

**PEDRO PAULO DE OLIVEIRA**

**SISTEMA DE PRODUÇÃO AGRÍCOLA *MYKYE* E O  
ETNODESENVOLVIMENTO**

**TANGARÁ DA SERRA/MT – BRASIL**

**2017**

**PEDRO PAULO DE OLIVEIRA**

**SISTEMA DE PRODUÇÃO AGRÍCOLA *MYKYE* O  
ETNODESENVOLVIMENTO**

Dissertação apresentada à Universidade do Estado de Mato Grosso, como parte das exigências do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ambiente e Sistemas de Produção Agrícola para obtenção de título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Raimundo Nonato Cunha de França

**TANGARÁ DA SERRA/MT - BRASIL  
2017**

O48s Oliveira, Pedro Paulo de.  
Sistema de produção agrícola *myky* e o  
etnodesenvolvimento / Pedro Paulo de Oliveira. -- 2017.  
106 f. : il. ; 30 cm.

França.  
Orientador(a): Prof.º Raimundo Nonato Cunha de

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de  
Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em  
Ambiente e Sistema de Produção Agrícola, Tangará da Serra -  
MT, 2017.

Inclui bibliografia.

1. Mitos e espiritualidade 2. Sistema agrário  
alternativo. 3. Sistemas agroflorestais. 4. Segurança alimentar.  
5. Povo *myky*. Título.

**PEDRO PAULO DE OLIVEIRA**

**"SISTEMA DE PRODUÇÃO AGRÍCOLA MIKY E O  
ETNODESENVOLVIMENTO"**

Dissertação apresentada à  
Universidade do Estado de Mato  
Grosso, como parte das exigências  
do Programa de Pós-graduação  
*Stricto Sensu* em Ambiente e  
Sistemas de Produção Agrícola para  
obtenção do título de Mestre.

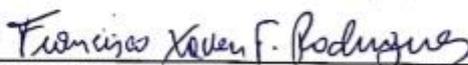
Aprovada em 31 de outubro de 2017.

**Banca Examinadora**



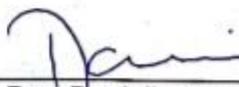
---

Prof. Dr. Raimundo Nonato Cunha de França  
Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT  
Orientador



---

Prof. Dr. Francisco Xavier Freire Rodrigues  
Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT  
Membro externo



---

Profa. Dra. Danielle Storck Tonon  
Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT  
Membro interno

**TANGARÁ DA SERRA/MT – BRASIL**

**2017**

## **DEDICATÓRIA**

Dedico este trabalho a minha esposa Silene Macedo de Melo Oliveira e ao meu filho André Felipe por serem o “Porto Seguro” na minha vida neste plano. À minha mãe, Severiana Soares de Oliveira por ser o portal de LUZ que me trouxe aqui na Terra e minha primeira professora. Mãezinha, contigo aprendi, não só os primeiros passos na vida, mas o universo da leitura e o bem que nos proporciona.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por conceder-me saúde, discernimento para a realização deste trabalho. Pela graça de colocar em meu caminho uma família e amigos generosos. Sem os quais tudo seria mais difícil.

Eternamente grato ao povo *Myky* pela grande parceria, amizade, colaboração, respeito, consideração, acolhimento e ensinamentos. Da mesma forma, a espiritualidade, como um todo, por permitir que eu adentrasse um pouquinho no mundo cosmológico dos *Myky*.

Não poderia deixar de registrar os meus agradecimentos a Senhora Elizabeth Aracy Rondon Amarante e ao Padre Jesuíta Tomaz de Aquino, pela generosidade, paciência e atenção concedida. Suas experiências contribuíram imensamente ao trabalho, sou todo agradecimento.

Ao meu orientador, Dr. Raimundo Cunha de França, por acreditar nesta proposta de trabalho e, posteriormente, em minha pessoa. Pela confiança, parceria, paciência, disposição, comprometimento e amizade. Que a LUZ DIVINA Ihe proteja neste eterno agora.

Aos professores do programa, em especial à professora Dra. Danielle Stork Tonon, à professora da UNEMAT, Dra. Josete Cangussu Ribeiro, pelas contribuições durante o desenvolvimento deste trabalho. À Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, Campus de Tangará da Serra – MT. Ao Programa de Pós Graduação em Ambiente e Sistema de Produção Agrícola – PPGASP e a CAPES pela concessão da bolsa de estudos.

À Fundação Nacional do Índio – FUNAI, por autorizar o ingresso na terra indígena *Menkü*, ao Conselho Indigenista Missionário – CIMI, à Assessoria Pedagógica e o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do município de Brasnorte MT, pelo fornecimento de informações imprescindíveis à dissertação.

“Cada dia a natureza produz o suficiente para nossa carência. Se cada um tomasse o que lhe fosse necessário, não havia pobreza no mundo e ninguém morreria de fome.”

*Mahatma Gandh.*

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

CIMI: Conselho Indigenista Missionário  
CNPI: Conselho Nacional de Políticas Indigenistas  
CNPq: Conselho Nacional de Pesquisa (atualmente sendo chamado também de Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico)  
CRs: Coordenações Regionais  
CTLs: Coordenações Técnicas Locais  
DSEI: Distrito Sanitário Especial Indígena  
FUNAI: Fundação Nacional do Índio  
GTI: Grupo de Trabalho Interministerial  
LT's: Linhas de Transmissão – (São linhas formadas por condutores elétricos para distribuição de energia elétrica no interior de uma região delimitada).  
OIT: Organização Internacional do Trabalho  
OMS: Organização Mundial de Saúde  
ONU: Organização das Nações Unidas  
OPAN: Operação Amazônia Nativa  
PBAs: Planos Básicos Ambientais  
PCHs: Pequenas Centrais Hidrelétricas  
PEC: Projeto de Emenda Constitucional  
PNGATI: Política Nacional de Gestão Territorial Indígena  
PNI: Política Nacional do Idoso  
SAF: Sistema Agroflorestal  
SESAI: Secretaria Especial de Saúde Indígena  
SPI: Serviço de Proteção ao Índio  
UHES: Usinas Hidrelétricas

## SUMÁRIO

### LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

### RESUMO

### ABSTRACT

INTRODUÇÃO GERAL.....	12
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	20
ARTIGO I: Caracterização do sistema de produção agrícola Myky .....	23
ARTIGO II: As políticas do etnodesenvolvimento no noroeste do Mato Grosso .....	49
ARTIGO III: A transição geracional do sistema de produção Myky.....	76
CONSIDERAÇÕES GERAIS .....	104

## RESUMO

O estudo do Sistema de Produção Agrícola *Myky* e o Etnodesenvolvimento tem como objetivo geral analisar os impactos socioculturais causados no sistema de produção agrícola *Myky*, decorrentes das interferências externas praticadas pelas implantações dos empreendimentos, programas e projetos socioeconômicos no Noroeste do MT, nas últimas décadas (1995 - 2015), bem como conhecer seus fundamentos teóricos e práticos relativos a agricultura tradicional. Foram adotados como procedimentos metodológicos a revisão bibliográfica e a observação participante, na aldeia Japuira, terra indígena *Menkü*, localizada no município de Brasnorte MT, como foco nos aspectos qualitativos. A pesquisa resultou na caracterização do sistema de produção agrícola do povo indígena *Myky*. Apontando o mito de origem da roça ou o mito do menino enterrado sendo elementar para as práticas e atividades de manejos. O que assegura não só um banco próprio de sementes, mas um sistema agrário alternativo que promove a segurança alimentar da população como um todo. Com práticas agrícolas orientadas pela espiritualidade em princípios solidários, proporcionando também um sistema de baixo impacto ambiental, a inexistência de insumos externos e a produção de alimentos orgânicos. Manejos que garantem a regeneração dos recursos naturais, conservando os serviços ecossistêmicos de produção e suporte cultural. Abordou-se também as políticas do etnodesenvolvimento no Noroeste do Estado de Mato Grosso, indicando que essas ações transitam em escopos das relações de poder, interligando as pessoas. São fenômenos que promovem mudanças sistêmicas nos comportamentos e práticas socioculturais, como a ressignificação do etnodesenvolvimento apropriada pelos índios e a sua eclosão como bandeira de lutas para garantir direitos e autonomias. Se contrapondo ao Estado que ainda reluta em lidar com a complexidade étnica e tratamentos diferenciados garantidos na Constituição Federal e ordenamentos jurídicos. Discutiu-se ainda, as políticas do etnodesenvolvimento que ao sair das discussões ligadas aos recursos naturais, trazem a sociobiodiversidade como uma nova pauta. O componente indígena atrelado as agendas de mercado, provocando as incertezas e vulnerabilidades étnicas, inclusive, maculando o sagrado indígena. Por último, a transição geracional do sistema de produção *Myky*, em que são analisadas à adoção de estratégias de reprodução física, social e cultural, possibilitando-os à transição geracional dos seus sistemas de produção, vislumbrada a partir do contato até dinâmica atual. A ressignificação contemporânea dos valores externos à cultura sendo elementar a identidade e alteridade do povo. Da mesma forma, o território diminuto como local de resistência espiritual, reprodução física e cultural.

**Palavras-chave:** Mitos e espiritualidade, sistema agrário alternativo, sistemas agroflorestais, segurança alimentar, povo *Myky*.

## ABSTRACT

The study of the *Myky* agricultural production system and Ethnodevelopment aims to analyze the socio-cultural impacts caused in the *Myky* agricultural production system, due to the external interferences practiced by the implantations of enterprises, programs and socioeconomic projects in the northwest of Mato Grosso during the last decades (1995 - 2015), as well as to know its theoretical and practical fundamentals regarding traditional agriculture. We adopted as methodological procedures the literature review and the participant observation in the *Menkü* indigenous community called Japuira, located in the municipality of Brasnorte - MT, as a focus on the qualitative aspects. The research resulted in the characterization of the system of agricultural production of the *Myky* indigenous people. By pointing out that the myth of the origin of the farming or the myth of the buried boy are elementary to the practices and activities of management. This ensures not only a seed bank, but also an alternative agrarian system that promotes the food security of the local population. Through agricultural practices oriented by spirituality in solidarity principles, also providing a system of low environmental impact, the inexistence of external products and the production of organic foods. Production practices that ensure the regeneration of natural resources, by preserving the ecosystem services of production and the cultural support. We also discussed the Ethnodevelopment policies in the northwest of the state of Mato Grosso, indicating that these actions transpose into scopes of power relations, interconnecting people. They are phenomena that promote systemic changes in socio-cultural behaviors and practices, such as the re-signification of ethnodevelopment appropriated by the indigenous and its emergence as a cause of struggles to guarantee rights and autonomy. By contrasting to the State that still refuses to deal with ethnic complexity and different treatments guaranteed in the Federal Constitution and legal systems. We discussed the Ethnodevelopment policies that, beyond the discussions related to natural resources, bring socio-biodiversity as a new agenda. The indigenous component connected to the market agendas, producing the uncertainties and ethnic vulnerabilities, including the tarnishment on the indigenous sacred. Finally, the generational transition of the *Myky* production system, in which we analyze the adoption of strategies of physical, social and cultural reproduction, enabling them to the generational transition of their production systems, observing since the contact to the current dynamics. The contemporary re-signification of external values to culture might be important to the identity and alterity of the people. Likewise, the tiny territory as a place of spiritual resistance, physical and cultural reproduction.

**Keywords:** Myth and spirituality, alternative agrarian system, agroforestry systems, food security, *Myky* people.

## INTRODUÇÃO GERAL

Os índios *Myky*<sup>1</sup> (gente), que foram contatados em 1971, representam uma parcela significativa das sociedades indígenas que tradicionalmente ocupavam o noroeste do Mato Grosso (MT), como os *Paresi*, *Enawene-Nawe*, *Rikbaktsa* entre outros. Essa região é considerada como área de transição entre o Chapadão dos Parecis e a Floresta Amazônica. Eles vivem hoje em uma única aldeia – a Japuira, terra indígena *Menkü*, com uma extensão de 47.094 mil hectares, a 53 km da cidade de Brasnorte/MT, (Figura 1).

Os *Myky* são considerados um povo amazônico de terra firme, que ocupam historicamente as cabeceira tributárias dos rios Papagaios, Rico, Águas Claras, Tenente Noronha e Nonato. Portanto, habitam e manejam tradicionalmente os ecossistemas florestais e aquáticos nas áreas das nascentes dos rios formadores da Bacia do rio Tapajós na Amazônia Meridional, estado de Mato Grosso. Conforme Brasil (2012), nesse território histórico existiam várias aldeias habitadas por diversas pessoas. No início do século XX, estimavam-se 250 pessoas, sendo reduzido drasticamente a 9 pessoas em 1950 (BRASIL, 2012).

Na ocasião do contato em 1971, realizado pela Missão Anchieta, restavam apenas 23 pessoas, a maioria jovens. Atualmente, a população é de 136 indivíduos falantes de língua isolada, composta, em sua maioria por jovens e pouquíssimos velhos (anciãos). Com isso, a responsabilidade para a continuidade da cultura *Myky*, tem sido atribuída, também, aos jovens (MOURA E SILVA, 1970 e 1975; MONSERRAT, 2010; BRASIL, 2002, 2012).

Estudos recentes apontam que os índios *Myky*, correspondem a um pequeno grupo que se desmembrou dos *Irantxe (Manoki)*, fugindo do massacre do Córrego Tapuru, um confronto com os seringueiros que exploravam a região do vale do Rio Cravari, ocorrido na segunda metade do século XX (PAULI, 1999).

Os *Myky* conseguiram manter preservadas as práticas culturais dos antigos, inclusive, a língua materna. Tornando-se referência cultural e linguística para os

---

<sup>1</sup> A palavra *Myky* significa gente, humano, pessoa é a autodenominação (BRASIL, 2002; BRASIL, 2012).

índios *Irantxe (Manoki)*, em razão da grande parceria e integração entre os dois grupos sociais (MONSERRAT, 2010; BRASIL, 2002).

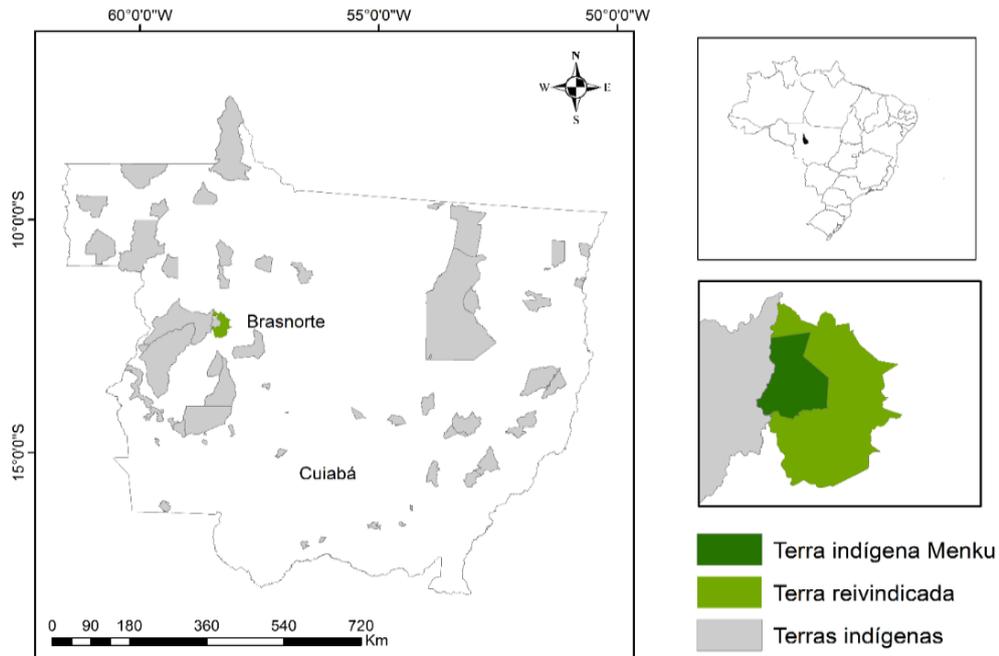


Figura 1: Mapa de uso e manejo do território *Myky* (terra indígena demarcada e terra indígena reivindicada). **Fonte:** Adaptação realizada pelo autor (maio/2017).

O processo de homologação da terra indígena deixou de fora grande parte do território tradicional, cuja área os *Myky* reconhecem como sua. Eles reivindicam em torno de aproximadamente 146.398 hectares (Figura 1), a qual está sob litígio. Entretanto, essa área está sendo ocupada pelos fazendeiros. Como consequência, o uso tradicional dos recursos naturais ficaram limitados<sup>2</sup>. Segundo dados da FUNAI<sup>3</sup> e a Operação Amazônia Nativa/OPAN<sup>4</sup>, os *Myky* encontram-se pressionados pelas frentes de desmatamentos, furtos de madeiras e queimadas.

Brasil (2012, p.62 – 65) aponta que em 2008, a partir da criação do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), que contou com a parceria de várias instituições, conduziu-se o processo de construção da Política Nacional de Gestão Territorial e

<sup>2</sup> O Grupo Técnico (GT) designado pela Portaria nº1069/PRES/2007, mediante os estudos históricos, antropológicos e ambientais identificam e delimitam a área reivindicada pelos *Myky*, porém, encontra-se com embargos litigiosos na Justiça Federal (BRASIL, 2012).

<sup>3</sup> Relatório Circunstanciado da Chefe da Coordenação Técnica Local de Brasnorte, Maristella Aparecida Correa, encaminhado à FUNAI em 2009.

<sup>4</sup> Elton Rivas, jornalista e coordenador do FORMAD (Fórum Mato-grossense de Meio Ambiente e Desenvolvimento) e da OPAN (Operação Amazônia Nativa), 2011.

Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI). Institui-se o Decreto nº7.747/2012, que tem como objetivo garantir a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas. O Decreto assegura ainda a integridade do patrimônio indígena, bem como a melhoria da qualidade de vida e condições plenas para a reprodução física e cultural dos povos indígenas.

Os *Myky* conseguiram fazer todo o processo de Gestão Territorial na área demarcada (terra indígena *Menkü*) e também da área reivindicada por eles. Isto foi uma grande conquista, pois os recursos tecnológicos, como imagens de satélite, croquis, mapas e cartas geográficas auxiliaram os índios nesse processo de gestão territorial e ambiental da terra indígena. Portanto, o *etnomapeamento*, além de propiciar uma espécie de anatomia geográfica do território, é uma ferramenta essencial nas ações de monitoramento das atividades dentro da terra indígena.

Os *Myky* alegam que grande parte dos recursos naturais se encontra na área reivindicada. Todavia, a terra indígena *Menkü* a área ocupada atualmente por eles, possui ínfimos ambientes florestais. Esta situação foi constatada no processo de identificação e delimitação da terra indígena. É um fenômeno que aponta grande escassez dos recursos naturais para à reprodução física e cultural do grupo étnico. O que de certa forma, torna-se incerto o princípio da socialização da natureza e manejo comunitário baseados na diversidade ecológica e cultural (BRASIL, 2012, p. 27 -30; LEFF, 1994, p. 210).

A cada momento se intensificam os contatos com a população envolvente. Da mesma forma ocorrem com as pressões das frentes econômicas na forma de exploração vegetal, hídrica (as Pequenas Centrais Hidrelétricas/PCHs), pecuária e agricultura altamente *tecnificadas* (as monoculturas). A terra *Menkü* atualmente está cercada por campos de soja e pastagens, destruição e contaminação de nascentes, com reduções drásticas da biodiversidade.

Como vários povos indígenas brasileiros, atualmente, os *Myky*, vivem sob os graves efeitos colaterais (externalidades negativas) das ocupações do entorno. Essa situação, coloca-os em situações de extremo desconforto perante aos projetos futuros (BRASIL, 2002, 2012; DIEGUES, 2001; SHIVA, 2003; SOARES E PORTO, 2007).

Por conta da escassez de matéria prima para as práticas tradicionais, o povo *Myky* consegue se readaptar, uma delas são as atuais moradias na aldeia Japuira. Eles permanecem resistentes com suas práticas tradicionais de subsistência no território reduzido, como as atividades de coletas, acampamentos sazonais e roças em sistemas agroflorestais (SAF).

Com o novo formato de moradias (casas individuais), eles adotaram as roças de quintais. E também a introdução de novos cultivares que hoje oferecem grandes contribuições à dieta alimentar da comunidade. O que demonstra ser um processo marcado pelas ressignificações e resistências, visando a autonomia e alteridade (LARAIA, 2001; CANCLINI, 2008; BRASIL, 2012). Como através das atividades de subsistências orientadas pela espiritualidade contidas especialmente no ritual sagrado do *Jéta* (*Yetá*) e nos diversos mitos. No *Jéta*, congregam várias entidades espirituais, que são especialmente repletas de conhecimentos acerca dos ciclos e manejos da natureza, dentre outras práticas elementares a vida na aldeia.

Os índios *Myky* conseguem do espiritual, o fortalecimento para a manutenção do acervo de sementes nativas (banco de sementes). Tal fenômeno proporciona-lhes a soberania alimentar perpetuada na prática de um sistema agrário alternativo (roças tradicionais), isenta de insumos externos e com baixo impacto ambiental (BRASIL, 2012; MAZOYER E ROUDART, 2010).

A pesquisa assinala também a constituição de uma força de trabalho efetivamente produtiva, concentrada nas mãos de uma pequena parcela da população adulta. Demonstrando que não é somente a segurança alimentar que está em jogo, mas a sobrevivência dos *Myky*, incluindo seus aspectos culturais, religiosos, simbólicos e a reprodução como um todo (MORIN, 2003; CLASTRES, 1978; SHIVA, 2003).

Sob a inspiração do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2010) pode-se dizer que o escrever recupera e transmite o olhar e o ouvir, ambos estão ali associados e representados. É, de fato, um confronto *intercultural* entre pesquisador e o pesquisado. Partindo desse pressuposto, a junção das metodologias *observação participante* e a *bibliográfica* foram fundamentais ao trabalho, pois contextualizam e possibilitam o confronto das informações em demonstrações claras do “*eu estive lá*”, tão bem defendida pela antropologia social de Geertz (1989) e praticada por Malinowski (1984) em sua celebre obra *os Argonautas do Pacífico Ocidental*.

O convívio junto aos *Myky* na aldeia Japuíra foi imprescindível, proporcionou condições de constatar as situações impactantes de caráter antrópico. Dada à própria estrutura do grupo social por desenvolverem as suas atividades econômicas, a partir do uso dos recursos naturais os quais se encontram em processos acelerados de degradação motivada pelas externalidades negativas (efeitos colaterais das ocupações do entorno) e perdas territoriais (SANCHES, 1998; MUNN, 1979; BRASIL, 2012).

