidades sócio-política-cultural no percurso da história de migração desta etnia no território brasileiro. Darcy Ribeiro apresenta na obra “O índio e a civilização” (1979) um dos sinais de conflitos envolvendo a questão indígena em âmbito nacional.

Nos primeiros vinte anos de vida republicana nada se fez para regulamentar as relações com os índios, embora nesse mesmo período a abertura de ferrovias através da mata, a navegação dos rios por barcos a vapor, a travessia dos sertões por linhas telegráficas, houvessem aberto muitas frentes de luta contra os índios, estabelecendo as últimas possibilidades de sobrevivência autônoma de diversos grupos tribais até então independente. (RIBEIRO 1979, p. 127)

No percurso de integração da Amazônia ao restante do Brasil frentes de emancipação tinham como objetivo integrar a Amazônia as diferentes cidades brasileiras, o que ajudaria no acesso de capital estrangeiro injetado em nossas terras no objetivo de exploração e privatização de nossos recursos.

Assim inúmeros projetos de integração foram realizados tanto de monitoramento territorial por meio do projeto RADAN, assim como a instalação de Company Town em cidades emancipadas com intensas migrações da população do sul, centro-oeste e nordeste do Brasil, que vinham para o território paraense a procura de melhores condições de vida. Com isso acelerando a

produção e capacidade de exploração dos bens materiais de nossas terras, dificultavam a autonomia indígena.

Com isso a relação territorial e cultural do Povo Mëbêngôkre foi se modificando e alterando seus comportamentos ocasionado pela expansão territorial financiado pelo Governo brasileiro e por Instituições internacionais. Esse episódio na história desses povos transformou ao longo do tempo o modo como eles se reconheciam enquanto sociedades autônomas, coexistentes no espaço livremente e restaurando seu comportamento migratório no território brasileiro.

Até então a etnia Mëbêngôkre possui rastros (santuários mortuários) deixados pelo território brasileiro por meio das migrações características dessa etnia. As cisões características desta etnia são na contemporaneidade uma estratégia de sobrevivência de suas práticas seminômades. Esses Povos migravam pelo território brasileiro de forma autônoma, tal característica na contemporaneidade está presente nas diversas cisões entre aldeias, onde aldeias antigas dão origem à novas. Neste sentido esta característica ainda está presente nos Povos Mëbêngôkre, porém silenciada pelo poder institucional do Governo brasileiro agenciado pela Fundação Nacional do Índio na obrigatoriedade desses povos viverem em aldeamentos de forma fixa no território brasileiro.

Considerações Finais

Nesses trânsitos e atravessamentos as informações presentes em trabalho de campo como as que insurgem nos referenciais teóricos, ajudam-me pensar processos de criação cênica onde informações relevantes, tornam-se denúncias na materialidade artística construída.

Os aspectos que conectam a construção da corporeidade ameríndia do Xingu dão pistas para entendermos como se organiza o corpo Mëbêngôkre na contemporaneidade, na construção de inter-relações hierarquicamente relacionadas no processo de aceleração dos conflitos étnicos, políticos e sociais existentes nos territórios do sul e sudoeste do Pará.

Estes conflitos silenciam a assimilação dos jovens indígenas na restauração de comportamentos indígenas ancestrais motivados pelo preconceito da sociedade localizada no entorno, fortalecido por meios da comunicação midiática presente também nas aldeias. Assim distanciando os indígenas da restauração do conhecimento de seus antepassados e de uma recombinação que privilegie as práticas tradicionais, preservação do território brasileiro e sua autonomia no espaço.

REFERÊNCIAS

BIÃO, Armindo. Etnocologia e a Cena Baiana: textos reunidos. Bahia : P&G Grafica e Editora, 2009.

CABRAL, Rafael Ribeiro. Teia de Pykatôti: um estudo da corpografia mēbêngôkré do Rio Fresco na Amazônia Brasileira. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Pará, 2015.

CABRAL, Rafael Ribeiro. Ameríndios Mex: Um estudo do treinamento corporal a partir dos grafismos de animais sagrados para etnia Mēbêngôkré da aldeia de Apexty. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Teatro) – Universidade Federal do Pará, 2013.

CANCLINE, Nestor. Culturas híbridas. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

CARLSON, Marvin. Performance: Uma Introdução Crítica. Belo Horizonte: Humanitas, 2013.

CUNHA, Manuela. História dos índios no Brasil. Org. São Paulo, SP: Companhia das letras – Secretária Municipal de Cultura – FAPESPA, 1992.

DAWSEY, John C.; MULLER, Regina; HIKIJI, Rose; MONTEIRO, Mariana. (Org). Antropologia e performance: ensaios NAPEDRA. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

DONISSETE, Luis, Aracy Lopes. Org. A Temática Indigenista na Escola. Brasília: MEC, 1995.

HAMU, Denise, Org. Ciência Kayapo: alternativa contra a destruição. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1992.

LE BRETON, David. Sociologia do corpo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LIGIÉRO, Zeca. Performance e antropologia de Richard Schechner. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

RIBEIRO, Darcy. Índios e a Civilização. 3.ed. São Paulo: Vozes, 1979.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social. In: CUNHA, Manuela. (Org) História dos índios do Brasil. São

Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura/FAPESPA, 1992.

TURNER, Terence. O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIDAL, Luz. Grafismos Indígenas: estudos de antropologia estética. São Paulo: Edusp, 1992.

NOTAS

ⁱ "Entre" – termo substituto de liminar. (cf. DAWSEY, 2013, p. 38).

***Rafael Ribeiro Cabral** é professor de Artes, performer, fotógrafo. Formado pelo Curso Técnico de Formação em Ator pela Escola de Teatro e Dança da UFPa. Graduado em Licenciatura Plena em Teatro pela Universidade Federal do Pará. Especialista em Filosofia da Educação-UFPa. Mestre em Artes-UFPa. Doutorando em Artes - UFPa. Integra o Grupo de Pesquisa TAMBOR (Carnaval e Etnocneologia) CNPQ-2008; CIRANDA (Círculo Antropológico da Dança); GEPEI (Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, infância e filosofia). Sendo responsável pela criação e manutenção do site etnocneologiaamazonica.net. Estuda a cosmovisão da etnia Mebengokre da Amazônia brasileira em sua espetacularidade indígena na reflexão e experimentação artística.

Artigo Submetido em: 31/03/2018

Aprovado em: 15/07/2018