Quanto aos efeitos colaterais que adentram a aldeia, é pertinente ressaltar que a Bacia do Rio Juruena<sup>5</sup>, atualmente está sendo explorada por diversos empreendimentos do setor energético. São as Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs) e Usinas Hidrelétricas (UHEs). Todavia, as águas dessa Bacia drenam várias terras indígenas. Uma delas é a terra indígena *Menkü*, do povo *Myky*. Os índios, como a grande maioria dos povos tradicionais, sabem que os componentes hidrográficos não são simplesmente um canal de água jorrando sobre terra. No caso dos *Myky*, os rios dessa Bacia têm ligação direta com as suas práticas socioculturais e contribuem para a sua sobrevivência.

Sanches (1998) afirma que qualquer alteração da qualidade ambiental que resulta da modificação de processos naturais ou sociais provocada pela ação humana, é configurada como impacto ambiental. Na verdade, como a maioria dos rios, todo o complexo do Rio Juruena é um ecossistema formado e moldado a milhões de anos e mediante a sua biodiversidade fornece água e alimento. São riquezas naturais de suma importância ao equilíbrio ambiental. É um componente que fornece também serviços ecológicos imprescindíveis à manutenção da vida. Por isso, qualquer alteração desses ecossistemas é tão percebida pelos indígenas (BRASIL, 2006, 2009, 2012).

As ações mitigatórias dos empreendimentos (das PCHs e UHEs) pactuadas junto aos índios, surgem mediante às pressões e práticas de convencimento. E, em alguns casos, essas relações de poder inseridas nas políticas não descartam a possibilidade do aliciamento do pensamento indígena. Ou seja, suplantam-se

---

<sup>5</sup> O Complexo da Bacia hidrográfica do Rio Juruena, além das 08 Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs): Telegráfica, Sapezal, Rondon, Pareci, Cidezal, Segredo, Ilha Comprida e Divisa, ainda contam com mais 2 Usinas Hidrelétricas (UHEs) denominadas de Cachoeirão e Juruena. São empreendimentos que incidem direta e indiretamente nos territórios dos povos indígenas: *Nambikwara, Paresi, Myky e Rikbaktsa* (BRASIL, 2006 e 2009).

valores que maculam os próprios princípios étnicos. Dentro desse contexto, os *Myky* e os agentes ligados aos empreendimentos conseguiram efetivar o Plano Básico Ambiental (PBA), com objetivo de compensar os danos ambientais causados dentro do componente indígena (BRASIL, 2006, 2009).

Entretanto, as questões relativas aos empreendimentos e as mitigações, respectivamente, acordadas nos PBAs são atividades que merecem maiores estudos e avaliações. Essas ações interferem na vida indígena, causando-lhes incertezas, uma vez que as práticas tradicionais estão intimamente ligadas à biodiversidade e ao uso dos recursos naturais. Impactos negativos são atribuídos ao empobrecimento de importantes ecossistemas, apontando ainda as desigualdades acerca das divisões de usos, custos e benefícios dessas atividades empreendedoras (SHIVA, 2003; DIEGUES, 2001; MORIN, 2003; BRASIL, 2009 e 2006).

Leff (1994) ao tratar de ecologia e capital, discorre sobre a importância da socialização da natureza e manejos comunitários dos recursos baseados nos princípios de diversidade ecológica e cultural. São reflexões a serem feitas diante da perda territorial dos *Myky*, pois, de acordo com os estudos do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) a redução do territorial vai além dos 146 mil hectares hoje identificados e delimitados, conforme Brasil (2012). Somando-se a isso, as intensas ocupações no entorno da minúscula terra demarcada e, conseqüentemente, os efeitos negativos que as grandes monoculturas e os empreendimentos provocam no interior da terra indígena.

Shiva (2003) afirma que as monoculturas ocupam extensas áreas, são práticas que provocam mudanças nos ecossistemas locais, regionais e até globais. Mesmo assim, as políticas de ocupação tendem a ignorar a presença dos grupos minoritários que historicamente manejam a natureza em seus espaços tradicionais e deflagram conflitos. Nesse sentido, grupos minoritários como os índios *Myky* se submetem a sociedade colonizadora e, as vezes, sobre os efeitos severos do mercado, conforme apontam alguns teóricos contemporâneos quanto a substituição da biodiversidade por monoculturas e o uso desenfreado dos recursos naturais, como pode-se constatar em Shiva (2003); Diegues (2001); Balandier (2001); Morin (2003) e Santos (2001 e 2005).

Conforme Brasil (2012) as paisagens identificadas pelos *Myky* são categorizadas de acordo com o metabolismo dos ecossistemas aquáticos

compostos por rios, lagos, lagoas, córregos, nascentes e canais de rios. Os ecossistemas terrestres são identificados como mata, capoeira, cerrado, campo, morros, vales. Já os ecossistemas alagáveis foram definidos como várzeas e brejos. São componentes naturais onde os índios exercem sua cosmovisão, conhecimentos esses repassados em processos próprios no âmbito sucessório do grupo.

Portanto, existem elementos naturais e sobrenaturais que estabelecem uma relação dos *Myky* com o mundo em sua volta. O que corrobora com Leff (2002, p.21) ao dizer que todo o conhecimento humano sobre o mundo e as coisas se condicionam pelo contexto geográfico, ecológico e cultural, fenômeno contribui para a produção e reprodução em determinada formação social.

Assim, as políticas do etnodesenvolvimento ao incluir o sociocultural para o atendimento exclusivo da agenda de mercado macula o sagrado, desrespeitando os ordenamentos legais estabelecidos na Convenção 169 da OIT e a Constituição Federal brasileira (BRASIL, 2011). Situação essa recorrente junto às populações tradicionais e aos povos indígenas do Brasil (DIEGUES, 2001).

Santos (2005) afirma que a democracia do mercado globalizado da atualidade transforma o mundo em mercado das coisas, em que as pessoas perdem a própria consciência em prol desse mercado. O autor traz para o debate a necessidade de planejamentos que atendam condições e necessidades distintos do sociocultural e/ou da sociobiodiversidade. O que se contrapõe ao sentido mercadológico de interesses que modificam a relação com a natureza. Relação essa sacralizada pelos povos indígenas e populações tradicionais mediante rituais e práticas estritamente ligadas ao território e seus componentes naturais.

O objetivo geral desta dissertação é analisar os impactos socioculturais causados no sistema de produção agrícola *Myky*, decorrentes das interferências externas praticadas pelas implantações dos empreendimentos, programas e projetos socioeconômicos no noroeste do MT, nas últimas décadas (1995 - 2015). Assim como, conhecer os fundamentos teóricos e práticos relativos a agricultura tradicional do povo indígena *Myky*.

E neste sentido, trazer para o debate as questões relativas aos direitos internacionais estabelecidos pela ONU, especialmente as prescritas pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que fomentam novos desafios ao Estado brasileiro entorno do etnodesenvolvimento, tendo em vista o

estabelecimento de normas para uma democracia plural e igualitária que respeitem as diferenças culturais. Todavia, sabe-se que no plano econômico brasileiro, existem desafios a serem resolvidos. Dada à necessidade de promoverem padrões de “desenvolvimento” econômico que atendam a diversidade étnica e a riqueza cultural existente no país (SHIVA, 2003; STAVENHAGEN, 1985).

O trabalho está estruturado em três artigos, o primeiro tem como objetivo a *caracterização do sistema de produção agrícola Myky, a partir do mito da roça ou do mito da criança enterrada na roça que solidariamente concede alimento ao povo*. Um sistema agrário alternativo que contribui para a segurança alimentar da comunidade. O segundo artigo traz *uma análise das políticas do etnodesenvolvimento adotadas no noroeste do estado do Mato Grosso entre 1995 e 2015*. Por final, o terceiro artigo, *analisa a transição geracional do sistema de produção dos Myky*. Com isso, exploram-se as estratégias de reprodução física, social e cultural, adotadas pelos índios, possibilitando-os sucessão aos seus sistemas de produção, vislumbrada a partir do contato até a contemporaneidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALANDIER, Georges. **A noção de situação colonial**. In: Cadernos de Campo, ano 3, n. 3. São Paulo: USP, 1993.

BRASIL. **Avaliação geral dos impactos ambientais das cinco PCHs**: Telegráfica, Sapezal, Rondon, Precis e Cidezal sobre os territórios e grupos indígenas. Versão preliminar. Brasília – DF:2006.

\_\_\_\_\_. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Senado Federal. Brasília: 2011.

\_\_\_\_\_. **PCHs do Complexo Juruena. Plano Básico Ambiental**. Componente indígena das terras indígenas Enawenê-Nawê, Menkü, Nambikwara, Pirineus de Souza, Tirecatinga, Juininha, Paresi, Uirapuru, Utiariti, Eribaktsa e Japuira. Brasília: 2009.

\_\_\_\_\_. **Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas**. Balanços e perspectivas de uma nova Política Indigenista, PPA2012-2015. Brasília, 2012.

\_\_\_\_\_. **Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Menkü**. Processo nº8620.026062/2012-06. Diário Oficial da União, seção 1, p. 27, Brasília, 19 abr. 2012.

\_\_\_\_\_. **Resumo do relatório de identificação da terra indígena Manoki**. Processo FUNAI/BSB/1600/82. Diário Oficial da União, seção 1, nº22, p. 40, Brasília DF, 18 ago. 2002.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: Estratégias para entrar e sair da modernidade/Néstor Garcia Canclini; tradução Heloisa Pezza Cintrão, Anna Regina Lessa: tradução da introdução Gênese Andrade. – 4. Ed. 4. Reimpor. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. – (Ensaio Latino-americanos, 1).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho de Antropólogo**. 2 ed. / Roberto Cardoso de Oliveira. Brasília: Paralelo 15; São Paulo UNESP, 2000. 220 P.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisa de antropologia política; tradução de Theo Santiago, 2ª ed. Rio de Janeiro, F. Alves, 1978.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. 3.a Edição, editora Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa Sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras/USP, S. Paulo, 2001.

GEERTZ, Clifford. **El antropólogo como autor**. Barcelona: Paidós, 1989.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico** / Roque de Barros Laraia. \_\_14. Ed. \_\_Rio de Janeiro: Jorge Zelar Ed., 2001.

LEFF, Enrique. **Epistemologia Ambiental**. 5. Ed. Revista – São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ecología y Capital**. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable. Siglo XXI-UNAM. México D.F., 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Editora Abril, 1984.

MAZOYER, Marcel; ROUDART, Laurence. **História das Agriculturas do Mundo: do Neolítico à Crise Contemporânea**. Trad. Cláudia F. Falluh Balduino Ferreira. São Paulo/Brasília: Edunesp/NEAD/MDA, 2010, 568p.

MONSERRAT, Ruth. **Língua do povo Myky**. Campinas SP, Curt Nimuendaju, 2010.

MORIN, Edgar, 1921 **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento** / Edgar Morin; tradução Eloá Jacobina. - 8a ed. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MOURA E SILVA, J. de. Fundação da Missão de Diamantino. In: **Pesquisas, História**, Vol. 18, Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo, 1975.

\_\_\_\_\_. Os Menkü: 2. **Contribuição ao Estudo da tribo Irantxe**; In: Pesquisas, Antropologia, Vol. 10, Instituto Anchieta de Pesquisas, Porto Alegre, 1970.

MUNN, Robert Edward. **Environment impact assessment**. Toronto, John Wiley & Sons, 1979.190 p. Theory and application of modelling in EIA. In: Environmental impact assessment. The Hague, Martinus Nijhoff, 1983. p. 281-91. (NATO/AS! Series D. Behaviour and Social Sciences n. 0 14).

PAULI, Gisela. **The creation of real food and real people: Gender-complementarity among the Menkü of Central Brazil**. Antropologia Social, University of St. Andrews. June 1999.

SANCHEZ, Luís Enrique. **Avaliação de Impacto Ambiental: Conceitos e Métodos**. Oficina de Textos, São Paulo: 2006. 496 p.

SANTOS, Milton. **O retorno do território**. Apresentação por Maria Adélia Aparecida de Souza. OSA/.251, año VI nº16, enero-abril, 2005.

\_\_\_\_\_. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal** / Milton Santos. - 6\* ed. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente: Perspectivas da Biodiversidade e da Biotecnologia**. Tradução de Daniela de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SOARES, Wagner Lopes; PORTO, Marcelo Firpo. Atividade agrícola e externalidade ambiental: uma análise a partir do uso de agrotóxicos no cerrado brasileiro. **Ciência & Saúde Coletiva**, 12 (1): 131 -147, 2007.

STAVENHAGEM, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**, 84, p.11-44, 1985.

## ARTIGO I

### CARACTERIZAÇÃO DO SISTEMA DE PRODUÇÃO AGRÍCOLA MYKY

[Revista Ibero-Americana de Ciências Ambientais]

**RESUMO:** Os índios *Myky* (gente) vivem na aldeia Japuíra, localizada no noroeste mato-grossense, a maioria da população é constituída por crianças, adolescentes e jovens. Com a morte dos pouquíssimos velhos (anciões), os saberes tradicionais vão se perdendo, aos jovens fica a responsabilidade da continuidade da tradição. Neste sentido, o artigo buscou caracterizar o sistema de produção agrícola *Myky*, a partir do mito da criança enterrada na roça. A segurança alimentar é proporcionada pelas roças tradicionais, proveniente do próprio banco de sementes, com manejos orientados pela espiritualidade (ritual sagrado o *Jéta*). O trabalho foi realizado por meio da pesquisa qualitativa, estruturada na observação participante e revisão bibliográfica. Constatou-se na referida pesquisa que a reprodução física e cultural do povo está associada ao sistema de produção de alimentos para a subsistência – por meio do mito - com manejos de baixo impacto ambiental. Contudo, os efeitos negativos dos empreendimentos agropecuários colocam em risco a reprodução social do povo *Myky*.

**Palavras-chave:** roças, saberes tradicionais, espiritualidade, ritual.

### CHARACTERIZATION OF THE MYKY AGRICULTURAL PRODUCTION SYSTEM

**ABSTRACT:** The *Myky* indigenous people live in the Japuíra community, located in northwest of Mato Grosso, most of the population consists of children, adolescents and young people. With the death of very few old people, traditional knowledge has been lost, young people are responsible for the continuity of tradition. In this sense, the article aimed to characterize the *Myky* agricultural production system, from the myth of the child buried in the field. Food security is provided by the traditional plantations, from their own seed bank, with management guided by spirituality (a sacred ritual called *Jéta*). The work was carried out through qualitative approach, structured for the participant observation and the literature review. We verified that the physical and cultural reproduction of the people is associated to the system of food production for the subsistence - through the myth – with management of low environmental impacts. However, the negative effects of agricultural enterprises threaten the social reproduction of the *Myky* people.

**Keywords:** plantations, traditional knowledge, spirituality, ritual.

## 1. INTRODUÇÃO

Contatados em 1971, os *Myky* (gente) representam aqueles grupos étnicos significativos que tradicionalmente ocupavam o noroeste do MT, área de transição entre o Chapadão dos Parecis e a Floresta Amazônica, como *Paresi*, *Irantxe/Manoki*, *Enawene-Nawe* e *Rikbaktsa*. Vivem hoje nas proximidades do Rio Papagaio, na única aldeia nominada de Japuira, na terra indígena *Menkü*, com 47.094 mil hectares, a 53 km da cidade de Brasnorte - MT (BRASIL, 2002 e 2012).

O processo de homologação da terra indígena ocorrido na década de 70, deixou de fora grande parte do antigo território tradicional, cuja área os *Myky* reconhecem como sua e, em consequência, a grande limitação do uso tradicional dos recursos naturais. Na ocasião do contato com a Missão Anchieta eram apenas 23 pessoas, hoje são 136 pessoas falantes da língua materna (língua isolada). Não fazem parte de nenhum tronco linguístico, a população mais jovem fala, além do idioma nativo, também o português. Praticamente, mais da metade da população é formada por jovens (MONSERRAT, 2010; BRASIL, 2012).

Assim como em qualquer grupo social, os saberes tradicionais perdem-se com a morte dos velhos, situação vivenciada entre os índios *Myky*. A caracterização do sistema agrícola desse povo revela elementos socioagroambientais importantíssimos num momento em que se procuram alternativas de produção de alimentos, sem causar desequilíbrio ambiental motivado pela força humana (DIEGUES, 2001, SHIVA, 2003; BRASIL, 2012).

As atividades produtivas de subsistência, caracterizadas por manejos tradicionais, são orientadas pela espiritualidade e têm sido prática de resistência entre *Myky* diante dos conflitos no entorno do território, uma vez que o maior acervo natural está na terra reivindicada, área de posse dos fazendeiros. Apesar da situação de vulnerabilidade imposta aos *Myky*, dada pela escassez dos recursos naturais disponíveis na terra em que vivem (BRASIL, 2012), ainda conseguem produzir alimentos de boa qualidade em sistemas agroflorestais (SAF). São práticas agrícolas (orgânicas), sem a utilização ou a introdução de insumos agrícolas externos, sendo eles mecânicos, minerais ou químicos, utilizados nos sistemas agrícolas do não índio. É um sistema agrícola que também permite a perpetuação de várias espécies de cultivares existentes em um próprio banco de sementes.

Nos diálogos realizados com o jesuíta Tomaz de Aquino, 90 anos, que vive junto aos *Myky* desde o contato, foi possível perceber que algumas espécies de sementes tradicionais que hoje fazem parte do banco de sementes deles, foram trazidos de etnias do Mato Grosso e de outras regiões. Apesar do banco de semente se mostrar um tema bastante relevante, não será o foco principal deste trabalho, uma vez que demandará maior tempo em campo e aprofundamentos nas discussões, assim como implicações éticas.

Nesse sentido, constitui-se o objetivo central deste trabalho a caracterização do sistema de produção agrícola do povo *Myky*, a partir das roças tradicionais de subsistência e a suas adaptações dinâmicas. Assim como o mito de origem da roça e o ritual sagrado como elementos de equilíbrio e manutenção desse sistema agrícola.

## **2. METODOLOGIA**

As etapas metodológicas para a caracterização do sistema de produção agrícola *Myky* ocorreram em três etapas, inicialmente com levantamentos documentais; na segunda fase, com visitas e diálogos junto às instituições governamentais e não governamentais; e a terceira etapa vivenciar o dia a dia junto aos índios *Myky* na aldeia Japuira, terra indígena *Menkü*. O suporte teórico foi interdisciplinar no campo da antropologia, história, sociologia e ambiental, como forma de sustentar as discussões no entorno da temática. Foram realizadas três visitas pontuais à FUNAI de Juína e Brasnorte – Mato Grosso e uma na Coordenação Regional de Cuiabá – Mato Grosso.

Ressalta-se que foi imprescindível seguir os trâmites legais para o ingresso e a realização da pesquisa na terra indígena, quer sejam, os encaminhamentos do projeto ao CNPq, para o parecer do mérito da pesquisa, à FUNAI em Brasília DF e ao Comitê de Ética. Essas autorizações foram efetivadas em setembro de 2016. Antes da tramitação formal junto aos órgãos competentes (dezembro de 2014, fevereiro de 2015 e setembro de 2016), foi necessário ingressar na aldeia juntamente com os técnicos da FUNAI, de Juína-MT e Brasnorte-MT, para apresentar o projeto aos índios, superar dúvidas e obter a autorização formal da

comunidade, representando um passo importante ao pleito, visto que, sem essa parceria a pesquisa de campo não seria possível.

Apesar de conhecer os *Myky* desde 1995, enquanto servidor da FUNAI em Tangará da Serra - MT e, em 2008, trabalhando na sede da Regional em Juína MT, foi indispensável conhecer o dia a dia na aldeia, agora como pesquisador.

As vivências mais intensas aconteceram de setembro/2016 a março/2017, com cinco visitas na aldeia, no início da pesquisa a permanência foi mais prolongada, oscilou entre 13 a 15 dias. Nas últimas etapas, de 7 a 10 dias, intercaladas com idas à cidade de Brasnorte e Juína-MT, sempre utilizando o diário de campo/ etnográfico.

É relevante acrescentar que, por ser relativamente conhecida entre os principais interlocutores *Myky*, a condição de “alienígena” e os bloqueios foram superados rapidamente, favorecendo a observação participante, técnica de levantamento de informações através do convívio, compartilhamento de bases comuns de comunicações e intercâmbios de experiências com os “sujeitos”, primordialmente, dos sentidos humanos: olhar e ouvir, conforme Cardoso de Oliveira (2000, p. 18 – 31) e Malinowski (1984, p. 30 - 37).

Uma pequena logística foi montada na aldeia Japuíra, ou seja, um alojamento para dormir, guardar os pertences pessoais, fazer as refeições diárias e receber pessoas da aldeia. A partir de então, os estudos *in loco* aconteceram, num contexto de oportunidade, prazer e aprendizagem.

Na aldeia Japuíra, durante as caminhadas até as roças, caçadas, castanhal e tucunzal, nas atividades de lazer e ritual do *Jéta*, o pesquisador foi agraciado por longos e generosos momentos de conversas junto aos velhos *Myky* (homens e mulheres).

Da mesma forma, os diálogos com os profissionais indígenas e não indígenas, que atuam na educação, saúde, saneamento e transportes, contribuíram para o entendimento de elementos que compõe a lógica que move o grupo social. Uma oportunidade ímpar de conversar com o senhor T.A. e a senhora E.A. R. A, técnicos do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que convivem com os índios desde o contato. Com eles, também, foi possível obter informações importantes sobre a trajetória de vida dos *Myky*, assim como, a indicação de “pessoas chave” entre os índios *Myky* para os diálogos, conforme orienta Malinowski (1984, p.30 - 37)

quanto aos trabalhos de campo que utilizam a observação participante como metodologia.

Tanto as pesquisas bibliográficas, quanto a observação participante, possibilitou uma análise qualitativa e o relativismo, também, como elemento de análise. Porém, um olhar interdisciplinar para entender a hibridação no processo sociocultural, diante das relações indispensáveis entre o passado e a modernidade dos índios *Myky*. Portanto, considerar o homem em sua complexidade, ao mesmo tempo totalmente biológico e cultural (CANCLINI, 2008, p.30; MORIN, 2003, p.40).

### 3. RESULTADOS

#### O MITO DA CRIANÇA

Como na grande maioria dos povos indígenas brasileiros, entre os índios *Myky* existem vários mitos, os quais fazem parte da vida e cotidiano na aldeia Japuira. O mito da criança enterrada ou a história da criação de *Jétá (Yetá)* é essencialmente elementar para a manutenção das roças de subsistência. É importante ressaltar que em razão da limitação enquanto pesquisador, é possível que ao transcrever o mito alguns detalhes se percam, porém, a sua essência permanece. O mito será descrito a partir das narrações obtidas junto aos anciões *Myky* durante as vivências em 2016 e 2017, a saber:

Era uma família de chefe: o pai, a mãe e apenas um filho já grandinho. Um dia, o pai foi caçar. Lá adiante, na mata, fez uma queimada para o acampamento de caças. Do local de acampamento ele saía para caçar todos os dias. Quando voltava para casa, o filho perguntava ao seu pai se havia matado alguma caça ou peixe. O pai só respondia assobiando; não respondia às perguntas do menino. Assim, ele fazia todas as vezes ao retornar da mata. Era sempre assim. O filho perguntava e o pai só assobiava. O menino ficou triste. Um dia convidou a sua mãe para ir caçar passarinho na mata. O menino, preparou as flechas e saiu com a sua mãe na mesma trilha feita por seu pai. Chegando ao local do acampamento de caças de seu pai, o filho sentou e disse que o local era limpo e bonito... pertinho da mata. Então, o menino pede à sua mãe para ser enterrado naquele lugar, assustando a sua mãe. A mãe do menino relutou muito. Questionou o porquê disso ao menino. O menino disse que estava triste porque o seu pai só assobiava e não falava com ele. Disse ainda que poderia enterrá-lo naquele local. Que ele não morreria ali. A mãe prosseguiu a caminhada pela mata com filho. Novamente em outro acampamento de caças, o menino pediu para que abrisse uma cava rasa no chão e lhe enterrasse com a barriga para baixo até o pescoço. A mãe, chorando muito, atendeu o pedido. O menino disse para a sua mãe não chorar, porque ali, ele moraria para sempre. Que só morreria, se esquecessem de cuidar dele

naquele local. Pediu que fabricassem vários utensílios, como: cavadeira de pau, peneira, xire, dentre outros. Que não brigassem mais. Orientou a sua mãe para não olhar para trás ao sair daquele lugar. Assim que a mãe saiu do lugar, ocorreu uma grande chuva. Depois de alguns dias, retornaram ao local, ao chegarem à beira da clareira, viram uma roça com todos os tipos de plantações. O menino se transformou numa grande roça. Do braço do menino, nasceu a mandioca-mansa; da cabeça, a cabaça; da unha, o amendoim-vermelho; da costela, o feijão-pampa; da ponta do esterno, o feijão de vara; do coração, o cará branco; do fígado, o cará roxo; da canela, a mandioca brava; do fígado, o cará roxo; da tripa, a bata-doce; do testículo, o ararutinha redondo; do pênis, a araruta; da rótula, a cabaça pequena; do dente o milho fofo. As partes do corpo do menino transformaram-se em alimentos para o povo *Myky*, sendo utilizado por todos até hoje (Ancião *Myky*, 2017).

Mauss (2003, p.15) entende que é da natureza da sociedade expressar-se simbolicamente por seus costumes e instituições. Nesse sentido, as condutas individuais normais nunca são simbólicas por si mesmas, são os elementos a partir dos quais se constroem um sistema simbólico, que não pode ser senão coletivo.

Assim, o mito de origem da roça do povo *Myky*, traz consigo, marcas simbólicas, organizadas e ordenadas por *doações*, trocas e, principalmente, o princípio solidário, prática acentuada e difundida no contexto social desse povo, através do mito do menino que foi enterrado na roça pela própria mãe.

A roça tradicional do povo *Myky* tem uma ordem estabelecida no mito de origem, apesar das intensas interferências propiciadas pela cultura ocidental, ou seja, pelo contato com não indígenas, a partir de 1971. Os *Myky* ainda plantam obedecendo uma orientação de distribuição de alimentos, como objetivo suprir a necessidade alimentar da comunidade, respeitando a continuidade das gerações futuras. Dessa forma, as questões relativas à soberania alimentar estão intimamente alicerçadas e interligadas através dos mitos.

De acordo com “velhos/anciões” *Myky* sempre haverá na roça um menino enterrado que transformou o seu próprio corpo em alimento. Há, entretanto, implicitamente o intento da generosidade e solidariedade plantada de forma mítica na floresta. Assim, a doação literal do “pão nosso de cada dia”, o que evidencia, também, a possibilidade da segurança alimentar às famílias indígenas.

De acordo com Clastres (1978, p. 130 - 136) a economia primitiva não é da miséria, mas sim da abundância, porque ela busca satisfazer todas as necessidades sociais do grupo, entretanto, não há “rentabilização” de suas atividades. Durante as vivências junto aos *Myky*, foi possível observar, por diversas vezes, o respeito e o cuidado com esse “menino enterrado na roça”. Os alimentos colhidos na roça

jamais servem ao desperdício, colhe-se somente uma raiz de mandioca, sem extrair o pé como um todo, retira-se da roça somente o necessário.

As roças são constituídas para atender a necessidade do momento, o que impede constituição de excedentes e estoques. Permitindo, assim, o equilíbrio e a sustentabilidade nesse sistema de produção, evitando, inclusive, a abertura de novas áreas. Com o mito, o corpo do menino se transforma em alimento e elementos essenciais para a composição da pirâmide alimentar dos *Myky*. Entretanto, é um fenômeno que aos olhares da cultura ocidental, também pode trazer a possibilidade conotativa e implícita da antropofagia<sup>6</sup>, a medida em que se come as partes do menino enterrado na roça.

É importante ressaltar que a economia de subsistência indígena, principalmente, àquelas orientadas tradicionalmente pelos mitos, de forma alguma sugerem ao índio um comportamento angustiante ou sofrimento pela busca em tempo integral do alimento. Ao contrário da prática do não indígena, que em razão da necessidade constante de acumular e capitalizar, geralmente dedica grande parte tempo à essas funções, muitos casos em atividades forçadas causam insatisfações e infelicidades. Na tradição *Myky* assim como de vários povos indígenas, a economia de subsistência é, pois, compatível com a considerável limitação do tempo dedicado às atividades produtivas, evita-se o excedente e não se capitaliza. Eles entendem que é preciso viver e conviver mais tempo com os seus, a felicidade e o bem estar pessoal prevalecem (CLASTRES, 1978, p. 135 e 136).

A roça tem um fundamento primordial para os *Myky*, visto que todo o dinamismo de vida está ligado ao espiritual. Entre eles não existe o verbo viver, a terra é vida, é o viver, o morar, conviver consigo mesmo, com o outro, a natureza e o mundo em sua volta.

Há, entretanto, a necessidade da ritualística diária do *wátuhowy*<sup>7</sup> (todos, tudo), ritual esse que representa a junção social e espiritual do grupo, conclamando-os a todo instante, para o bem-estar social e coletivo, portanto, na aldeia é preciso

---

<sup>6</sup> Antropofagia é uma prática (ritual) de comer uma ou várias partes de um ser humano. Os povos que praticavam a antropofagia a faziam pensando que assim iriam adquirir as habilidades, força e virilidade do prisioneiro. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Antropofagia> (09.11.2017, 16h19min).

<sup>7</sup> O *Wátuhowy* é uma prática ritualística que opera dentro do ritual maior, o *Jéta* (yetá). Tem como fundamento primordial a união ou a reunião de todos os *Myky* em prol do bem comum. É uma prática constante na vida espiritual e cultural dos *Myky* (lideranças e velhos *Myky*, 2017).

mais tempo para viver a vida e praticar o *wátuhowy* de todo dia. Os *Myky*, nesse contexto específico, jamais morreriam de fome dada a continuidade de suas roças tradicionais e manejos do seu território, orientados pela espiritualidade (CLASTRES, 1978, p.135; BRASIL, 2012, p.27),

Mazayer e Roudart (2010, p. 43, 44) orientam que toda forma de agricultura praticada em um tempo e lugar, aparece, em princípio, como um objeto ecológico e econômico complicado, porque traz consigo várias categorias de estabelecimentos que exploram diferentes tipos de solos e espécies de plantas e animais. As formas de agriculturas observáveis variam conforme o lugar.

Assim, podemos dizer que o sistema de produção agrícola *Myky* tem sua própria característica, diversificada e distribuída sazonalmente entre as estações do ano, uma seca e a outra chuvosa, evento característico do noroeste do estado de Mato Grosso (BRASIL, 2012 e 2002).

Os *Myky*, historicamente, desenvolveram as suas atividades produtivas nas áreas férteis das cabeceiras dos rios que compõem as micros-bacias do complexo Juruena. Porém, as atividades produtivas vêm se transformando e readaptando no decorrer dos tempos. Entretanto, permanece a essência em torno dos mitos constituídos de profundos saberes e conhecimentos acerca dos ciclos da natureza, que por sua vez, tecem orientações às práticas de manejos sustentáveis de baixo impacto ambiental. A diminuição do território e a modificação dos componentes naturais, com a conseqüente escassez de matéria prima para a produção são os principais obstáculos (BRASIL, 2012, p. 27 – 30).

Portanto, uma atividade produtiva, literalmente associada, teorizada e orientada através da própria cosmovisão que se tem do mundo a sua volta. Um mundo capaz de ordenar e dar sentido às coisas, é a visão do *wátuhowy* (todos, tudo) que abstrai do cosmológico e materializa em suas roças, propiciando a vida entre os *Myky* (MORIN, 2003, p.29; AZEVEDO, 2007, p.5).

## **AS ROÇAS TRADICIONAIS E A SOBERANIA ALIMENTAR**

O ritual do Jéta tem que continuar, porque ajuda o povo *Myky* a caminhar livre, com saúde e em Paz, sem briga e com comida pra todo mundo (Anciã *Myky*).

No ritual do *Jéta* (*Yetá*) congregam-se várias entidades, as quais exercem fundamentos teóricos e práticos para os *Myky*. Todo o dinamismo de vida deles está interligado ao espiritual, um ritual que convoca a comunidade, o povo *Myky* à solidariedade, à medida em que compartilham os alimentos. O *Jéta* será explicado detalhadamente mais à frente.

Ao vivenciar o dia a dia na aldeia Japuira pode-se registrar que, logo nos primeiros horários da manhã seguinte, todas as caças e os peixes abatidos, durante a noite ou ao entardecer do dia anterior, eram distribuídos entre os seus moradores, sem distinção, um ritual caracterizado pela solidariedade e confraternização entre todos.

O *Jéta* preserva aquilo que eles têm de melhor, traz consigo a harmonia e prosperidade no mais amplo sentido da palavra. Orienta o povo a lidar com os recursos que a floresta disponibiliza, retirar dela somente o alimento necessário, sem desperdícios. É saber fazer da roça, também, um local saudável de convívio pacífico entre os seus, predestinando-se à produção do alimento para todos. Portanto, cada prática produtiva segue o seu próprio calendário, sincronizado dentro da complexidade existente no ritual do *Jéta* e as entidades que ali operam.

Foi possível levantar 17 roças ativas em 2017, totalizando 31,5ha e ainda, uma diversidade de áreas de pousio. De acordo com os “velhos/anciões” *Myky*, as capoeiras (áreas de pousio) ficam descansando num período de 20 a 30 anos, segue um calendário próprio orientado pela espiritualidade contido nos rituais. Algumas áreas de pousio, as mais recentes, ainda produzem alimentos durante o ano todo (aos poucos a mata se revitaliza), juntamente com os quintais das casas no entorno da aldeia.

O mito do menino enterrado na roça que se transformou em alimento para o povo *Myky* é, indiscutivelmente, um elemento de fortalecimento e revitalização contínuo das roças como um todo, reforça o intento da soberania alimentar para a comunidade. Dessas roças que retiram grande parte dos alimentos das crianças, jovens, adolescentes e velhos, são diversas variedades de tubérculos, raízes (batatas, carás, mandiocas, etc) e grãos (feijão, milho, fava, etc). É, também, pela prática do *wátuhowy* do dia a dia que se estimulam as ações sociais do grupo, que por sua vez, garantem a segurança e qualidade dos alimentos. Práticas que

promovem o controle e acesso universal aos alimentos, quer sejam eles cultivados ou coletados na floresta (BRASIL, 2012, p. 27-30; PAULI, 1999, p.191 -195).

Com objetivo de verificar os efeitos da dieta alimentar para a saúde dos *Myky* foram realizadas visitas ao Distrito Sanitário Especial Indígena/DSEI/SESAI, em Brasnorte-MT, a unidade responsável pela saúde e saneamento junto aos *Myky*. Verificou-se que as doenças mais frequentes são dermatites (doenças de pele), diarreias ocasionadas, principalmente, pelo uso da água sem o devido tratamento e alguns casos de problemas respiratórios.

Não evidenciando a possibilidade da subalimentação como a principal causa de doenças no grupo, entretanto, esse assunto requer mais investigações e aprofundamentos. É importante considerar a mudança de hábitos alimentares de alguns membros, face a introdução de alimentos que antes não faziam parte da dieta. O sedentarismo também é um fenômeno novo, o que antes era feito a pé, hoje, principalmente, pelos mais jovens, a locomoção na aldeia e adjacências são feitas por motocicletas e outros veículos motorizados, adquiridos nos últimos anos.

### **A ROÇA DE SUBSISTÊNCIA E A ROÇA DO JÉTA**

O *Jéta* (*Yetá*) é um ritual de grande complexidade, em que operam diversas entidades espirituais que se manifestam, materializam para os índios de várias formas e possuem conhecimentos sobre os ciclos da natureza. Portanto, o *Jetá* integra simbolicamente as dimensões cósmicas e sociais do povo *Myky*, bem como tematiza todas as relações de alteridade (relações de gênero, entre vivos e mortos).

As roças e o ritual de *Jéta* fundamentam a ordem social do grupo, isso garante todo o equilíbrio cósmico e social para a manutenção e reprodução da vida. São nas diversas atividades que envolve a construção da grande roça do *Jéta* que as entidades espirituais também se manifestam, ocasiões em que os espíritos tecem orientações aos *Myky* (BRASIL, 2002 e 2012). A pedido dos índios e por questões estritamente éticas, não serão aprofundadas as discussões do ritual do *Jéta*, visto que não é o foco deste trabalho.

O sistema de produção agrícola *Myky* está claramente dividido em dois formatos básicos, a grande roça do *Jéta*, que exerce um papel espiritual imprescindível no atendimento aos espíritos, fornecer o alimento aos espíritos, bem

como estabelecer união e a solidariedade étnica, onde todos participam e confraternizam em harmonia. Já a outra roça é aquela de subsistência familiar, fundamental na alimentação das famílias, assim como as adaptações dos quintais da atualidade (BRASIL, 2012). A seguir o esboço da aldeia Japuira, figura 1:



Figura 1: Esboço da aldeia Japuira. **Fonte:** Elaboração do próprio autor (Fevereiro/2017)

Considera-se conveniente apresentar o esboço da arquitetura paisagística atual da aldeia Japuira, figura 1, onde é possível verificar a dinâmica nesse sistema de produção agrícola, possivelmente, gerada a partir do contato de 1971.

De acordo com as explicações dos anciões *Myky*, antigamente, eles moravam em uma ou duas casas grandes (malocas feitas de palhas de injá, cobertas até o chão), chegando a morar até 44 pessoas dentro das malocas. Dentro dessa habitação, existiam os locais distintos para cada família fazer o fogo e construir os seus jiraus para a conservação das massas de beijus, carnes e sementes. Da mesma forma, locais destinados para as pessoas armarem as suas redes.

Durante a estadia na aldeia, nos relatos do jesuíta T. A., 90 anos, que mora junto aos índios desde o contato e dos velhos *Myky* (seis homens e duas mulheres),

percebe-se que as roças de subsistência eram feitas em clarões na floresta, num raio estimado entre 1 a 20km aproximado da aldeia. Porém, atualmente, com o novo formato das moradias, em que as famílias passaram a residir em casas individuais, surgem as roças de quintais, oportunizando um novo ordenamento na paisagem do entorno das 29 casas existentes no local.

Na atual arquitetura de moradias da aldeia, constatam-se diversos tipos de alimentos existentes nas roças de quintais, principalmente cultivares introduzidos após o contato, que mesclam na paisagem com as espécies tradicionais, como: o cará, batata doce, abóbora, amendoim, mandioca, banana, cana, feijão fava, abacaxi, algodão branco e marrom, mandioca brava, mandioca mansa.

Observa-se também a existência de variedades frutíferas: manga, maracujá, goiaba, caju, laranja, tangerina, ingá, mamão, assim como as espécies nativas. O manejo dessas roças é realizado por toda família, crianças, mulheres, jovens e idosos. Essa nova disposição dinâmica de constituição das roças de quintais, possibilitou aos índios mais idosos trabalhar e produzir os seus cultivares, o que antes com a distância das roças, na floresta, representava obstáculo aos mais velhos, hoje os quintais proporcionam uma inclusão.

A grande roça do *Jéta*, geralmente é feita em locais mais afastados da aldeia em áreas maiores, entre 5 a 6ha, numa distância que oscila de 2 a 10km da aldeia. Há uma predominância simbólica para o cultivo do milho e do algodão. Um evento marcado pelas relações de parentesco, trocas matrimoniais, alianças, produtividade, distribuição e consumo, mas principalmente, sob o comando das entidades ligadas a ancestralidade dos *Myky*, como também dos seres elementares, os moradores imemoriais da floresta (BRASIL, 2012, 27 – 30; PAULI, 1999, p. 191 – 201).

A grande roça, atende o ciclo de plantio da mandioca brava, que segundo os anciões *Myky* tem um ciclo de até três anos. As espécies cultivadas na roça do *Jéta* seguem controles rigorosos, impedindo a introdução de cultivares alheios às culturas. Assegurando, inclusive, o próprio banco de semente. Segundo os velhos, a agricultura tem como base a mandioca, milho, feijão, batata doce, cará e o amendoim, prática que proporciona segurança e continuidade dos cultivares ligados à tradição.

Os *Myky* reelaboram dinamicamente um novo sistema de moradia juntamente com as roças de quintais. Esses elementos demonstram, na linha do tempo, as suas

possibilidades dinâmicas de reorganizações culturais híbridas em constante movimento, conforme trata Canclini (2008, p.283, 348).

De acordo com Mazoyer e Roudart (2010, p.43-44) as formas de agriculturas variam conforme o lugar, cada sistema agrícola tem a sua própria característica, por outro lado, toda agricultura se transforma na linha do tempo. Conforme os depoimentos do T.A (90 anos), na década de 1970, nos primeiros contatos, mesmo fazendo uso de ferramentas consideradas rudimentares, como machado de pedra, para os manejos das roças, os índios produziam alimentos suficientes para manutenção do grupo, conforme a fala do líder *Myky*:

Antigamente fazia roça grande e as plantas que nós usava era mais mandioca, cará, batata e milho (...) hoje o povo diminuiu muito e precisamos voltar a ficar forte de novo, porque é essas roças que traz o alimento pra nós (...) Em outros tempos agente colhia muitas frutas do mato, bacava, inajá, jatobá, pequi, castanhas, buriti, muitas frutas (...) Nós fazia paçoca de castanha e sem sal, agente pegava muitos coró pra comida, aqueles que eram bom nos comia. O coró de inajá (corozinho branquinho) é bem gostoso, coró do coco, as formigas também é bom de comer, tem a época certa (...) A chicha de milho é bom e alimenta (Líder *Myky*, 2017).

Conforme relatos dos líderes e velhos *Myky*, atualmente as coletas de frutos e insetos vem diminuindo entre eles, o principal motivo é a restrição do território tradicional e a intensa ocupação do entorno por projetos agropecuários. Tal fenômeno se reflete no cotidiano dos índios, no tocante à introdução de alguns cultivos nas roças adaptadas de quintais, bem como a nova disposição das roças atuais e a criação de aves (galinhas), um comportamento importante para a manutenção da subsistência do grupo (BRASIL, 2012, p.27 -30).

Os *Myky* lutam, na justiça, pela ampliação da terra indígena *Menkü*<sup>8</sup>, com uma população de 136 pessoas e taxa ascendente de natalidade, se veem limitados, ilhados na minúscula terra que dispõem. De certa forma impedidos de realizarem àquelas atividades imprescindíveis à reprodução sociocultural, como a prática dos acampamentos sazonais de outrora. Assim como, das coletas de castanhas do Brasil, folhas de tucum para a fabricação de cordas e outros artefatos, taquara para as flechas, palha de inajá para a cobertura das casas e barro para a fabricação de cerâmicas.

---

<sup>8</sup> A denominação *Menkü* foi dada pela FUNAI para a terra indígena, porém, os índios *Myky* entendem que o termo foi empregado de forma equivocada. Entretanto, o vocábulo significa gente (pessoa). Lideranças *Myky* (2017).

Segundo Shiva (2003, p. 27-33) a maioria dos sistemas locais de saber baseiam-se na capacidade que as florestas têm para manter a vida, jamais no valor comercial dos recursos naturais, conforme explicita o líder *Myky* no fragmento acima. Já a silvicultura “científica” consideram esses recursos apenas como fonte comercial, a natureza sendo capitalizada. No entanto, a diversidade que deveria ser elementar ao equilíbrio da natureza é considerada erva daninha, substituída pelas monoculturas em sistemas altamente dependentes da potencialização de insumos.

Atualmente, vivenciam a delapidação de muitas terras indígenas que ainda se encontram *sub júdice*. Como exemplo, a terra indígena *Manoki* (povo *Irantxe*), hoje ocupada por empreendimentos agropecuários. Assim também está a área de ampliação da terra indígena *Menkü* (povo *Myky*), ambas localizadas no município de Brasnorte-MT. Possivelmente, muitos territórios étnicos do país sobrevivem em situações semelhantes.

Shiva (2003, p.33) enfatiza ainda que, muitos povos locais, assim, como os tradicionais e indígenas se tornam um lixo histórico e descartável. As fábricas estão a todo instante produzindo monoculturas sem sustentabilidade da natureza e sociedade. As monoculturas promovem a substituição do pluralismo cultural e biológico, resultando em perdas irreparáveis.

Hoje em dia, grande parte das terras indígenas, infelizmente, estão ilhadas e sofrem todos os efeitos negativos das externalidades (efeitos colaterais dos empreendimentos que adentram o território), provocados pelas monoculturas e empreendimentos, a exemplo as terras indígenas *Menkü*, *Manoki/Irantxe*, *Erikbaktsa* e *Enawene-Nawe*, dentre outras do noroeste mato-grossense. Esses povos vem sendo submetidos às ações impactantes dos empreendimentos que exploram os recursos hídricos do Complexo Juruena (Pequenas Centrais Hidrelétricas - PCHs). Todavia, neste momento, não serão discutidas questões relacionadas aos empreendimentos hidrelétricos do Complexo Juruena, em um outro momento será objeto de abordagem pontual.

A maioria das lideranças *Myky* afirmaram o quanto as suas roças têm sido prejudicadas pela invasão maciça de animais silvestres, como a capivara, porco do mato, caititu, anta, dentre outras espécies faunísticas da região. Muitos desses animais não fazem parte de suas dietas alimentares, como no caso da capivara e tatu canastra, alguns animais só podem servir de alimentação para os jovens, outros

para velhos e crianças, ressalta-se que há espécies proibidas como alimento para as grávidas. Enfim, os animais silvestres destinados à alimentação obedecem uma segregação para os membros da comunidade (por faixa etária, gênero e hierarquia), seguindo uma classificação orientada pela mitologia e espiritualidade.

Algumas espécies de animais silvestres estão se proliferando na terra indígena, como a capivara e caititu, segundo os indígenas, isso se dá em razão do desmatamento nas adjacências de suas terras, áreas que passam por modificações paisagísticas decorrentes do agronegócio. Assim os animais devoram as roças e os índios ainda não encontraram mecanismos de controle.

A situação de invasão maciça de animais na aldeia obrigam os índios a trazerem as roças para perto da aldeia Japuira, limitando ainda mais a possibilidade de rotação das áreas. Não dando o tempo suficiente para o descanso das capoeiras (áreas de pousio), que na tradição, conforme relatos dos “velhos” Myky, levariam de 20 a 30 anos. Pela tradição, os índios consideram esse tempo de descanso necessário e suficiente para as florestas se revitalizem novamente. A figura 2 mostra a configuração atual das roças.

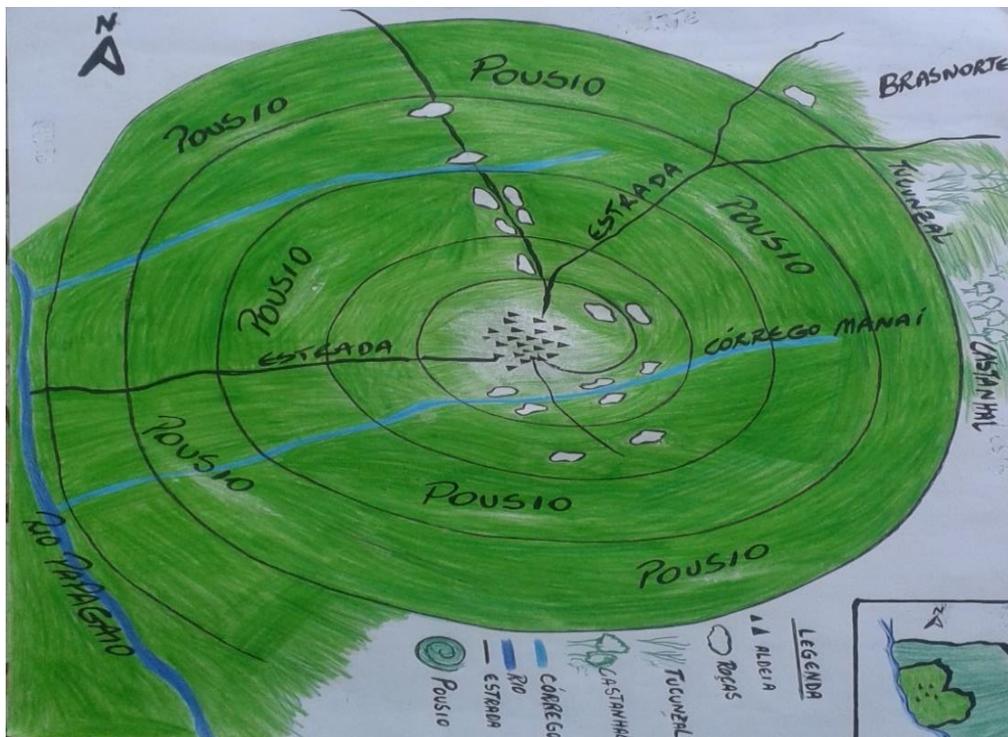


Figura 2: Disposição das roças e as áreas de pousio atuais. **Fonte:** Elaboração do autor (Fevereiro/2017).

Na figura 2, a terra indígena *Menkü* (a área demarcada) é representada pelo espiral, do lato de fora do espiral está a área reivindicada. O desenho em espiral foi a forma encontrada para representar a geometria circular das roças e, ao mesmo tempo, os ciclos que se dão ao logo do tempo para as rotações das áreas cultiváveis.

Como as áreas de pousio levariam até 30 anos, há um esgotamento das áreas atuais, as áreas verdes dentro do espiral. Alguns índios estão fazendo roças fora do espiral (figura 2), área demarcada, ou seja, na área litigiosa. Na área reivindicada pelos *Myky* estão os maiores acervos naturais, castanhais, tucunzais, taquarais, inajá, mel e argila. Todavia, toda essa riqueza natural do qual os índios dependem está sendo substituída pelo cultivo da soja e pastagens para o gado (BRASIL, 2012).

Os índios percebem a destruição da fauna, nascentes e, principalmente, daquelas espécies vegetais que fazem parte da medicina tradicional. Portanto, a destruição dos meios de subsistência e a sobrevivência das pessoas andam de mãos dadas com a erosão dos recursos biológicos e a capacidade de satisfazer as diversas necessidades humanas (SHIVA, 2003, p.174).

Constatou-se que apesar da resistência histórica, o povo *Myky*, está sujeito à vulnerabilidade. Isso se dá pela escassez dos recursos naturais da floresta e a ictiofauna disponíveis na terra indígena demarcada, ocupada atualmente por eles. Possuem práticas tradicionais de manejo da fauna e flora (coletas de frutos, insetos, caças, mel e pesca), atividades indispensáveis às suas dietas alimentares e reconhecidamente de baixo impacto ambiental (SHIVA, 2003, p. 27 e 60; DIEGUES, 2001, p. 61, 73; BRASIL, 2012, p. 27 -30 e 2002, p. 40 - 43).

#### 4. DISCUSSÃO

##### SISTEMA DE PRODUÇÃO ALTERNATIVO E O BANCO DE SEMENTES

Eu penso que o *Myky* tem que aprender as coisas do branco, tem que estudar na escola de branco e aprender, mas não aprender tudo, porque se não, deixa de fazer as coisas que nós aprendemos na cultura. É preciso fazer roça pra ter comida, porque a comida não cai do céu. As coisas do branco as vezes funciona como um “veneno” na vida do índio e, se não tiver cuidado, como sempre foi falado pelos mais antigos, o índio vai ficar totalmente dependente, sem comida, sem saúde e sem rumo na vida...perdido. A comida não cai do céu, é trabalhando na roça que tem comida pra todos na aldeia (Ancião *Myky*, 2017).

Conforme o pensamento Myky, a substituição de suas práticas tradicionais (milenar) pela cultura ocidental pode representar a dependência, como ele diz “*As coisas do branco as vezes funciona como um veneno na vida do índio*”. Hoje eles não conseguem extrair da natureza os remédios para combater a novas enfermidades (doenças), se submetem ao tratamento da medicina tradicional ocidental. Da mesma forma, os alimentos e produtos industrializados que aos poucos podem provocar a substituição de hábitos e práticas consideradas saudáveis e sustentáveis por eles, com equilíbrio entre o meio ambiente e o ser humano. As sementes tradicionais conservadas por eles, são cultivados em suas roças de subsistência, na ausência de quaisquer insumos químicos, configurando o exemplo claro de atividade sustentável, ao contrário do cenário dependente existente nas monoculturas ocidentais.

Para Azevedo (2007, p.5) um sistema agrário é caracterizado pelas semelhanças entre suas unidades produtivas, já Mazoyer e Roudart (2010, p.71) consideram que a compreensão de um sistema agrário se dá na distinção de como ele é efetivamente praticado em cada contexto. Ao mesmo tempo, também percebem-no como um objeto real de conhecimento. A partir dessa reflexão teórica, caracteriza-se o sistema de produção agrícola *Myky* com um sistema agrário alternativo de grande relevância, pois respeita o meio ambiente, inclusive, as relações sociais.

É um sistema agrário que tem como base a dialética espiritual e cosmológica. Toda a dinâmica de conhecimentos é orientada por entidades espirituais com profundos conhecimentos dos ciclos da natureza, os quais operam dentro dos ritual sagrado do *Jéta* (BRASIL, 2012). Ou seja, são conhecimentos abstraídos da cosmologia indígena e se tornando objeto teórico de conhecimentos e de reflexões praticados pelo grupo social como um todo (BRASIL, 2012, p.27 -30 e 2002, p.40 – 43; AZEVEDO, 2007, p.5).



Imagem 1: Plantações em Sistemas Agroflorestais (SAF). **Fonte:** Acervo pessoal (Fevereiro/2017).

Os índios Myky realizam as suas roças de toco e coivara seguindo uma rotatividade das áreas de cultivos disponíveis em seu território. De acordo com as explicações dos próprios indígenas (dos anciões Myky) trata-se de uma técnica que inclui o corte, a derrubada de pequenas áreas de matas nativas e a queima, respectivamente. Por isso, a necessidade dessas áreas descansarem por até 30 anos. De fato, é uma agricultura de subsistência de cunho itinerante associada à conservação dos ecossistemas florestais, orientados pela espiritualidade. As 17 roças atuais seguem um raio de 500m a 18km, com áreas que variam entre 1 a 3ha, totalizando aproximadamente 31,5 hectares de área plantada em 2017.

Todas as roças seguem em sistemas de clareiras na floresta, figura 2 e imagem 1, utiliza-se o fogo, de forma controlada, para obter terras férteis para os cultivos, verdadeiros jardins de alimentos constituídos em sistemas agroflorestais (SAF). Não há registros da utilização de insumos (externos) para a correção de solo, tão pouco, herbicidas e agrotóxicos, as roças são protegidas no seu entorno pela densa floresta. Portanto, um manejo de baixo impacto ambiental que garante a regeneração dos recursos naturais, imagem 1, conservando os serviços ecossistêmicos de produção e suporte cultural (ALTIERE, 1999, SHIVA, 2003, p.75 e 80; BRASIL, 2012, p.27-30). A seguir, a visão de um ancião *Myky*, sobre o comportamento dos não indígenas quanto ao uso da terra:

A terra pegou doença, porque a forma como o homem branco faz com o chão faz ela ficar doente, por isso precisa de adubo, precisa de veneno, o homem precisa rezar bastante para mudar isso tudo, porque se não vamos morrer, o fazendeiro tem que mudar o jeito de mexer com a terra (Ancião *Myky*).

Entre os índios *Myky*, constatou-se um comportamento consciente quanto a utilização das sementes tradicionais nas roças (as sementes crioulas), assim garantem a produtividade e subsistência do grupo, uma vez que são sementes consideradas resistentes aos ataques de pragas e doenças. Visto que nesse contexto tradicional não há o uso de produtos ou conhecimentos produzidos por eles para combater pragas e doenças das plantas cultivadas. Porém, há fortes indicativos de conhecimento acerca dos vegetais para combaterem as doenças ou enfermidades que eles conhecem. São elementos essenciais da tradição que também fortalecem sua alteridade frente às relações intersociais.

Azevedo (2007) explica que a diversidade ambiental, cultural e todo o conjunto de necessidades dos sistemas operam com recursos locais. São ações que produziram formas diversificadas (diversidades) de se fazer agricultura, e tal fenômeno se dá pelas inúmeras possibilidades de combinações entre cultura e ambiente. A participação da comunidade na gestão do meio ambiente, no contexto tradicional, é evidente entre os *Myky*, ocorre principalmente nas atividades de manejo dos recursos naturais, contribuindo sobremaneira para a qualidade de vida na aldeia.

Segundo Jacobi (2003) e Leff (1994), a prática quanto ao uso racional do meio ambiente e a participação comunitária são atividades que se integram ao desenvolvimento sustentável. Todavia, nem sempre isso tem sido levado em conta pelas ações do Estado brasileiro, que se defronta com as dificuldades em compreender os índios e suas práticas milenares de lidar com o território e a natureza.

De acordo com Morin (2003, p.17 e 18) a cultura das humanidades tende a se tornar um moinho despossuído do grão das conquistas científicas sobre o mundo e a vida, que deveria alimentar suas grandes interrogações. Da mesma forma, a incapacidade de pensar sobre si e os problemas sociais e humanos colocados.

Assim, ao perguntar aos velhos *Myky* quais os tipos de vegetais ou conhecimentos das florestas seriam utilizados para o controle das pragas nas roças, são unânimes ao dizer que das florestas só conhecem aquelas plantas que servem

para o tratamento das doenças. Ou seja, em função dos índios *Myky* utilizarem a água de mandioca brava para fazer o controle de formigas em plantações, não foi necessário utilizar venenos ou fungicidas, dentre outros mecanismos sofisticados para o controle de pragas e doenças, como são realizadas para as diversas patologias nas monoculturas dos não índios (SHIVA, 2003, p.98).

Para os *Myky* há sempre entidades espirituais comandando todos os elementos da natureza, plantações e animais, assim é imprescindível a conexão com a espiritualidade para obter orientações e permissões necessárias em suas inter-relações com a natureza, a cosmovisão dos *Myky* interage com a natureza. Portanto, uma relação em que o saber das partes depende do conhecimento do todo, que contribui positivamente para lidar com as incertezas da vida indígena (MORIN, 2003, p.87, 102 e 103; AZEVEDO, 2007, p.5).

Os *Myky* possuem técnicas milenares para a conservação de alimentos e sementes:

A conservação da semente é colocado no xiri e nas cabaças, coloca no jirau com fogo em baixo para os bichinhos não comerem e fica conservado o ano todo...o fogo não pode apagar. Já a batata e o cará são enterrados no barro e só tiramos de lá na hora de plantar, a hora que tá pronta (Ancião *Myky*, 2017).

Todos os anos os *Myky*, principalmente, os mais idosos selecionam as melhores sementes e guardam para o plantio do ano seguinte. Em quase todas as casas visitadas são encontrados jiraus de madeiras, com o fogo em baixo, para a conservação das sementes. Nos jiraus, depositam-se os *xires* (espécie de utensílio doméstico, recipiente, artesanal feito com palha ou bambu) e também as cabaças com sementes. Para a conservação, os tubérculos são enterrados em buracos preparados sobre a terra e argila, e desenterrados no momento do plantio.

Segundo os anciões, toda a prática de conservação das sementes são técnicas trazidas da ancestralidade dos *Myky* e, no decorrer dos tempos, essa prática garantiu a seguridade e continuidade de várias espécies de cultivares para as roças tradicionais. Algumas plantas, como a mandioca brava, algodão branco, algodão marrom, cará, banana, batata doce e amendoim, além de contribuir para a subsistência ainda permanecem por algum tempo conservadas nas áreas de pousio mais recentes. Em um ciclo de até 30 anos, as “capoeiras” aos poucos dão lugar à floresta revitalizada.

Soares & Porto (2012, p. 20, 21) tratam a externalidade negativa como um problema complexo que marca os atuais modelos de produção agrária. As grandes monoculturas, intensivas em agrotóxicos ou transgênicas, representam a expansão de sistemas ecológicos artificialmente homogêneos, bastante presente nos dias atuais. Essa atividade é recorrente no entorno de muitas terras indígenas, inclusive para os *Myky*, dada a possibilidade dos efeitos negativos dessa externalidade provocar, a longo ou médio prazo, a inviabilidade de suas roças tradicionais e, conseqüentemente, influenciar a saúde e a vida na aldeia. Shiva (2003) explica os efeitos negativos das monoculturas:

Os povos tropicais também se tornam lixo histórico descartável. Em lugar do pluralismo cultural e biológico, a fábrica produz monoculturas sem sustentabilidade na natureza e na sociedade. Não há lugar para o pequeno; o insignificante não tem valor. A diversidade orgânica é substituída pelo atomismo e pela uniformidade fragmentada. A diversidade tem de ser erradicada como uma erva daninha (SHIVA, 2003, p. 33).

De acordo com a autora, a uniformidade das monoculturas não tolera outros sistemas, aniquila os conhecimentos tradicionais, tem como prática a substituição de alternativas e destrói inclusive a própria base (origem). São sistemas incapazes de reproduzir de maneira sustentável, situação presente no noroeste do Mato Grosso, onde muitos povos indígenas se veem ilhados em suas terras, pressionados pelas monoculturas, como os *Myky* e *Irantxe*. Hoje, por conta dessas pressões externas, algumas etnias já introduziram plantações de soja no território, como a etnia *Paresi*, localizada entre os municípios de Tangará da Serra e Campo Novo dos Parecis, em Mato Grosso.

Durante os estudos na aldeia Japuíra notou-se o comprometimento dos índios para assegurar a continuidade das suas práticas agrícolas. Atividade realizada com responsabilidade e zelo pela comunidade, principalmente, pelos pouquíssimos velhos *Myky*, ainda que desconsiderados pela grande maioria da sociedade envolvente (não indígena) e o próprio Estado brasileiro.

Os índios sabem do comprometimento, recorrente, ao legado das sementes tradicionais de seus domínios e, conseqüentemente, do sistema de produção agrícola e subsistência (BRASIL, 2012, p.27 - 30; SOARES & PORTO, 2012, p.21). Assim, torna-se importante a implementação pontual de políticas públicas para responder às demandas como a dos índios *Myky*.

## AS TROCAS DE SEMENTES

Shiva (2003, p. 66 e 75) afirma que as variedades nativas ou espécies autóctones são resistentes a pestes e doenças, por isso é constante a conservação do banco de semente entre os *Myky*. Eles sabem desse potencial, o que possibilita um sistema agrário alternativo, isento de produtos químicos para controles de pragas ou patógenos, favorecendo a regeneração da diversidade e assegurando a base da produção agrícola (sementes crioulas). É um sistema agrícola diversificado, portanto, há pouca, ou quase nenhuma uniformidade e vulnerabilidade ecológica, como nas monoculturas da cultura ocidental (SHIVA, 2003, p. 98, 160; DIEGUES, 2001, p.23 - 37; AZEVEDO, 2007, p. 7 e 8).

Para Mauss (2003) as trocas entre as “sociedades primitivas” evidenciam fatores econômicos, apontam que esses elementos não são dissociáveis de outros aspectos da vida social. O autor usa o método comparativo, porém, utiliza os princípios básicos das formas elementares existentes num contexto social, as trocas e, nesse universo traz consigo valores sociais, juntamente com elementos da religião, economia e política.

De acordo com Mauss (2003) a dádiva é uma prática bastante recorrente entre os povos primitivos. Para os *Myky* a atividade de troca têm proporcionado o aprimoramento e seguridade do banco de sementes, em razão deste fato, muitos cultivares que antes pertenciam a outros povos indígenas, hoje faz parte do acervo de sementes dos *Myky*.

As trocas, presentes na vida indígena, tecem formulações referentes as questões da natureza e vida social. De certa forma, também proporcionam a reorganização de cenários culturais que demonstram a possibilidade da hibridação cultural, constante junto aos índios. Assim, quando um elemento da comunidade compartilha o animal abatido com todos os outros, gera entre eles o comprometimento solidário, estabelece a possibilidade da reciprocidade permanente com o outro (CANCLINI, 2008; BOURDIEU, 2005).

Com objetivo de ampliar o banco de semente local e contribuir para que outros povos indígenas possam ter essas sementes, conforme relatos dos próprios *Myky*, nas últimas décadas, eles têm participado de intercâmbios com outros povos do noroeste mato-grossense, como *Irantxe*, *Rikbaktsa*, *Enawene-Nawe*, *Kayabi*,

*Apiaka e Munduruku*, até mesmo de outros estados e, apesar de significar um grande avanço, ainda é uma atividade em construção que precisa melhorar.

Segundo os anciões *Myky*, esses intercâmbios fortalecem as relações de trocas *interétnicas*. Porém, eles têm cuidado nesse âmbito, a fim de evitar a introdução de elementos que possam prejudicar o futuro do banco de sementes existente em seus domínios e, conseqüentemente, a vida social na aldeia Japuíra. Todavia, são discussões que requerem conhecimentos e debates junto à comunidade, apesar de ser uma construção em pleno movimento entre os índios. Neste sentido a escola tem sido um forte aliado na discussão com a comunidade.

Durante as vivências na aldeia Japuíra, verificou-se que os mais idosos já estavam selecionando e guardando as sementes de milho, da produção agrícola de 2017, (milho amarelo, milho preto, milho vermelho e branco) para o ano seguinte. Este processo é feito com todas as espécies de cultivares consumidas em suas dietas alimentares, prática que segue uma sincronia organizada, mantendo a subsistência do povo *Myky* e a segurança alimentar.

De acordo com Morin (2003, p.37), o indivíduo traz consigo o mundo físico, químico, vivo, e, ao mesmo tempo, deles está separado pelo pensamento, consciência e cultura. O autor nota a dupla condição humana, pois pode-se transitar entre o natural e “*metanatural*”, fenômeno este percebido entre os *Myky*. Há um forte vínculo entre a lida com a terra e os recursos que ela oferece. Da mesma forma, a percepção acerca do mundo cosmológico e espiritual é concretizada nas práticas tradicionais de manejo das roças, florestas, rios e solos.

Desse modo, não há como analisar os *Myky*, tão pouco qualquer outro grupo social separadamente do universo sem situá-lo dentro da complexidade que eles se relacionam com o mundo e as “coisas” deste. Isso é evidente no complexo ritual do *Jéta* realizado pelos *Myky*. Ressalta-se que o manejo comunitário dos recursos naturais e roças de subsistência, realizados pelos *Myky*, mantém a sobrevivência e a reprodução como um todo (LEFF, 1994; JACOBI, 2003; BRASIL, 2012).

Mazoyer e Roudart (2010, p. 76) afirmam que mesmo diante das diversidades e complexidades existentes acerca dos sistemas agrários praticados mundo a fora, o homem sempre terá condições de analisá-los dentro da perspectiva metodológica, atribuída aos elementos intelectuais pré-existentes e detectáveis em cada contexto dos sistemas agrários. Ou seja, permitindo ao homem condições de interpretá-los e

compreendê-los na linha do tempo tal como são, cada qual por sua organização, funcionamento e gênero.

Entre os índios *Myky*, constata-se a presença concreta de elementos intelectuais que permite compreendê-los e categorizá-los num contexto de sistema agrário alternativo. São princípios que os identificam ao passado imemorial e cosmológico, entretanto, passível de ser observável, no presente, por suas formas elementares de organização, funcionamento e práticas que dá condições reais de reprodução física e cultural.

## 5. CONCLUSÕES

As roças tradicionais dos índios *Myky* demonstram que são práticas essenciais para a soberania alimentar da comunidade, bem como os elementos que estão fortemente ligados ao ritual do Mito da Criança (o Mito do menino enterrado na roça), proporcionando a reprodução social do povo como um todo.

Verificou-se, também, que os manejos dos recursos naturais, atividades de coletas, caças e pescas seguem uma sincronia organizada e orientada no contexto espiritual do ritual sagrado do *Jéta*. Todavia, fortemente ameaçado pela perda e confinamento territorial, acrescidas das externalidades negativas de grandes monoculturas e empreendimentos do entorno, que destroem os ecossistemas e a biodiversidade, conseqüentemente, abalam a sobrevivência do grupo social.

As externalidades negativas provenientes do intenso contato com a cultura ocidental ameaçam o banco de sementes, propagadas de geração em geração entre os *Myky*. Não é somente um repositório genético de sementes destinado a sobrevivência deles, mas também para o Brasil e a humanidade, num momento de intenso extermínio das espécies nativas.

As ascendências demográficas dos *Myky* apontam para o crescimento positivo da população. Todavia, a drástica diminuição do território tradicional leva a extinção dos recursos naturais, essenciais à manutenção da cultura e a sobrevivência do povo. É um fator que os tornam vulneráveis diante aos seus projetos futuros, portanto é imprescindível a regularização e/ou retomada da terra reivindicada, identificada e delimitada.

É importante que outros trabalhos sejam realizados no sentido de compreender profundamente em que medida há essa dependência do povo *Myky* às outras formas de sobreviver, visto que além das roças tradicionais, implicam no “apagamento” da sua cultura.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTIERI, Miguel A. **Agroecologia**. Bases científicas para una agricultura sustentable: Nordan Comunidad Montivideu. 1999.

AZEVEDO, Rodrigo Aleixo. A. Análise e descrição de sistemas agrícolas: teorias para a não naturalização da agricultura. **Revista Verde**. v. 2, n. 2, p. 01-26, 2007.

BOURDIEU, Pierre. 1930-2002. **A economia das trocas simbólicas** / Pierre Bourdieu; introdução, organização e seleção Sergio Miceli. – 6. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2005, \_\_ (Coleção estudos; 20/ dirigida por J. Guinsburg).

BRASIL. **Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Menkü**. Processo nº8620.026062/2012-06. Diário Oficial da União, seção 1, p. 27, Brasília, 19 abr. 2012.

\_\_\_\_\_. **Resumo do relatório de identificação da terra indígena Manoki**. Processo FUNAI/BSB/1600/82. Diário Oficial da União, seção 1, nº22, p. 40, Brasília DF, 18 ago. 2002.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: Estratégias para entrar e sair da modernidade/Néstor Garcia Canclini; tradução Heloisa Pezza Cintrão, Anna Regina Lessa: tradução da introdução Gênese Andrade. – 4. Ed. 4. Reimpor. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho de Antropólogo**. 2 ed. / Roberto Cardoso de Oliveira. Brasília: Paralelo 15; São Paulo UNESP, 2000. 220 P.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisa de antropologia política; tradução de Theo Santiago, 2ª ed. Rio de Janeiro, F. Alves, 1978.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. 3.a Edição, editora Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa Sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras/USP, S. Paulo, 2001.

JACOBI, Pedro Roberto. Espaços públicos e práticas participativas na gestão do meio ambiente no Brasil. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 18, n. 1/2, p. 315-338, 2003.

LEFF, Enrique. **Ecología y Capital**. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable. Siglo XXI-UNAM. México D.F., 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífica Ocidental**. São Paulo: Editora Abril, 1984.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”. **Sociologia e antropologia** (1925). São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAZOYER, Marcel; ROUDART, Laurence. **História das Agriculturas do Mundo: do Neolítico à Crise Contemporânea**. Trad. Cláudia F. Falluh Balduino Ferreira. São Paulo/Brasília: Editora UNESP/NEAD/MDA, 2010, 568p.

MONSERRAT, Ruth. **Língua do povo Myky**. Campinas SP, Curt Nimuendaju, 2010.

MORIN, Edgar, 1921 - **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento** / Edgar Morin; tradução Eloá Jacobina. - 8a ed. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

PAULI, Gisela. **The creation of real food and real people: Gender-complementarity among the Menkü of Central Brazil**. Antropologia Social, University of St. Andrews. June 1999.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente: Perspectivas da Biodiversidade e da Biotecnologia**. Tradução de Daniela de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SOARES, Wagner Lopes; PORTO, Marcelo Firpo. Atividade agrícola e externalidade ambiental: uma análise a partir do uso de agrotóxicos no cerrado brasileiro. **Rev. bras. Saúde ocup.**, São Paulo, 37 (125): 17-50, 2012.

## ARTIGO II

### AS POLÍTICAS DO ETNODESENVOLVIMENTO NO NOROESTE DO MATO GROSSO

[Revista Sociedade e Cultura]

**RESUMO:** A Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da OIT compõem os principais ordenamentos jurídicos do etnodesenvolvimento, a partir desse prisma, deslumbra-se um novo cenário no entorno das políticas. A partir deste cenário desenvolveu-se uma pesquisa com objetivo de analisar as políticas de etnodesenvolvimento adotadas no noroeste mato-grossense entre 1995 e 2015, por meio dos seguintes procedimentos: revisões bibliográficas e a observação participante junto aos índios *Myky*, na aldeia Japuira, terra indígena *Menkü*. Diante do estudo, conclui-se que existe um etnodesenvolvimento local sob os efeitos colaterais (negativos) das monoculturas e empreendimentos econômicos que provocam instabilidades e vulnerabilidades étnicas. A sociobiodiversidade e os recursos naturais se configuram como componentes indígenas numa agenda de mercado. Um Estado ausente, com dificuldades em lidar com a complexidade étnica e o atendimento do pleno direito constituído, situação que contribui para a prática de atos ilícitos no interior da terra indígena, assim como acirramento dos conflitos entorno dela.

**Palavras-chave:** Políticas públicas, gestão, mercado, Myky.

### THE POLICIES OF ETHNODEVELOPMENT IN THE NORTHWEST OF MATO GROSSO

**ABSTRACT:** The Federal Constitution of 1988 and the Convention 169 of ILO are the main legal systems of ethnodevelopment. From this perspective, a new scenario emerges in the context of public policies. Based on this scenario, a research was developed with the objective of analyzing ethnodevelopment policies adopted in the northwest of Mato Grosso between 1995 and 2015, adopting the following procedures: literature reviews and participant observation with the Myky indigenous, in the Japuira community, indigenous land Menkü. We concluded that there is a local ethnodevelopment under the (negative) side effects of monocultures and economic enterprises that provoke ethnic instabilities and vulnerabilities. Socio-biodiversity and natural resources feature the indigenous components in a market agenda. An absent State, with difficulties in dealing with the ethnic complexity and the enforcement of the constitutional rights, a situation that contributes to the practice of illegal acts inside the indigenous land, as well as the intensification of the conflicts surrounding it.

**Keywords:** Public policies, management, market, Myky.

## **LAS POLÍTICAS DEL ETNODESARROLLO EN EL NOROESTE DE MATO GROSSO**

**RESUMEN:** La Constitución Federal de 1988 y la Convención 169 de la OIT componen los principales ordenamientos jurídicos del etnodesarrollo, bajo esta perspectiva, se deslumbra un nuevo escenario en el entorno de las políticas. A partir de este escenario se desarrolló una investigación con el objetivo de analizar las políticas del etnodesarrollo adoptadas en el noroeste de Mato Grosso entre 1995 y 2015, adoptando los siguientes procedimientos: revisiones bibliográficas y la observación participante junto a los indígenas Myky, en la aldea Japuira, tierra indígena Menkü. Ante el estudio, se concluye que existe un etnodesarrollo local bajo los efectos colaterales (negativos) de los monocultivos y emprendimientos económicos que provocan inestabilidades y vulnerabilidades étnicas. La sociobiodiversidad y los recursos naturales se configuran como componentes indígenas en una agenda de mercado. Un Estado ausente, con dificultades en lidiar con la complejidad étnica y la atención del pleno derecho constitucional, situación que contribuye a la práctica de actos ilícitos en el interior de la tierra indígena, así como a la intensificación de los conflictos en su entorno.

**Palabras-clave:** Políticas públicas, gestión, mercado, Myky.

## INTRODUÇÃO

Com a criação dos Estados Nação, a partir do século XIX e meados do século XX, intensificam-se os movimentos separatistas e as fronteiras, acirrando conflitos em contextos globalizados. A desconsideração das minorias étnicas sendo literalmente construída sobre as regras estritas do racismo e processos civilizatórios. Fazendo frente a esses conflitos globais, ligados às relações interétnicas, criou-se a Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945 (BALANDIER, 1993, p. 111 - 116).

A ONU, através de estruturas articuladas, passa a promover políticas e ações de ordem humanitárias, intervindo em vários continentes, contribuindo para a dinâmica dos reordenamentos institucionais na esfera dos Estados Nação.

A Constituição Federal de 1988 dá uma nova redefinição das relações entre o Estado brasileiro e as sociedades indígenas. Os índios, de categorias em vias de extinção, evidenciam direitos étnicos diferenciados quanto as suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições. O Estado se constitui com o dever de proteger suas manifestações culturais, costumes e tradições (cf. Art. 215, 216 e 231, 232).

As políticas indigenistas e, principalmente, àquelas voltadas ao etnodesenvolvimento fundamentam-se nos princípios constitucionais disciplinados em capítulo próprio da carta magna. A partir daí, surge um marco no cenário brasileiro para as questões indigenistas, com interferências diretas e indiretas junto aos povos indígenas. Essa mudança constitucional se contrapõe ao pensamento integracionista pregado pela Lei nº 6.001/1973, Estatuto do Índio, criado durante o regime militar no Brasil e ainda vigente.

Sobre o prisma desse ordenamento legal e político, é que se motiva a análise das políticas do etnodesenvolvimento implantadas nas últimas décadas (1995 - 2015), pelo Estado brasileiro no noroeste do Mato Grosso (MT). E, respectivamente, chegando aos *Myky*, no município de Brasnorte-MT, influenciando a vida social e cultural.

Este trabalho busca trazer para o debate acadêmico as literaturas no campo das políticas do etnodesenvolvimento e das fronteiras agrícolas no noroeste de MT. A política local sob os efeitos das externalidades negativas e as ocupações espaciais, que em geral são motivadas pela utilização dos recursos naturais do entorno e dentro das terras indígenas. Se tornando mercadoria, em grande parte,

desconsiderando os elementos básicos e fundamentais para a produção e manutenção da vida indígena.

Para as políticas do etnodesenvolvimento, implantadas pelo Estado brasileiro nas últimas décadas (1995 a 2015), chegando até o Noroeste do Mato Grosso e aos *Myky* do município de Brasnorte MT, foram adotadas três etapas metodológicas. A primeira consistiu em revisões bibliográficas no campo da legislação, políticas públicas e documentação. A segunda etapa aborda as visitas e diálogos junto às instituições governamentais e não governamentais. E a terceira etapa constitui-se da vivência, o dia a dia junto aos índios *Myky* na aldeia Japuira, terra indígena *Menkü*<sup>9</sup>.

Considera-se pertinente o suporte teórico interdisciplinar no campo da antropologia, história, sociologia e ambiental, como forma de sustentar as discussões políticas.

Foram efetuadas três visitas pontuais junto a FUNAI, Coordenação Regional do Noroeste de MT e na Coordenação Técnica Local em Brasnorte MT. Uma visita à Coordenação Regional da FUNAI em Cuiabá MT, onde houve diálogo com servidores da Fundação e coleta informações acerca das políticas de instalação do Comitê Regional, o Plano Nacional de Gestão Territorial Indígena (PNGATI), os Planos Básicos Ambientais do Complexo Juruena (PBAs).

Apesar do pesquisador conhecer os *Myky* desde 1995, enquanto servidor da FUNAI em Tangará da Serra-MT, posteriormente, em 2008, trabalhando no mesmo órgão em Juína-MT, foi imprescindível conviver e conhecer o dia a dia na aldeia.

As vivências mais intensas aconteceram de setembro/2016 a março/2017, com cinco visitas na aldeia, intercaladas com as idas à cidade de Brasnorte e Juína - Mato Grosso. Utilizou-se o diário etnográfico e gravações dos diálogos, que serviram também para os debates em torno das políticas.

É relevante acrescentar que, por ser relativamente conhecido entre os *Myky*, a condição de “alienígena” configurada por não ser um deles, assim como os bloqueios, principalmente, em relação a língua materna falada pelo grupo, aos poucos foram superados, favorecendo a observação participante, método adotado neste trabalho. Técnica de levantamento de informações que se dá por meio do convívio, compartilhamento de uma base comum de comunicação e intercâmbio de

---

<sup>9</sup> O termo *Menkü* foi utilizado para nominar a terra indígena, porém, os índios entendem que a grafia correta seria *Myky* (gente), termo atribuído à própria autodenominação.

experiências com o “sujeito”, primordialmente, dos sentidos humanos: olhar e ouvir (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 18 - 31; MALINOWSKI, 1984, p. 30 - 37).

O pesquisador organizou uma pequena logística na aldeia Japuira, ou seja, uma casa onde pudesse receber pessoas, chegar e sair da aldeia a qualquer momento como um deles. A partir de então aconteceram os estudos *in loco*. Foram diversas vivências, como: atividades de coleta na floresta; caçadas e pescarias; colheitas nas roças; preparação dos alimentos para as principais refeições diárias e atividades de lazer.

Houve diálogos com indígenas de outras etnias do noroeste do MT, como: *Irantxe, Rikbaktsa, Cinta Larga e Enawene-Nawe*. Sabe-se que esses povos também convivem no mesmo contexto de ocupações em suas terras, perdas territoriais e empreendimentos econômicos que usam os recursos hídricos da Bacia do Rio Juruena.

Na aldeia Japuira, durante as caminhadas até as roças, acompanhando as atividades diárias dos *Myky*, o pesquisador foi agraciado por generosos momentos de conversas junto aos pouquíssimos velhos *Myky* (homens e mulheres). Da mesma forma, os diálogos com indígenas e não indígenas que trabalham na escola, saúde, saneamento e transporte. Essas ações contribuíram imensamente para o entendimento de elementos que compõe a lógica motriz do grupo social.

A oportunidade ímpar de conversar com senhor T.A. e a senhora E.A.R.A, técnicos do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que convivem com os índios desde o contato realizado em 1971. Com a disposição e generosidade deles obtiveram-se informações importantes sobre a trajetória de vida dos *Myky*, assim como, a indicação de pessoas chave, dentre os índios *Myky* para dialogar (MALINOWSKI, 1984, p. 30 - 37).

Tanto a pesquisa bibliográfica quanto a observação participante, possibilitaram uma análise qualitativa. O relativismo também como elemento de análise, porém, um olhar interdisciplinar para entender a hibridação no processo sociocultural, diante das relações indispensáveis entre a modernidade e passado dos *Myky*. Observar o homem quanto a sua complexidade, atributos totalmente culturais e ao mesmo tempo biológicos (CANCLINI, 2008, p.30; MORIN, 2003, p. 40).

## **AS POLÍTICAS DO ETNODESENVOLVIMENTO NAS ÁREAS PRÓXIMAS AOS MYKY**

Foucault (1975) traz as relações de poder enquanto instrumento capaz de explicar a produção dos saberes. O grupo social, seja ele qual for, sempre será submetido à essas relações:

Trata-se [...] de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento. (FOUCAULT, 1975, p. 185)

Compreende-se que os indivíduos sempre serão os resultados das relações de poder. Portanto, ninguém está livre dessas forças, as políticas do etnodesenvolvimento trazem consigo essas relações de poder. Um poder heterogêneo, funcionando em cadeias sistemáticas ligando as pessoas. Como uma grande teia interligada, fluindo em constante movimento. Indicando que ao chegar nos locais, no território propriamente dito, essas relações de poder interferem na vida das pessoas, transformando-as, inclusive, o comportamento e as práticas sociais.

### **RESSIGNIFICANDO O ETNODESENVOLVIMENTO**

Para Little (2002, p 39 - 49), a terminologia “etnodesenvolvimento” ou qualquer outra palavra prefixada com “*etno*” (etnobotânica, etnopsiquiatria, etnodisciplina, etc), a exemplo, o termo etnohistória que remete a uma prática marginal e dependente frente a história verdadeira da cultura ocidental, segundo o autor, é uma história que não precisa de prefixo em razão do alto poder de imposição. Assim, o termo etnodesenvolvimento, apesar de surgir com a conotação inicial da prefixação que acrescenta e modifica o sentido literal da palavra desenvolvimento, teve por parte dos grupos étnicos (povos indígena) a ressignificação apropriada e positiva, se contrapondo, principalmente, às relações de dominação e desconsideração entre a cultura ocidental e os grupos minoritários.

Para Stavenhagen (1985) e Batalla (1995) o etnodesenvolvimento, a partir da sua ressignificação no contexto indígena, surge como bandeira de lutas para garantir

o direito pleno ao exercício das práticas socioculturais em prol da autonomia junto aos povos indígenas. Todavia, a desvalorização da diversidade cultural configura-se como terreno fértil às políticas que ferem a autodeterminação no entorno do *etno*.

No plano econômico, apresenta-se um etnodesenvolvimento sempre submetido às perspectivas e sugestões alheias aos interesses dos grupos sociais étnicos. Há sempre um caráter meramente alternativo e econômico, deixando a deriva os reais anseios e necessidades econômicas configuradas nas reivindicações políticas dos povos indígenas, geralmente alicerçadas em suas práticas socioculturais (STAVENHAGEN, 1985, p. 17 – 19),

Stavenhagen (1985, p. 41) conceitua o termo etnodesenvolvimento como um modelo de desenvolvimento alicerçado no reconhecimento sociocultural atribuído aos grupos sociais. Ao *etno* o direito legítimo às práticas culturais em sua amplitude. Concede aos grupos minoritários (ao *etno*) a liberdade para mediar seus interesses junto ao Estado. Dessa forma, exaure ou ao menos diminui os pretextos que desconsideram o sociocultural.

Existe sempre a tendência das agências Estatais avaliarem o sociocultural baseado em indicadores criados especificamente para as condições do não indígena, a exemplo o Produto Interno Bruto “PIB”.

Os parâmetros de avaliação preceituados pela cultura ocidental podem ser prejudiciais ao *etno*. A subsistência indígena tem valores próprios, a economia primitiva não é rentabilizada ou capitalizada. Tão pouco acumula excedente, trabalha-se para a satisfação das necessidades do grupo social, conforme Clastres (1978, p.133 – 137).

De acordo com Battalla (1995) e Little (2002), a sustentabilidade no entorno do etnodesenvolvimento se congratula com a autonomia e autodeterminação junto ao *etno*. Elementos primordiais ao desenvolvimento, evidenciando a necessidade de garantir e proteger os povos tradicionais e indígenas. Assim como reconhecer os saberes juntamente com a sua capacidade técnica de manejar o território, indicando que as políticas públicas sejam constituídas de mecanismos de controle social.

Portanto, o etnodesenvolvimento surge como mediador de direitos sociais com a qualidade da participação em questões cruciais à sobrevivência étnica (STAVENHAGEN, 1985, p.41 – 42; DIEGUES, 2001, p. 106 – 107). A seguir, os principais instrumentos legais que compõem as políticas atuais sobre o etnodesenvolvimento.

Tabela 1: Quadro das principais políticas no entorno do etnodesenvolvimento

Decreto nº5.371/1967	Extinção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e institui-se a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).
Estatuto do Índio, Lei nº6.001/1973	Enquadra os índios em processos civilizatórios baseado no paradigma evolucionista subjacente as ideias positivistas dos criadores do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).
Constituição Federal de 1988	Reconhece aos indígenas, a sua organização social, costumes, línguas, crenças e o direito originário sobre a terra que habitam e a garantia do pleno exercício dos seus direitos.
A Convenção 169/OIT, adotada em Genebra/1989 e a Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos dos Povos Indígenas	A OIT como instrumento normativo garantindo os princípios do etnodesenvolvimento aos povos indígenas e tribais, a Convenção entrou em vigor internacional 1991 e no Brasil em 2003.
Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) instituído em 2008	Com a parceria de várias instituições, GTI conduziu o processo de construção da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI).
Decreto nº 7.056/2009	Reestrutura-se a FUNAI e traz a nova política indigenista voltada à proteção, promoção social, cultural e ao etnodesenvolvimento, institui-se também, a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) com caráter paritário.

**Fonte:** Adaptado pelo autor (maio/2017).

## O ESTATUTO DO ÍNDIO E A CONSTITUIÇÃO FEDERAL

Até a Constituição Federal de 1988 os direitos indígenas se configuravam em caráter temporário. Ou seja, deixariam de existir a partir do momento que a sua integração e assimilação à comunhão nacional fosse constatada. Porém, a nova Carta Magna, nos Artigos 231 e 232, traz o reconhecimento do componente indígena, quanto a sua organização social, costumes, línguas, crenças e direito originário sobre a terra que habitam. Ainda, por meio dos Artigos 215 e 216, a garantia do pleno exercício dos direitos constituídos.

Promulgada em 1988, a CF gera conflitos legais com o Estatuto do Índio, a lei nº.6.0001/1973, deflagrando-se na premente necessidade da adequação a

legislação infraconstitucional aos dispositivos constitucionais. Neste sentido tramita o Projeto Lei nº2.057/1991 que passa por incansáveis debates e modificações, ao longo dos 26 anos de existência.

Os povos indígenas do Brasil só terão direito a esse novo Estatuto após a aprovação no Congresso Nacional. Afinal, quem são os interessados no retardamento desse novo Estatuto? Existe alguém se beneficiando? A complexidade que envolve a temática indígena e seus territórios torna, por si só, um solo fértil e favorável às disputas de interesses no Brasil.

Entretanto, neste momento não seria pertinente adentrar esses questionamentos e debates. Apesar de considerá-lo relevante na atual conjuntura política do país, uma vez que os direitos dos povos indígenas têm sido ofuscado pelos seus principais agentes.

Como ofuscamento desses direitos, pode-se citar o próprio desinteresse em paralisar a degradação ambiental nas terras indígenas litigiosas. Da mesma forma, os longos debates judiciais em torno das terras reivindicadas, como o caso da terra indígena *Manoki*, que apesar de ter sido demarcada, ainda não foi desentrusada e ocupada pelos índios *Irantxe* (BRASIL, 2002, p. 40 - 43). Assim como a eterna luta dos *Myky* para garantir a ampliação da terra indígena *Menkü* (BRASIL, 2012, p. 27 - 30).

As duas áreas reivindicadas pelos *Irantxe* e *Myky* passam por processos contínuos de devastação das florestas, rios e nascentes para a implementação das monoculturas, dentre outras atividades de uso irregular. Enfim, são situações de conflitos deflagrados em torno da terra, percebidos em quase todo o país (OLIVEIRA, 2015, p.28 – 83, BATISTA, 2012, 70 - 82).

A redução dos recursos naturais, ocasionados pela diminuição territorial, prejudicam sobrevivência dos *Myky* e *Irantxe* (BRASIL, 2002 e 2012). Essa constatação ocorreu pessoalmente, durante as diligências oficiais realizadas nessas áreas em 2013, 2014 e 2015, enquanto técnico do órgão indigenista. E, por último, em 2016 e 2017, como pesquisador durante as vivências (observação participante) junto aos *Myky* em Brasnorte MT. Com visitas pontuais ao castanhal e tucunzal da área reivindicada.

Conforme abordagem anterior, as políticas indigenistas no Brasil fundamentam-se na Constituição Federal de 1988, no Estatuto do Índio, em ordenamentos jurídicos de cunho internacional, como a Convenção 169 da OIT e a

Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas. A CF de 1988 prescreve em seu capítulo VIII:

*Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.*

(...)

*Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.*

Há que se observar que, no Artigo 231 da Constituição Federal, os povos indígenas só serão removidos de suas terras, *ad referendum* do Congresso Nacional. Isso se daria em caso de catástrofe ou epidemia que coloque em risco sua população, podendo também ser removido atendendo ao interesse da soberania do país. Porém, essa remoção dependerá exclusivamente de aprovação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato quando os riscos deixarem de existir.

Entretanto, o interesse da soberania são interesses que transitam nas relações de poder (FOUCAULT, 1975), por isto é necessário cuidado quanto ao uso inadequado desse pensamento, principalmente, quando se tem fragilidade nas instâncias que ordenam, reordenam e organizam o Estado. A capitalização dos recursos naturais em terras indígenas podem representar possíveis desequilíbrios nas relações atuais, apesar da sacralização Constitucional configurar a posse da terra aos povos indígenas anteriormente à formação do Estado brasileiro.

Tanto os *Myky*, quanto os *Irantxe/Manoki* estão fora de seus territórios, foram retirados de suas terras imemoriais. Cabe ressaltar que a Carta Magna de 1988 define ainda que, os povos indígenas detêm os direitos originários das terras que habitam em caráter permanente. Aos índios confere o usufruto exclusivo das riquezas naturais existentes para o desenvolvimento de suas atividades produtivas e sua reprodução como um todo, de acordo os próprios costumes e tradições. Portanto, as terras indígenas são inalienáveis, indisponíveis, com direitos imprescritíveis. Porém, há adversas situações de desconforto entre várias etnias da região, atribuídas às disputas territoriais com não indígenas (SANTILLI, 2005, p. 58).

Todavia, os estudos antropológicos de identificação e delimitação das terras indígenas *Manoki* e *Menkü* demonstram que os recursos naturais destinados à

produção e reprodução física e cultural dos *Myky* e *Irantxe/Manoki* estão nas mãos dos fazendeiros. A Lei nº6. 001/1973, regulamenta:

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

(...)

Art. 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

A Lei 6.001/1973, que deveria proteger os indígenas instituiu-se como uma política de integração progressiva. A assimilação surge como mecanismo de integração social, imposta da seguinte forma: índios isolados, em vias de integração ou integrados. Os índios e seus costumes seriam absorvidos pela “sociedade nacional”, servindo assim, aos interesses políticos e econômicos brasileiros. Muitos povos indígenas, como os *Umutina*, do Município de Barra do Bugres MT, os *Terena* de Mato Grosso do Sul, os *Irantxe* e os *Myky*, do município de Brasnorte MT, dentre outros em condições semelhantes estariam atualmente inseridos nas categorias integradas ou em fase de integração, conforme prevê o Artigo 4 do Estatuto do Índio.

A condição de assimilação trouxe prejuízos incalculáveis aos povos indígenas, desagregando-os de seus contextos sociais, culturais e ferindo a sua própria alteridade. As frentes de expansão e colonização do passado, tal como os processos empreendedores do agronegócio da atualidade têm um caráter de dominação político e cultural (BALANDIER, 1993, p. 115 - 116).

Santilli (2005, p. 46) argumenta que o multiculturalismo permeia todos os dispositivos constitucionais dedicados à proteção da cultura está presente na obrigação do Estado proteger as manifestações culturais dos diferentes grupos sociais e étnicos. São avanços prescritos na legislação, porém, ainda há distanciamentos práticos no campo das políticas no trato dessas questões. Existe

sempre a ideia da oferta equivocada de serviços de má qualidade, como condições para esse tratamento diferenciado.

As estradas para acesso às aldeias são retratos dessa realidade. Em razão do eterno abandono, as vezes, as estradas acabam sendo mantidas por madeireiros. Da mesma forma, os projetos de escolarização que ainda resistem pela possibilidade de um projeto político pedagógico, calendários e currículos atentos aos costumes locais. Ou seja, que atendam às necessidades singulares de cada grupo social.

As políticas do etnodesenvolvimento enfrentam dificuldades para entender o sistema agrícola dos *Myky*, orientado pela espiritualidade, dentro do contexto complexo do ritual sagrado do *Jéta*<sup>10</sup>. Por não compreender a dimensão espiritual dessas práticas, as ações do Estado aniquilam, ou até mesmo conjeturam para o seu extermínio ao promover a introdução de elementos fora desse contexto (BRASIL, 2012, p. 27 – 30; MOURA E SILVA, 1975).

Outra situação drástica são as ações do etnodesenvolvimento fazem apenas meras composições de nomenclaturas governamentais. Com planejamentos que relutam em atender às especificidades de cada povo. Não asseguram rubricas orçamentárias e financeiras em condições hábeis para atender os anseios dos povos indígenas.

Percebe-se uma grande potencialidade de “desenvolvimento” e subsistência entre vários povos indígenas. Como exemplo, as práticas extrativistas e coletas, que vão desde a castanha do Brasil entre os *Myky*, *Rikbatsa*, *Cinta Larga*, *Kayabi*, *Apiaka* e *Munduruku*, até outras práticas e atividades agroflorestais como o açaí, urucum, buriti, bacava e o látex. Práticas que poderiam contribuir para o desenvolvimento de vários povos, como também proteger e assegurar os acervos florestais existentes nas terras indígenas.

## **A CONVENÇÃO 169 DA OIT**

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração das Nações Unidas, sobre os direitos dos povos indígenas, trouxeram

---

<sup>10</sup> O *Jetá* (*Yetá*) é um ritual extremamente complexo, onde operam várias entidades espirituais e integra simbolicamente as dimensões cósmicas e social, tematizando as relações de alteridade (relações de gênero, entre vivos e mortos). As roças e o ritual de *Jetá* fundamentam a ordem social do grupo (BRASIL, 2012).

garantias de direitos coletivos aos povos indígenas. Especialmente, quanto ao valor normativo dos seus direitos costumeiros. Uma dessas garantias é a determinação que se realizem consultas aos povos interessados sobre as medidas legislativas ou administrativas suscetíveis a afetá-los diretamente. Reconhecendo que os interesses indígenas são coletivos, ampliando os direitos garantidos na Constituição Federal de 1988.

A OIT obriga a deliberação conjunta sobre o destino das terras indígenas e de suas comunidades, respectivamente. Da mesma forma, reconhece os diversos sistemas de valores indígenas, diferenciando-os da sociedade envolvente. Possuem leis e normas internas próprias, ações que eclodiram, ganharam destaques e reconhecimento. Entretanto, há um tratamento diferenciado em torno do etnodesenvolvimento que se fundamenta em princípios legais.

O desafio que se coloca é de construir uma ordem societária com articulações políticas baseadas na participação social, representada por maiores permeabilidades das gestões às demandas dos diversos sujeitos sociais e políticos, conforme ratifica Jacobi (2003, p.322).

A heterogeneidade deflagrada no país e, em especial, entre os povos indígenas é considerada como barreira, implicando, inclusive, no distanciamento da implementação de políticas no entorno do *ethno*. Em muitos casos essa heterogeneidade étnica é usada como justificativa de pano de fundo, como elemento que motiva o retardamento das ações ou até mesmo ausência do Estado junto às populações indígenas. Alguns indicadores sociais brasileiros apontam avanços nas condições de vida das populações indígenas em geral. No entanto, existem grupos vulneráveis pela redução territorial e a escassez dos acervos naturais, como no caso do povo *Myky e Irantxe*, que se configura como obstáculos ao desenvolvimento num todo (BRASIL, 2012; MADEIRA, 2014).

Em geral, as ações do Estado se apresentam desconectadas das forças que regem a vida indígena, atribuídas pelas dificuldades dos agentes públicos entenderem questões básicas que direcionam a vida do grupo indígena. O poder político isolado é fadado ao insucesso em sociedades primitivas, pois nela não há lugar e nem vazío a ser preenchido pelo Estado (CLASTRES, 1978, p. 143 -151). É necessário estar atento as especificidades de cada povo.

De acordo com Souza (2006, p. 25), do ponto de vista teórico-conceitual, a política pública em geral e a política social em particular são campos

multidisciplinares. Seu foco está nas explicações sobre a natureza da política pública e seus processos.

Apesar dos avanços na legislação, muitos povos indígenas estão impossibilitados de se manterem em seus territórios. Situações dessa natureza podem ser constatadas junto aos *Myky*, dada a vulnerabilidade imposta pela diminuição do seu território e a crescente ascendência demográfica. É preciso estabelecer diálogos que inter-relacionem pontualmente o Estado, política, economia e sociedade.

Todavia, essa inter-relação, não pode estar amparada simplesmente em plataformas eleitorais, tão somente como programas de governo, porém, deve atender aos princípios legais, direitos legitimados ao etnodesenvolvimento.

As políticas produzem ações e mudanças na vida étnica, que podem ser negativas ou positivas. Em alguns casos são irreversíveis, como os apontamentos realizados pelo etnólogo Curt Niemuendaju (1981). Registra que no Brasil, em 1500, haviam 1.400 povos, com demografia estimada entre 1.500.0000 a 5.000.000 de índios. Da mesma forma, Darcy Ribeiro (1995, p.29) ao afirmar que vários povos indígenas disputavam os melhores nichos ecológicos existentes na costa atlântica brasileira e que a maioria desses povos foram totalmente dizimados.

Sabe-se que nas últimas décadas o estado de Mato Grosso, por conta da expansão agrícola, fortemente articulada na economia e política, vem se destacando no cenário econômico nacional como um grande celeiro agrícola. São atividades de expansão do agronegócio que adentraram o noroeste do Mato Grosso, região de transição entre o cerrado e a floresta Amazônia, nota-se que grande parte dessa produção destina-se ao comércio exterior, são atividades que asfixiam os territórios indígenas e afetam as práticas culturais dos índios (BATISTA, 2012, p.71 – 72; BRASIL, 2002, p. 40 - 43).

Segundo Chaves (2001), as políticas públicas implementadas, na região Amazônia, são marcadas pelos interesses e estratégias de expansão das relações capitalistas. O autor reflete acerca das forças existentes nas esferas de poder, que afetam diretamente a vida das populações tradicionais e povos indígenas.

Como descrito anteriormente, muitos povos indígenas sobrevivem em meio às ocupações que transformam seus territórios em ilhas associadas às perdas territoriais. Os *Myky* e *Irantxe/Manoki*, no município de Brasnorte MT, são exemplos desse conflito. Apesar dos Artigos 231 e 232 da Carta Magna e a Convenção

169 ainda tem muito a ser resolvido quanto aos seus direitos, principalmente, no tocante ao território demarcado (BRASIL, 2002 e 2012).

Essas atividades de ocupação espacial, ainda decorrem sob a alegação de “desenvolver” e “integrar” a região à economia nacional e internacional. Em muitos casos, ignoram o componente humano em detrimento das políticas implementadas nesse âmbito, gerando eternos conflitos pela posse da terra.

Balandier (1993) afirma que a colonização aparece como uma prova imposta à algumas sociedades marcadas por experiências sociológicas grosseiras, abalando o equilíbrio político, social e econômico das sociedades colonizadas. Questiona-se por que os *Myky*, os *Irantxe* e tantos outros povos indígenas do Brasil ainda não reocuparam seus territórios? Por que essas terras, mesmo em litígio, continuam ocupadas e delapidadas em grande parte pelo agronegócio? Por que as políticas entorno do *ethno* ainda relutam em atender às “especificidades” desses povos? Grande parte dos povos indígenas perderam seus territórios e tiveram que modificar os modos de vida, o povo *Myky* é um exemplo claro disso. (DIEGUES, 2001; SHIVA, 2003).

Hoje as monoculturas e empreendimentos agropecuários provocam nas terras indígenas as externalidades negativas<sup>11</sup>. Contudo as ações do Estado ainda não conseguem encontrar caminhos sustentáveis para as relações entre os projetos econômicos e os indígenas ilhados, em alguns casos, em minúsculas terras (DIEGUES, 2001; SHIVA, 2003; SOARES E PORTO, 2012).

De acordo com Censo 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) há um crescimento de 205% na população indígena do país desde 1991, que na época somavam 294 mil. O número chegou a 734 mil no Censo de 2000, 150% de aumento na comparação com 1991. Atualmente são mais de 800 mil indígenas, portanto, há uma grande ascendência populacional em várias etnias. Como exemplo, os *Myky* que na época do contato, em 1971, contavam com apenas 23 pessoas. Em 2017, de acordo com os levantamentos realizados durante os trabalhos de campo, a população está configurada em 136 indivíduos, apontando o

---

<sup>11</sup> São os efeitos colaterais de uma decisão sobre as que não participam dela. No caso, as monoculturas e empreendimentos do em torno das terras indígenas (SOARES & PORTO, 2012).

enfretamento de problemas relativos as suas práticas socioculturais em um território diminuto (BRASIL, 2012).

## **A NOVA POLÍTICA INDIGENISTA**

Algumas medidas institucionais foram tomadas para assegurar direitos dos povos indígenas. Como a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), que culminou com a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI). E, recentemente, o Decreto nº7056 de dezembro de 2009, que reestrutura o órgão indigenista brasileiro, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Mudança que traz uma nova política indigenista, estruturada em princípios voltados à proteção territorial, promoção social, cultural e ao etnodesenvolvimento.

A CNPI, criada pelo Decreto 8593/2015 e instalada pela Portaria Ministerial 491/2016, se estabelece como órgão colegiado e consultivo da administração pública federal. Sendo responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas, sua composição é paritária. Estabelece a participação do governo, povos indígenas e sociedade civil, caracterizando um marco nas políticas voltadas aos povos indígenas.

Com a reestruturação da FUNAI, foram extintas as Administrações Executivas Regionais e os antigos postos indígenas com suas sedes instaladas dentro das terras indígenas. Diga-se de passagem, os postos indígenas encontravam-se desarticulados e desestruturados nas aldeias.

A maioria dos postos indígenas já vinha operando suas atividades nas cidades, nas antigas sedes das Administrações Executivas Regionais da FUNAI. Ou seja, totalmente obsoleto diante da nova dinâmica dos povos indígenas do Brasil. O Decreto nº7056/2009 criou as atuais Coordenações Regionais (CR's) e junto a elas, as unidades descentralizadas categorizadas como Coordenações Técnicas Locais (CTL's).

Driabe (1993, p.35-36) enfatiza que nem sempre descentralizar, municipalizar ou "localizar" significa imediatamente democratizar, visto que são ações que podem abrir espaços à arbitrariedades.

A descentralização das responsabilidades e atribuição de encargos sem recursos são atos altamente prejudiciais. Essa situação é vivenciada na nova estrutura da FUNAI, pois até o momento, por falta de orçamento, não foi possível

instalar grande parte das unidades descentralizadas, as chamadas “CRs” e “CTLs”, algumas foram extintas antes de serem instaladas.

Para dificultar ainda mais as ações junto ao *etno*, surge a Emenda à Constituição (PEC 5), considerada a PEC da morte pelos indígenas, que congela os gastos primários do Estado brasileiro pelos próximos 20 anos. Colocando as políticas do etnodesenvolvimento em situação imprevisível, a mercê dos problemas cruciais ligados à vigilância, fiscalização e monitoramento das terras indígenas.

É pertinente dizer que, tanto no processo que desencadeou a reestruturação da FUNAI, quanto o contingenciamento dos recursos para as ações ligadas ao etnodesenvolvimento, não contaram com a participação indígena, ignorando a Convenção 169/OIT. Esses fatos são os resquícios das políticas praticadas no século passado, ainda presente na atualidade, que resultam em questionamentos acerca dos reais interesses das políticas indigenistas do país.

Após a promulgação da Constituição Federal de 1988, estabeleceu-se que as terras indígenas seriam regularizadas no Brasil. Neste sentido, quais são os entraves para o cumprimento dessa demanda importantíssima aos índios brasileiros? Estudos apontam que, aquele que detém o domínio sobre a terra, historicamente, representou para como detentor de poder. É quando se estabelece o domínio econômico, político e social. No caso dos povos indígenas, é importante lembrar que a sua alteridade também está ligada à soberania territorial (RIBEIRO, 1995, p 29 - 41; BALANDIER, 1993, p. 128).

Os direitos internacionais estabelecidos pela ONU, especialmente os prescritos pela Convenção 169 (OIT, 2011), fomentaram novos desafios nas esferas governamentais de vários países, no que se refere ao estabelecimento de normas para uma democracia plural e igualitária que respeite as diferenças culturais. Todavia, no plano econômico, existem desafios a serem resolvidos face à necessidade de promoverem padrões de “desenvolvimento” econômico que atendam à diversidade étnica e riqueza cultural existente no país (SHIVA, 2003; STAVENHAGEN, 1985).

Para Morin (2005, p.14 - 20) a complexidade deve ser um substituto eficaz da simplificação. Entretanto, não parece que as políticas estejam adotando a complexidade como caminhos, alternativas e possibilidades no âmbito da promoção e inclusão social. A complexidade nos contextos socioculturais tem elementos e

indicadores que podem auxiliar a superar os problemas atuais nas relações entre o Estado e os povos indígenas.

Entretanto, a complexidade pode ser uma ferramenta essencial para o entendimento e soluções concretas. Assim como garantir os direitos prescritos pela Constituição Federal e a Convenção 169 (OIT/2011), principalmente, nas questões relativas ao desenvolvimento econômico e social dos grupos étnicos.

Através de ações conjuntas realizou-se o plano de gestão territorial indígena (PNGATI) para o povo *Myky*. O PNGATI aparece como mais um ordenamento jurídico que contempla as especificidades, promove a sustentabilidade dos povos indígenas e seus territórios tradicionais do presente e futuro.

O plano de gestão territorial tem como parâmetros os aspectos socioculturais, econômicos, políticos e ambientais. E, se levado a sério, marcará a eficiência das políticas públicas aos povos indígenas. Na prática, terá que funcionar como um filtro das ações (políticas) do Estado brasileiro junto ao *etno*. Ao contrário, se tornará tão mais uma normativa ao esquecimento, caso seja ignorado pelos agentes da política pública. Não contribuindo para minimizar as incertezas no entorno do *etno* (MORIN, 2005, p. 61).

## **PARTICIPAÇÃO E CONTROLE SOCIAL**

Com o Decreto nº7056/2009, que reestrutura a FUNAI, instituiu os comitês regionais paritários, compostos por 50% dos membros obrigatoriamente indígenas e com instalações nas unidades descentralizadas da FUNAI, que foi revogado pelo Decreto nº 7.778/2012, mas permanece a sua estrutura inicial.

O Comitê Regional vem ao encontro às orientações da Convenção 169. Enaltece não só a participação indígena, mas atribui responsabilidades na condução das políticas e ações voltadas à proteção territorial, ao etnodesenvolvimento, à promoção social e cultural. Com atuações pontuais no planejamento e na gestão dos recursos. Assim, o índio passa a exercer ativamente o controle social junto ao órgão indigenista e demais agências executoras das políticas indigenistas e do etnodesenvolvimento.

De acordo com Madeira (2014, p.12) o monitoramento e avaliação das políticas vão além dos ganhos gerenciais que o conhecimento sobre políticas podem trazer. A autora enfatiza que a boa performance das políticas e programas trazem à sua

legitimidade com ganhos políticos para os seus gestores. O ordenamento jurídico de criação dos comitês, através dos seus regimentos internos, oportuniza aos indígenas participarem ativamente das ações do Estado. Principalmente, no tocante ao planejamento, execução, avaliação dos resultados e controles sociais.

Os Comitês paritários surgem como uma instância legal que obriga os agentes do órgão indigenista a prestar mais transparência em suas ações. A ampla participação indígena se configura a partir de suas próprias gestões e decisões.

É inegável que os comitês trazem consigo a possibilidade da promoção dos direitos indígenas, através da formulação de políticas que possibilitam melhorar a qualidade de vida dos povos indígenas.

Entretanto, é sabido que a eficiência e a eficácia dos comitês ainda dependem da “vontade” política. Há que se garantir dotações orçamentárias e financeiras na esfera federal, destinadas exclusivamente à capacitação contínua e sistemática dos índios. Dessa forma promover concretamente a ampla socialização por parte dos principais atores indígenas. Ainda há um grande percurso a ser feito para o funcionamento dos comitês regionais paritários.

De acordo com Brasil (2012), num universo de 800.000 índios, foi possível capacitar apenas 1.642 pessoas em 2011. Isso representa somente 0,2% da população indígena do país, o insignificante dentro do universo real dos povos indígenas do Brasil.

Ao que parece, ainda não há uma agenda comprometida em discutir e promover a ampla participação indígena nesses comitês. Existem situações pontuais nesse novo ordenamento jurídico, categorizado como comitê regional, que ainda precisam ser efetivados, visto que não saíram das performances formais (do papel), registrando um distanciamento da sua praticidade.

Segundo Madeira (2014, p. 88) no Brasil, a cultura de planejar, monitorar e avaliar de forma sistemática ainda é incipiente e enfrenta resistências. Isso se dá, em grande medida, devido à confusão conceitual entre avaliação e controle ou auditoria de desempenho. Pouco se faz para assegurar que ações estejam alinhadas aos resultados previstos. Faz-se necessárias avaliações que permitam reduzir a diferença entre o desempenho esperado e o desempenho real para garantir a eficácia dessas políticas (SOUZA, 2006, p. 34).

O Comitê regional é essencial aos povos indígenas, principalmente, em momentos de agravamentos das instabilidades políticas do Estado. Entretanto, há o

enfraquecimento da instituição, pela impossibilidade de executar a sua função de competência. O orçamento da FUNAI sofreu cortes de 30% em 2017, a menor dotação orçamentária ao órgão indigenista em 14 anos. Esses impasses são os riscos das arbitrariedades ocorridas nas descentralizações, que podem representar o eufemismo do desmonte, conforme enfatiza Driabe (1993).

## **OS RECURSOS NATURAIS E O MERCADO**

A criação dos Parques Nacionais ou áreas naturais protegidas, difundidas nos Estados Unidos no século XIX, através do parque *Yellowstone*, atitudes praticadas intensamente nos países do Terceiro Mundo, em especial no Brasil, trouxe consigo, o modelo de desenvolvimento caracterizado por políticas conservacionistas.

Esse modelo de política saturou-se em razão dos conflitos de cunho ético, social, econômico, político e cultural. Principalmente, por desconsiderar as minorias étnicas e suas práticas socioculturais. Da mesma forma, os enfretamentos de problemas decorrentes de esgotamentos dos recursos naturais e a destruição da biodiversidade. Ou seja, processos globais crescentes de degradação ambiental, atribuídos à relação humana com a natureza, conforme Diegues (2001, p.37).

De acordo com Shiva (2003, p.19-25, 68) as grandes monoculturas são práticas que provocam efeitos negativos globalizados, a todo instante desaparecem alternativas. Há um extermínio da biodiversidade no mundo, sendo imprescindível uma agenda de diálogo planetário sobre a importância da vida na terra (SOARES E PORTO, 2012, p. 21).

A partir da década de 70, ainda que bastante prematuro, cria-se uma agenda. A preservação ambiental passa a vincular o valor econômico ao componente étnico. Valor este, que pode ser considerado significativo em sua forma mais genérica, dando indicativos em contextos globais e locais acerca da sociobiodiversidade. Debate que se configura, a partir daí, como elemento importante, no tocante às políticas públicas destinadas aos povos tradicionais e indígenas. A respeito das relações do homem e a terra, Morin (2003) afirma que:

Os novos conhecimentos, que nos levam a descobrir o lugar da Terra no cosmo, a Terra-sistema, a Terra-Gaia ou biosfera, a Terra-pátria dos humanos, não têm sentido algum enquanto isolados uns dos outros. A Terra não é a soma de um planeta físico, de uma biosfera e da humanidade. A

Terra é a totalidade complexa físico-biológica antropológica, onde a vida é uma emergência da história da Terra, e o homem, uma emergência da história da vida terrestre. A relação do homem com a natureza não pode ser concebida de forma reducionista, nem de forma disjuntiva. (MORIN, 2003, p. 39-40).

Morin (2003, p. 71 - 72) e Shiva (2003, p. 68) conclamam a humanidade a refletir sobre os aspectos básicos de sua ligação com o meio ambiente. Uma relação e inteiração com o todo que não deveria estar dissociada, independente ou isolada. Há que se pensar na existência e coexistência como junção obrigatória entre as espécies. O homem atribuído de cultura, que sai de um ponto e caminha em várias direções, que pode se entrelaçar e desentrelaçar dinamicamente no espaço e tempo com outros homens.

Todavia, existe a necessidade premente de entender a complexidade e a dualidade da categoria humana como vertente real. De um lado, a sua relação com o mundo visível e material. Do outro lado, o invisível e espiritual funcionando como forças elementares na vida das pessoas. Contudo, são indicativos de possibilidades que deveriam servir para resolver conflitos e problemas gerados nas relações humanas atuais (LEFF, 1994, p. 210; MORIN, 2003, p. 70 - 72).

Assim, as políticas públicas do etnodesenvolvimento, ao sair da esfera “simplória” e “isolada” de discussões tão somente dos recursos naturais, trazem como pauta a sociobiodiversidade, atribuindo valores para atender o mercado.

A sociobiodiversidade entra na agenda como um novo componente em discussão. Os conhecimentos tradicionais ficam também atrelados à utilização dos recursos naturais. Afinal, como utilizar esses recursos naturais? Quais os apontamentos em torno dessa complexidade?

As mitigações aparecem, no atual cenário dos componentes indígenas, como formas de compensar os danos ambientais causados por empreendimentos que dependem da utilização dos recursos naturais para o seu funcionamento. Observa-se então, que as políticas do etnodesenvolvimento vão se configurando em termos regionais e localizados.

Essas políticas “empreendedoras” ocupam locais importantes no território indígena. Por sua vez, são também, ambientes onde esses povos interagem com a sua própria cosmologia. Como é o caso dos índios *Myky* com o ritual sagrado do *Jéta* e acampamentos sazonais que dependem dos ecossistemas existentes em seu território. Os índios *Enawene-Nawe* e as atividades de pescarias, em que o peixe é

considerado um dos elementos essenciais às oferendas ligadas ao ritual do *Yaokwa*<sup>12</sup>.

Por conta dos pactos mitigatórios e as ocupações em torno das terras indígenas, pelos projetos agropecuários, o espaço que é considerado sagrado e tradicional pelos indígenas, se torna objeto de intervenção para atender o mercado. Os empreendimentos manipulam e transformam a natureza, o local sagrado indígena sendo capitalizado (BRASIL, 2012).

Há, entretanto, uma grande possibilidade dessas políticas estarem maculando o sagrado indígena. Muitos povos indígenas se veem obrigados a readaptar ou mudar totalmente o comportamento sociocultural com o seu território. A exemplo, os *Myky*, *Iantxe*, *Rikbktsa*, *Enawene-Nawe*, que historicamente manejavam os rios da Bacia do Juruena e hoje esses estão sendo utilizados pelos empreendimentos hidrelétricos (PCHs).

Todos esses povos sempre tiveram relações fortíssimas com as florestas e os rios que drenam seus territórios. Portanto, há um mercado que provoca a instabilidade no uso racional dos recursos naturais, causam danos na diversidade ecológica e cultural, em razão da intensa modificação dos ecossistemas (LEFF, 1994).

Percebe-se que por traz da utilização da sociobiodiversidade, há o discurso da preservação, conservação em torno do *etno*. Porém, no atual cenário brasileiro, são vivenciados conflitos de todas as ordens decorrentes dessa atividade. Um etnodesenvolvimento atrelado aos ditames e mediações de mercado, desprestigiando a sociobiodiversidade (SHIVA, 2003, p.36 e p.88; DIEGUES, p. 29; CLASTRES, 1978, p. 134).

O futuro aponta para o acirramento dos conflitos em virtude da disposição dos indígenas para retomar suas terras, a fim de manter a sua alteridade e sobrevivência. De outro lado, os proprietários capitalistas que se firmam na manutenção, a qualquer preço, pela dominação do território com atividades que destroem a biodiversidade e desconsideram os conhecimentos tradicionais (RAFFESTIN, 1993; SHIVA, 2003; DIEGUES, 2001; RIBEIRO, 1995; CANUTO et. al 2015 SOARES & PORTO, 2012, p. 21).

---

<sup>12</sup> O ritual do *Yaokwa* é considerado pela Unesco Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro. A principal cerimônia do complexo calendário dos índios *Enawene-Nawe*. Parte fundamental do *Yokwa* se dá quando os homens saem para a pescaria coletiva de barragem (BRASIL, 2011).

A magnitude dos conflitos sociais motivados pelas políticas de ocupações no noroeste de Mato Grosso, assim como os acordos mitigatórios oriundos das compensações ambientais, são, ocasionadas, principalmente, pelas PCHs do Complexo Juruena, das Linhas de Transmissão (as LTs), das rodovias e ferrovias. São atividades ou eventos que colocam os povos indígenas sob um prisma incerto diante de seus projetos de vida. Assim são necessários estudos mais aprofundados que demonstrem com clareza a possível vulnerabilidade em que estão expondo os territórios *etnos*, juntamente com seus habitantes.

Durante as visitas nas casas dos *Myky*, na aldeia Japuíra, alguns professores indígenas fizeram-me queixas sobre o fascínio que os madeireiros da região exercem em alguns membros da comunidade. Um dos líderes indígenas ressaltou que são poucas pessoas envolvidas, entretanto, causam prejuízos imensos.

A possibilidade do dinheiro fácil e estradas de boa qualidade tem sido as maiores causas do ingresso de madeireiros na terra indígena *Menkü*. Ressalta-se que situações semelhantes a dos *Myky* são vistas em outros grupos sociais, em condições vulneráveis, como no caso dos índios *Cinta Larga* do noroeste de Mato Grosso e os eternos conflitos com a extração ilegal de madeira nas terras indígenas. Quanto aos índios *Myky*, a maioria consideram as ações de madeireiros prejudiciais. Segundo os velhos e lideranças *Myky*, os madeireiros destroem o pouco que resta das florestas e, conseqüentemente, ferem as entidades espirituais que lá habitam, causando, inclusive, as doenças ao povo.

Em uma destas visitas, um ancião que ouvira a conversa sobre os madeireiros que entram na terra indígena, destacou que os espíritos da natureza estão zangados por estarem destruindo as matas. Apontou para os céus falando sobre as tempestades, que geralmente chegam vorazes na aldeia e destroem suas casas. Por isso, naquele exato momento, estaria queimando urucum para liberar a fumaça, como forma de proteção à fúria da tempestade.

A ausência de políticas voltadas a valorização e manutenção da vida étnica contribuem para a sua vulnerabilidade. Pois, em muitos casos, a falta de alternativas limitaram os indígenas acerca da reprodução e manutenção sociocultural. Há, entretanto, um Estado ausente que proporciona a prática de ações ilícitas dentro da terra indígena. Se é possível considerar ilícito, uma vez que são poucas as alternativas oferecidas a eles para viver e preservar as riquezas naturais de seus territórios e a manutenção da vida.

Todavia, as terras indígenas são também patrimônio da União, cabe ao Estado brasileiro, por meio de políticas, proporcionar condições de sobrevivência na aldeia. Uma vez que os povos indígenas têm sido os verdadeiros guardiões dos maiores acervos naturais existentes no Brasil. Há, entretanto, ordenamentos jurídicos de caráter nacional e internacional destinados ao etnodesenvolvimento, que na prática ainda permanecem precários quanto a sua implantação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo traz para o debate acadêmico uma revisão bibliográfica das principais literaturas no campo das políticas sobre o etnodesenvolvimento, tendo como recorte o período de 1995 a 2015. A Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) são apresentadas como marco dessas políticas no Brasil. Associada a revisão bibliográfica utilizou-se a observação participante junto ao povo indígena *Myky*, na aldeia Japuíra, município de Brasnorte - Mato Grosso.

Nesse sentido verificou-se que os acordos mitigatórios oriundos das compensações ambientais, principalmente, das PCHs do Complexo Juruena e das Linhas de Transmissão (as LTs) representam atualmente um paradoxo no tocante ao controle dos impactos negativos e otimização dos impactos positivos. São eventos que trazem incertezas aos indígenas quanto aos projetos de vida. O que demonstra a necessidade de estudos aprofundados a fim verificar claramente a vulnerabilidade dos territórios *ethnos* e seus habitantes.

É preciso esclarecer concretamente os níveis das instabilidades ecológicas, que podem ser de escala local, regional e até mesmo nacional. Se faz necessário estudos que apontem soluções mais sustentáveis a médio e longo prazo. Especialmente, no que se refere aos territórios *ethnos*. E, contudo, atender aos princípios legais previstos na Carta Magna de 1988 e a Convenção 169 da OIT, no tocante ao etnodesenvolvimento, que ainda persiste com a velha prática da mera alternativa econômica. Pois, não consideram os reais anseios e direitos legítimos nos contextos socioculturais ou grupos minoritários, como os povos indígenas.

De acordo com Brasil (2012) os estudos do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) apontaram que os *Myky* são os habitantes imemoriais das duas áreas, quer seja a terra indígena *Menkü* onde eles vivem atualmente que é de 47.094 ha ou da

área reivindicada que corresponde a 146.398 ha. Grande parte do acervo natural, como: os locais de caças e pescas, das coletas de castanhas, palhas de tucum, palhas de inajá, taquara, argila, mel, locais das ervas medicinais e trilhas, bem como os lugares sagrados, enfim, toda potencialidade destinada à reprodução física, material e cultural dos *Myky* ficou de fora da terra demarcada. Sendo necessária a sua regularização, a fim de garantir a sustentabilidade do grupo social.

Os conflitos ligados às disputas pela terra têm gerado prejuízos incalculáveis aos *Myky*, colocando-os em situações de vulnerabilidade diante da escassez dos recursos naturais disponíveis na terra em que vivem. Uma situação atribuída aos percalços de decisões políticas do passado que adentraram no noroeste do Mato-grossense, porém, bastante presente no cenário brasileiro atual, ora pelas disputas pela terra, ora pelas externalidades negativas ou efeitos colaterais são provocados pelas grandes monoculturas e empreendimentos do agronegócio. Os quais desestruturam o componente ambiental do entorno e no interior da terra indígena, conseqüentemente, prejudicando a vida indígena como um todo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALANDIER, Georges. **A noção de situação colonial**. In: Cadernos de Campo, ano 3, n. 3. São Paulo: USP, 1993.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **El Etnodesarrollo**: sus premisas jurídicas, políticas, y de organización. In: OBRAS escogidas de Guillermo Bonfil. Mexico: Obra Publicada, 1995. Tomo 2.

BATISTA, Bruna Maria et al. Revisão dos impactos ambientais gerados na fase de instalação das hidrelétricas: uma análise da sub-bacia do Alto Juruena MT. **Biodiversidade** – V.II, NI, 2012, p. 69.

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

\_\_\_\_\_. **Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas**. Balanço e Perspectivas de uma nova Política Indigenista. PPA 2012 -2015. Organização FUNAI, Brasília, 2012.

\_\_\_\_\_. **Estatuto do Índio**, Lei nº 6.0001, 1973.

\_\_\_\_\_. **Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Menkü**. Processo nº8620.026062/2012-06. Diário Oficial da União, seção 1, p. 27, Brasília, 19 abr. 2012.

\_\_\_\_\_. **Resumo do relatório de identificação da terra indígena Manoki.** Processo FUNAI/BSB/1600/82. Diário Oficial da União, seção 1, nº22, p. 40, Brasília DF, 18 ago. 2002.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade/Néstor Garcia Canclini;** tradução Heloisa Pezza Cintrão, Anna Regina Lessa: tradução da introdução Gênese Andrade. – 4. Ed. 4. Reimpor. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. – (Ensaio Latino-americanos, 1).

CANUTO et al. **Conflitos no Campo – Brasil 2015** [Coordenação: Antônio Canuto, Cássia Regina da Silva Luz, Thiago Valentim Pinto Andrade - Goiânia]: CPT Nacional – Brasil, 2015.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho de Antropólogo.** 2 ed. / Roberto Cardoso de Oliveira. Brasília: Paralelo 15; São Paulo UNESP, 2000. 220 P.

CHAVES, Maria P. S. R. **Uma experiência de pesquisa-ação para gestão comunitária de tecnologias apropriadas na Amazônia:** o estudo de caso do assentamento de Reforma Agrária Iporá. 2001.Tese (Doutorado em Política Científica e Tecnológica) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado:** pesquisa de antropologia política; tradução de Theo Santiago, 2ª ed. Rio de Janeiro, F. Alves, 1978.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada.** 3.a Edição, editora Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa Sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras/USP, S. Paulo, 2001.

DRIABI, Sonia Miriam. **O Welfare State no Brasil:** características e perspectivas. Núcleo de Estudos de Políticas, caderno de pesquisa nº08, UNICAMP, Capinhas São Paulo: 1993.

FOUCAULT, Michel. “Genealogia e Poder”. In: *Microfísica do Poder.* Rio de Janeiro: **Edições Graal**, 1975, p. 176.

JACOBI, Pedro Roberto. Espaços públicos e práticas participativas na gestão do meio ambiente no Brasil. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 18, n. 1/2, p. 315-338, 2003.

LEFF, Enrique. **Ecología y Capital.** Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable. Siglo XXI-UNAM. México D.F., 1994.

LITTLE, Poul E. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. **Tellus**, Campo Grande, ano 2, n. 3, p. 33-52, out. 2002.

MADEIRA, Lígia Mori. **Avaliação de Políticas Públicas** / Lígia Mori Madeira, organizadora – Porto Alegre: UFRGS/CEGOV, 2014. 254 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Editora Abril, 1984.

MORIN, Edgar, 1921. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento / Edgar Morin; tradução Eloá Jacobina. - 8a ed. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MOURA E SILVA, José de (Pe.); PEREIRA, Adalberto Holanda (Pe.). **História dos Menkü (Irantxe)**. Porto Alegre: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1975. 40 p. (Pesquisas, Antropologia, 28).

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. Povos indígenas, desenvolvimento e conflitos socioambientais: Apaniekrá e Ramkokamekra-Canela, Poder Tutelar e Agronegócio no Sertão Maranhense. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 42-63, jan./jun. 2015.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. Segunda edição, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. Proteção Jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis.2005.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia/Vandana Shiva. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Gaia. 2003.

SOARES, Wagner Lopes; PORTO, Marcelo Firpo. Atividade agrícola e externalidade ambiental: uma análise a partir do uso de agrotóxicos no cerrado brasileiro. **Rev. bras. Saúde ocup.**, São Paulo, 37 (125): 17-50, 2012.

SOUZA, Celina (2006). A Introdução Políticas Públicas: uma revisão da literatura1. CELINA SOUZA\* **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, nº 16, jul/dez 2006, p. 20-45

ESTAVENHAGEM, Rodolfo. Etnodesenvolvimento:Uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**, 84, p.11-44, 1985.

### ARTIGO III

## A TRANSIÇÃO GERACIONAL DO SISTEMA DE PRODUÇÃO MYKY

[Mediações - Revista de Ciências Sociais]

**RESUMO:** O estudo analisa as estratégias de reprodução física, social e cultural adotadas pelos *Myky*, possibilitando-os a transição geracional dos seus sistemas de produção, vislumbrada a partir do contato de 1971 até dinâmica contemporânea. O trabalho foi realizado a partir de uma pesquisa qualitativa, com base na observação participante junto ao povo *Myky*, localizado no noroeste do estado do Mato Grosso – Brasil. A configuração da população indígena, em sua maioria, é composta por jovens frente ao número reduzido de velhos. Da mesma forma, o território tradicional ainda que diminuto, é apontado como local de resistência e autonomia do grupo, associando-se a isso as forças elementares da espiritualidade como suporte à reprodução física e cultural. A escola surge e se firma como novo espaço de ressignificação de valores externos à cultura, interligando (ponte) entre os saberes ocidentais e indígenas, contribuindo para reafirmação dos índios *Myky*.

**Palavras-chave:** ressignificação, resistência, espiritualidade *Myky*.

### THE GENERATIONAL TRANSITION OF THE MYKY PRODUCTION SYSTEM

**ABSTRACT:** The study analyzes the strategies of physical, social and cultural reproduction adopted by the *Myky* indigenous people, it provides them the generational transition of their production systems, observed since the contact of 1971 until the contemporary dynamics. This paper was based on a qualitative research, through the participant observation of the *Myky* people, located in the northwestern of the state of Mato Grosso - Brazil. The configuration of the indigenous population, in the majority, is composed by young people and a reduced number of old people. In the same way, the traditional territory, although quite small, has been pointed as a place of resistance and autonomy of the group, moreover they have the elemental forces of spirituality as a support for physical and cultural reproduction. The school emerges and is established as a new space for the re-signification of values external to culture, interconnecting western and indigenous knowledge, contributing to the reaffirmation of the *Myky* indigenous people.

**Keywords:** resignification, resistance, *Myky* spirituality.

### INTRODUÇÃO

O povo indígena *Myky* são habitantes imemoriais da região considerada área de transição entre o Chapadão dos Parecis e a Floresta Amazônica. Hoje, residem na única aldeia que leva o nome de Japuira, a 53 km da cidade de Brasnorte – Mato

Grosso (MT), terra indígena *Menkü* com 47.094 ha. Após décadas de reivindicações conseguiram efetivar os estudos antropológicos, históricos e ambientais que resultou no processo de identificação e delimitação de 146.398 ha. Porém, apesar da área ser considerada território tradicional e importantíssimo a vida dos *Myky*, ainda está sob litígio, nas mãos dos fazendeiros os quais vem substituindo a natureza local para implantação de projetos agropecuários (BRASIL, 2012).

Em 1971, em meio a tantos conflitos relacionados, principalmente, às ações das políticas de ocupações do noroeste do MT e também aos massacres que os índios *Myky* passaram, eles foram contatados pela Missão Anchieta, restavam somente 23 pessoas. Após mais de 4 décadas do contato, registra-se um crescimento demográfico positivo, em março de 2017, a população totalizou em 136 indivíduos, grande maioria composta por jovens. São falantes de língua isolada e os mais jovens também falam o português (MOURA E SILVA, 1957; 1970; 1975).

Este estudo foi construído a partir do universo empírico e cosmológico do povo *Myky*, que se autodeterminam, literalmente, “gente”. Neste sentido foram pontuadas as estratégias de reprodução física, social e cultural adotada por eles, possibilitando-os a transição geracional dos seus sistemas de produção, vislumbrada a partir do contato de 1971 até dinâmica contemporânea.

Todavia, para o ingresso na terra indígena *Menkü* foi necessário seguir a tramitação legal: a autorização formal dos índios para a realização da pesquisa; encaminhamento do projeto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para a autorização do ingresso na terra indígena. Assim como ao CNPq, para verificar o mérito da pesquisa e ao Conselho de Ética visando o parecer quanto a sua regularidade. Os trabalhos de campo somente iniciaram após as aprovações e autorizações dos órgãos competentes.

É pertinente registrar que, o projeto de pesquisa foi apresentado aos *Myky* em três ocasiões, num primeiro momento para pedir autorização da comunidade, em outras ocasiões para esclarecer dúvidas junto aos velhos, lideranças e a comunidade como um todo. Desde então, foi adotado o diário de campo, pois entende-se que esses momentos de visita na aldeia também representariam oportunidades que não poderiam ser ignoradas.

A metodologia adotada foi a observação participante, considerado método por excelência da antropologia (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000; MALINOWSKI, 1984). As informações foram obtidas através do convívio junto aos indígenas na aldeia e

registrados no diário etnográfico. A pesquisa foi realizada entre setembro/2016 a março/2017, na fase inicial, as permanências na aldeia foram entre 13 a 15 dias e no final da pesquisa, com períodos de entre 7 a 10 dias.

De acordo com Malinowski (1984) para se produzir uma pesquisa científica, o pesquisador deve dominar o conjunto de fenômenos presentes em cada um dos aspectos da vida. Neste caso específico, foi verificar, na prática, como está sendo realizada a transição geracional do sistema de produção entre os *Myky*.

Assim, cada fenômeno foi estudado na perspectiva das suas manifestações concretas, necessitando colher vários exemplos e submetê-los à exames quase que exaustivos, a fim de perceber a veracidade das informações, que só foram possíveis de serem observadas no decorrer do dia a dia do grupo social. Ou seja, são susceptíveis observação apenas por quem está no terreno.

A estreita relação e convívio com índios *Myky* ocorreu a partir de 1995, por meio do trabalho no órgão indigenista oficial (FUNAI) em Tangará da Serra - MT. Porém, foi indispensável conhecer o dia a dia na aldeia Japuíra, os índios cederam uma casa para montar a logística necessária à estadia na aldeia, fundamental aos trabalhos de campo, principalmente, pela liberdade de entrar e sair da aldeia como um deles, bem como receber pessoas para as conversas diárias.

Pode-se dizer que, de início, apesar dos bloqueios motivados pela língua, principalmente, por parte dos mais velhos que falam pouco o português, ainda assim, foi produtivo. A cordialidade e a disposição dos índios proporcionaram grande interação com a comunidade, a superação com a linguagem local ocorria, à medida que a permanência se efetivava na aldeia. Da mesma forma, as interlocuções com os índios fluíram atendendo ao objetivo do trabalho (MALINOWSKI, 1984). A partir desse prisma, foi possível os diálogos interativos com os velhos (mulheres e homens) e jovens. Os registros das informações de campo, juntamente com leituras de documentos oficiais, deram o suporte para o debate da temática aqui proposta.

Através da participação de atividades como colheitas nas roças, práticas de caça e coletas (castanhas e folhas de tucum), com os indígenas e não indígenas que atuam na educação, saúde, saneamento e condução de veículos, também foi possível verificar a atuação dinâmica do grupo. Da mesma forma, uma oportunidade ímpar de conversar com os técnicos do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), com a disposição e generosidade deles, obteve-se informações importantes da trajetória de vida dos *Myky*. Essas vivências contribuíram para o entendimento de

alguns elementos que compõem a lógica motriz do grupo social, essencial para as reflexões deste trabalho, conforme ratifica Malinowski (1984).

Considera-se também pertinente o suporte teórico interdisciplinar no campo da antropologia, história, sociologia, meio ambiente e ciências agrárias, como forma de sustentar as discussões no entorno da transição geracional do sistema de produção agrícola *Myky*. Esse povo vivencia enfrentamentos, diante do cenário de intensa ocupação no entorno da terra indígena, atividades geradas pelas grandes monoculturas e empreendimentos que adentraram ao noroeste do MT. São eventos que modificam a paisagem local e ao mesmo tempo provocam transformações nos componentes naturais de grande importância à reprodução física, social e cultural, colocando-os em situações de vulnerabilidade (BRASIL, 2012).

Os recursos conferidos a técnica da observação participante possibilitaram analisar qualitativamente os principais vetores sociais e culturais dos *Myky*, do contato à dinâmica contemporânea. O relativismo como elemento de análise; o suporte teórico interdisciplinar para entender a processo de hibridação cultural desse povo (CANCLINI, 2008), buscar entender o homem em sua complexidade, sendo ele ao mesmo tempo totalmente biológico e cultural, conforme prescreve Morin (2003, p.40).

## DO CONTATO À DINÂMICA CONTEMPORÂNEA

Em 1971, quando chegamos às duas casas vistas de avião, o povo *Myky* havia se mudado novamente (...). Nas duas casas tinha xire carregado de alimento, milho fofo, cará, batata doce, amendoim. Percebemos que eles não estavam passando fome, tinha alimento de sobra, vivendo bem. (T.A, dez/2016).

Durante as vivências na aldeia Japuira, houve a oportunidade de conversar com o jesuíta T. A., 90 anos, que optou por morar com os *Myky* desde o contato de 1971. Segundo ele, na ocasião do contato, encontraram somente 23 pessoas, grande maioria compostas por jovens e crianças que praticavam intensamente (toda a semana) o ritual sagrado do *Jéta*<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> O *Jetá* (*Yetá*) é um ritual de grande complexidade, onde operam diversas entidades espirituais que se manifestam e materializam para os índios de várias formas. São entidades que possuem conhecimentos sobre os ciclos da natureza. O *Jetá* integra simbolicamente as dimensões cósmicas e social dos *Myky*. Tematiza todas as relações de alteridade, como: relações de gênero, entre vivos e mortos (BRASIL, 2012).

Segundo T. A., a prática *Jéta* fortalecia a cultura do grupo, com isso, pouco se perdia. Ainda usavam machado de pedra para cortar árvores e fazer fogo com “pauzinhos”. As mulheres totalmente despidas (sem roupa), os homens só usavam uma proteção para o pênis. As casas tradicionais eram construídas com palhas de inajá, figura 1, com coberturas do teto ao chão e comportavam várias famílias (até 44 pessoas).



Figura 1: Desenho da maloca *Myky*. **Fonte:** Desenho do autor e indígena *Myky* (Maio/2017).

De acordo com as afirmativas do jesuíta T. A., os índios *Myky* viviam numa harmonia absoluta com a natureza. Os alimentos disponíveis nas malocas e nas roças demonstravam a possibilidade real da relação de manejo sustentável que eles praticavam em seu território. Não havia a dependência de insumos externos, pois otimizavam os recursos naturais disponíveis para o sustento em plena simbiose com a natureza. De fato, até hoje, os *Myky*, apesar dos processos dinâmicos em que passaram desde 1971 (do contato) até o momento suas práticas tradicionais de manejo, ainda são consideradas de baixo impacto ambiental. São manejos comunitários baseados em princípios de ecologia e cultura que surgem mediante as orientações recebidas, em estreitas relações com ritos e mitos sagrados (LARAI, 2001; PAULI, 1999; LEFF, 1994; ALTIERI, 1999; SHIVA, 1993).

O povo Myky não usava sal, não tinha olho de soja, era tudo assado, fazia com folha de pacova enterrado no borralho e tudo ficava muito bom e com saúde, fazíamos pamonha enterrada no borralho com folha de pacova, a gente não ficava doente, porque sempre tinha como usar remédios da mata, temos muitos remédios do mato (...) quando cobra mordida, agente pegava remédio do mato, remédio tradicional para tratar. Hoje quando fica doente vai pra cidade (...). Estamos dependentes... As doenças de antigamente era bem fraquinha para o índio e tudo era curado com a medicina do mato. (Liderança Myky, 2017).

No fragmento acima, o líder *Myky* demonstra a preocupação com hábitos alimentares adotados pós-contato que podem resultar na dependência da cultura ocidental e a possibilidade de surgir novas doenças, sobre as quais eles não têm domínio. Percebe-se, ainda, a dialética estabelecida com a natureza num vínculo harmonioso, numa relação homem/natureza, conforme ele afirma: *“a gente não ficava doente, porque sempre tinha como usar remédio da mata”*, ou seja, a floresta sempre estaria em condições de oferecer os remédios, indicando que suas práticas de manejos florestais são de baixo impacto ambiental (BRASIL, 2012).

Segundo a hipótese de Gaia<sup>14</sup>, o planeta Terra é um imenso organismo vivo capaz de obter energia para seu funcionamento, quer seja para regular o clima e a temperatura ou para eliminar os detritos e combater suas próprias doenças, assim como os outros seres vivos. O planeta Terra é um organismo capaz de se autorregular, é uma relação onde os organismos bióticos controlam os organismos abióticos e o planeta se mantém em equilíbrio, nas condições propícias de sustentar a vida. O homem, por sua vez, não estaria vivendo isoladamente, mas sim, se constituindo indissociável do todo.

Bernardes et. al (2003, p. 20) argumentou que nas relações sociedade/natureza os homens são condicionados por um determinado nível de desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo de relação que lhes correspondem. Assim, há 40 anos, quando os *Myky* manejavam a natureza a fim de extrair a sua subsistência, numa relação de simbiose com ela, aponta assertivamente que a dependência social do grupo estava intimamente relacionada aos processos naturais e biológicos existentes naquele contexto territorial de manejo.

---

<sup>14</sup> A hipótese Gaia foi elaborada pelo cientista inglês James Lovelock no ano de 1979, fortalecida pelos estudos da bióloga norte-americana Lynn Margulis. Essa hipótese foi batizada com o nome de Gaia porque, na mitologia grega, Gaia era a deusa da Terra e mãe de todos os seres vivos.

As atividades de manejos dos índios *Myky* propiciam a manutenção da fertilidade e a produtividade, configurando, portanto, um sentido biológico e social nas relações homem/natureza. Essa atividade é exemplificada pela roça tradicional em sistema agroflorestal (SAF) e pousio das áreas (capoeiras) em períodos de 20 a 30 anos (PAULI, 1999, p.120-155; BRASIL, 2012).

São práticas de manejos presentes até hoje entre os *Myky*. Apesar da condição configurada no cenário brasileiro sob efeitos dizimadores, pelas enfermidades desconhecidas ou pela força de trabalho que conduziu a extinção de vários povos indígenas no processo de colonização (RIBEIRO, 1995). Atualmente, as grandes monoculturas, assim como quaisquer outras ocupações instaladas no entorno da terra indígena *Menkü* são atividades que pressionam os índios, uma vez que eles se encontram ilhados em um território minúsculo.



Imagem 1: Coleta de folhas de tucum para produção de seda. **Fonte:** Acervo pessoal (Dezembro/2016).

De acordo com Raffestin (1993) o espaço e o tempo servem como sustentação das relações sociais e também para a construção de relações de poder. Assim, dentro das perspectivas e possibilidades de convívio “*homem/natureza*” deflagradas entre os *Myky* da época do contato, o território para eles se configura como um espaço simbolicamente delimitado, onde as relações de poder se estabelecem. Um território historicamente marcado por disputas interétnicas,

situação recorrente em todo o território brasileiro e, no noroeste Mato-grossense não seria diferente, dada a existência de outros grupos sociais, como: os *Enawene-Nawe*, *Rikbaktsa*, *Cinta Larga*, dentre outros grupos étnicos habitantes da mesma geografia local, (SANTOS, 2006; PAULI, 1999; RAFFESTIN, 1993).

Moura & Silva (1960) relatam que os habitantes do leste, conhecidos como antropófagos, os chamados índios Beijo-de-Pau (hoje, o povo *Rikbaktsa*) eram considerados inimigos dos *Myky* nesse espaço geográfico. É pertinente observar que os conflitos, as guerras e as disputas territoriais sempre fizeram parte nas relações dos povos primitivos, conforme aponta Ribeiro (1995), são relações sociais que fazem parte da vida humana, ou seja, parte da história, consideradas naturais e necessárias aos contextos das relações interétnicas do passado.

Clatres (2004, p.163) afirma ser compreensivo o comportamento agressivo no âmbito das elações primitivas, todavia, não era sem causa, sempre orientada na aquisição alimentar, sendo essa, a melhor condição para os povos manterem a subsistência do grupo social e a sobrevivência na floresta.

Entretanto, é possível que os *Myky* resistiram as frentes de lutas deflagradas entre outros povos primitivos que habitavam o noroeste mato-grossense em razão da situação desencadeada pela matriz do processo colonizador brasileiro, que certamente, contribuiu para a sucessiva “depopulação” dos *Myky*. Fato percebido na ocasião do contato de 1971, quando estavam com um grupo restrito de pessoas (MOURA E SILVA, 1957; 1970; 1975; RIBEIRO, 1995).

Clatres (2004) enfatiza que a sociedade primitiva é totalidade, um conjunto acabado, autônomo, completo, que preserva a sua autonomia, por outro lado, é unidade porque o ser homogêneo persevera na recusa da divisão social. Os *Myky*, de ontem e de hoje sempre praticaram em seus rituais, o “*wátuhowy*”<sup>15</sup>, por exemplo, reflete sistematicamente na prática do ritual sagrado do *Jéta* e nas relações com os mitos, dentre outros saberes por eles narrados, contribuindo para o fortalecimento da sucessão geracional.

É através dos recursos encontrados nas forças elementares da própria cultura que os *Myky* estabelecem o melhor relacionamento com as leis do mundo a sua

---

<sup>15</sup> O *Wátuhowy* é uma prática ritualística que opera dentro do ritual maior que é o *Jéta* (yetá). Tem como fundamento primordial a união de todos ou a reunião de todos os *Myky* em prol do bem comum. É uma prática constante na vida espiritual e cultural dos *Myky*, conforme lideranças e velhos *Myky* (2016/2017).

volta. Como exemplo, a própria compreensão dos ciclos da natureza que favorecem as atividades de subsistência do grupo social (BRASIL, 2012; PAULI, 1999).

A seguir, a narrativa de um líder *Myky* sobre a propagação das espécies na natureza e seus efeitos:

Os pássaros levam as sementes... O tucano leva no bico e come, levam para outro lugar, os animais comem as frutas e semeiam... A anta, a arara, o morcego, o macaco, até o porco queixada leva as semente nos dentes, os animais são os que fazem a floresta continuar e, se estão matando tudo por aí, estão também matando as florestas. Não é só as florestas que estão matando, é também os peixes e os rios...(Líder *Myky*, 2017).

Tal como no conceito de Gaia em que a Terra seria um planeta cuja vida controlaria a manutenção da própria vida através de mecanismos de *feedback* e de interações diversas, os *Myky*, como a grande maioria dos povos indígenas percebem o mundo em sua volta, interagem com a natureza e tiram o seu sustento. O fragmento evidencia uma orientação sobre a relação de uso dos recursos naturais, atividades mantidas de acordo com a sua própria cosmovisão.

Entretanto, a principal diferença entre o passado e o presente entre *Myky* (antes e pós-contato) são os eventos relacionados à problemática global atribuído ao homem “moderno”, das atividades ligadas as externalidades negativas provenientes dos manejos de recursos naturais mundo a fora. Essas atividades provocam efeitos colaterais prejudiciais a natureza e a vida na aldeia, segundo os *Myky* as ocupações do entorno trazem problemas que eles ainda não sabem lidar.

Os índios apontam diversos fenômenos do entorno, que vão desde a destruição de nascentes, cabeceiras de rios e a utilização indiscriminada de insumos (veneno) nas monoculturas, como os empreendimentos energéticos que exploram os recursos hídricos dos rios e drenam o território tradicional. Até as linhas de transmissão de energia que abrem clareiras na floresta interligando uma região a outra, desmatamentos e as queimadas que adentram o território e destroem os acervos naturais, da mesma forma, o aumento demorado de espécies silvestres, nunca vistos antes, como capivara e caititu, que destroem as roças de subsistência. Portanto, temos o “local”, que é o território indígena propriamente dito, submetido aos efeitos em cadeia, efeitos sísmicos, positivos e negativos da grande célula planetária (SHIVA, 1993; MORIN, 2003; SANTOS, 2001 e 2005).

De acordo com Brito (2006) no Brasil, as migrações internas do meio rural intensificaram entre as décadas de 60 a 80 o que ascendeu grandes aglomerados

urbanos contemporâneos. Porém, muitos outros fatores contribuíram para os deslocamentos sociais para o Mato Grosso, começando pela construção de Brasília na década de 60 e, posteriormente, o plano de colonização do Norte e Centro Oeste, 1970 a 1980.

Essas atividades de colonização foram marcadas pelos incentivos dos governos militares, com propósito de interligar a Amazônia ao resto do país, assim como a política de implementação de projetos agropecuários e exploração mineral. A construção da rodovia de integração Transamazônica, Cuiabá – Santarém, enfim, os projetos políticos e econômicos que contribuíram para os deslocamentos no Brasil desencadearam conflitos relacionados as disputas pela terra, no qual os índios *Myky* são submetidos atualmente (MARTINS E VANILLI, 2004).

Nas últimas décadas, o Mato Grosso, por conta da expansão agrícola fortemente articulada politicamente, vem se destacando no cenário econômico nacional como um grande celeiro agrícola. O que se dá, principalmente, por apresentar uma geografia com solos apropriados para mecanização agrícola, clima favorável, dentre outros fatores naturais. São os processos agrários das grandes produtividades de grãos (soja, milho, arroz, girassol, algodão, cana de açúcar) e outras práticas, como a criação de gado, atividades que adentraram o noroeste mato-grossense, e por sua vez, exige estrutura do Estado, como: estradas, energia e outros. Demandas que também geram conflitos e desgastes junto ao grupos minoritários da região (BRASIL, 2012; OLIVEIRA, 2009).

Os *Myky* sobrevivem hoje, com as mudanças na paisagem local, proporcionadas dinamicamente pelas ocupações espaciais, atividades que levaram, inclusive, a diminuição do seu território tradicional, submetendo-os ao convívio na terra demarcada, limitando as suas práticas socioculturais de manejo dos recursos naturais. Esse intenso contato dos *Myky* com a cultura ocidental tem sido elemento de constante reelaboração do modo de vida na aldeia Japuira, surgindo novas necessidades, das quais eles ainda buscam formas para resolver.

Canclini (2008) afirma que nos contextos de culturas híbridas, os processos socioculturais dialogam, combinam e geram novas estruturas, objetos e práticas. Assim as adaptações existentes entre os *Myky* de hoje tem sido fenômenos marcantes e relevantes. Dentro dessa dinâmica está o novo formato do cemitério, que na tradição, os corpos daqueles que vinham a óbito eram colocados em urnas, confeccionadas com cascas de madeira (piuveira) e obrigatoriamente enterrados

dentro das malocas, estruturas de madeira cobertas com palhas do teto ao chão, túmulos construídos dentro das próprias moradias. A figura 1, o desenho daquilo que poderia ser a maloca. Na imagem 2, a arquitetura das novas moradias e imagem 3 a readaptação do cemitério *Myky*.



Imagem 2: Arquitetura da casa atual dos Myky. **Fonte:** Acervo pessoal (Março/2017).

Hoje, dado o novo formato de suas casas (habitações individualizadas com estrutura de madeira/tábua, coberto com telhas de *eternit*), imagem 2, os *Myky* seguem a nova orientação e para enterrar aqueles que morrem há uma construção adaptada à parte, localizada em um ponto estratégico na aldeia Japuira. O cemitério atual continua obedecendo à orientação espiritual, quanto à disposição geográfica obrigatória (sentido Leste-Oeste), para depositarem os corpos nos túmulos.

A mesma forma ocorre na adaptação arquitetônica da casa construída para as entidades, que operam no ritual do *Jéta* (a casa de *Yéta*), são recriações que apontam a resistência dos *Myky* frente a necessidade sobreviver com suas práticas culturais e espirituais mesmo diante da escassez ou extermínio dos recursos naturais (matéria prima), essenciais às suas atividades. Muitas outras adaptações e reelaborações são percebidas entre os *Myky* atribuídas as novas dinâmicas das relações socioculturais contemporâneas, atividades deflagradas a partir do contato,

com maior intensidade a partir da segunda metade do século passado, em razão do intenso contato com a sociedade não índia.



Imagem 3: O cemitério atual adaptado pelos Myky, aldeia Japuira.  
**Fonte:** Acervo pessoal (Janeiro/2017)

## O TERRITÓRIO COMO LOCAL DE RESISTÊNCIA

Com apenas 47.094 ha de terra demarcada atualmente, o povo Myky passou a conviver numa situação de confinamento. Eles tiveram que em pouco tempo (46 anos), fazer as adaptações necessárias à sobrevivência, como as práticas tradicionais que antes realizavam com grande sucesso, utilizando recursos naturais do antigo território, como: cabeceiras de rios, os redutos florestais, castanhais, solos argilosos para cerâmica, locais de caças, coleta de mel e extração de ervas medicinais etc, ou seja, a grande abundância natural da região de transição entre o Chapadão dos Parecis e a Floresta Amazônica. O território, apesar de minúsculo, ainda assim, é um local de reprodução social e cultural, uma forte demonstração de resistência às intensas pressões da cultura ocidental. Resistência percebida na fala do líder *Myky*:

Jéta faz a cultura ficar fortalecida. Faz com que o Myky fica unido. As mulheres Myky tem que trabalhar bastante fazendo rede, fazendo corda, fazendo chicha, fazendo colar, fazendo beiju, fazendo muitas coisas para

manter a família... As crianças, as meninas já aprende desde cedo a fazer tudo, plantar, colher, fazer comida, fazer de tudo para quando casar saber cuidar da casa, dos filhos e do marido... Para os meninos também é do mesmo jeito, todos tem que aprender desde criança e isso eles aprendem no ritual do Jéta. No Jéta tem ensinamentos para todos. (Líder Myky, 2017).

Santos (2005) utiliza a terminologia espaços geográficos para compreender o território que é uma instância social, local de abrigo de todos os homens, inclusive, das instituições e organizações. Um mundo repleto de possibilidades sendo dominado pelos efeitos globais, repercutindo direta ou indiretamente na vida das pessoas. Para o líder *Myky*, o ritual sagrado do *Jéta* traz as forças necessárias para a manutenção e suporte do grupo, da mesma forma, a prática do “*wátuhowy*”, que se configura na união e a solidariedade do grupo em torno do trabalho e o bem comum do grupo, proporcionando a subsistência e a manutenção da estrutura familiar de geração em geração (MOURA E SILVA, 1957; 1970; 1975).

Há, entretanto, um ambiente social, onde se estabelece a dialética geracional, apontando para a necessidade premente de preservar os conhecimentos tradicionais, transmitidos mediante processos sucessórios onde “as crianças desde cedo” aprendem, na prática, no contexto da própria educação indígena. Eles lidam com os recursos que a terra oferece, bem como o convívio dentro do grupo social, propiciando a reprodução social e cultural, imagem 4 e 5.



Imagem 4: A menina *Myky* com o xire ajudando na coleta de folhas de tucum (matéria prima para a extração da seda). **Fonte:** Acervo pessoal (Dezembro/2016).

Como acontece com a maioria dos povos indígenas que ainda utilizam de práticas tradicionais de coletas, extração, caças, pescas e agricultura de subsistência, os *Myky* possuem grande intimidade com a natureza, utilizando técnicas e manejos tradicionais. Eles tem uma relação imemorial com os recursos naturais disponíveis, percebida na geografia do território tradicional, são atividades sacralizadas através de suas práticas tradicionais, como os acampamentos sazonais, as caçadas e pescarias para os rituais, assim como coleta de materiais para confecção de artefatos e outras atividades imprescindíveis ao grupo. Entretanto, com a redução territorial os conflitos relativos às práticas culturais aumentaram, conseqüentemente, as readaptações e hibridações surgem, necessariamente, no processo contínuo da vida na aldeia Japuira (CANCLINI, 2008).

O ritual sagrado do *Jéta*, através das entidades que ali operam, traz conhecimentos que satisfazem as necessidades espirituais e materiais do povo *Myky*, como em qualquer outro grupo social minoritário, o local que é o abrigo de todos, está sobre os efeitos externos. Os efeitos colaterais do intenso contato que adentram o território indígena (SOARES & PORTO, 2007), assim aldeia como o local banal que pode ser controlado remotamente pelo mundo, conforme afirma Santos (2005). Porém, o povo *Myky* resiste aos efeitos brutais e aniquiladores das externalidades negativas do mundo globalizado (SANTOS, 2005 E 2001; SHIVA, 1993; DIEGUES, 2001). Essa situação é demonstrada no fragmento a seguir:

Todos os locais na floresta tem dono... Tudo tem um espirito que cuida e mora nele, dentro da terra, dentro das arvoes e da água... O branco não sabe disso. Por isso está construindo a destruição do seu próprio povo. Nós sabemos que não pode mexer. Não pode construir barragem e desviar o rio... Quando matam o sucuri, o jacaré, o sapo, o riu seca. Tem árvore que cuida da água. São os animais do mato que cuida da nascente. Tudo é sagrado, não pode mexer. Somente tirar o que for usar e comer. As árvores que controla o vento e o raio, é tipo o freio de carro, se tem freio ele segura, a árvore é o freio do vento também. (Líder Myky, 2017).

O povo *Myky*, como a grande maioria dos povos indígenas, estão ilhados em suas terras, os seus conhecimentos e as suas práticas míticas e espirituais submetidos as pressões exercidas pela sociedade majoritária, não indígena. Assim uma gama de conhecimentos tradicionais se esvaem ao extermínio (SHIVA, 1993; DIEGUES, 2001). Assim como os *Myky*, esses fenômenos perturbam a vontade de alguns povos indígenas do noroeste do Mato Grosso, como os *Rikbaktsa*, *Enawene-*

*Nawe* e *Irantxe*, que intentam praticar a cultura ao seu próprio modo, o que ficou evidente durante os diversos diálogos durante as pesquisas de campo com essas etnias.

Dentro do contexto das diversidades étnicas no Brasil, as políticas ainda não conseguem elaborar padrões de desenvolvimento econômico que considerem a riqueza sociocultural existente nos componentes étnicos. Tão pouco, para as diversidades biológicas, o que contribui para a uma possível substituição na natureza e no espaço (SANTOS, 2005; SHIVA, 1993).

No fragmento acima, quando o líder *Myky* sacraliza a floresta com seus mistérios e encantos, deixa evidente que ele e a natureza são partes integrantes do todo, elementos existenciais e necessários ao local e ao planeta. Nota-se uma relação harmoniosa entre os *Myky* e as entidades ou espíritos da natureza, que habitam nos trocos das árvores, em redutos na floresta ou nos rios.

São essas relações imemoriais que os índios *Myky* tem com o universo, nesse mundo supostamente “invisível” à concepção do homem ocidental que os índios pactuam suas relações de respeito e convívio. Há uma grande conexão entre os seres visíveis e invisíveis, nada está solto ou isolado na natureza, tudo tem o seu propósito e faz parte da cadeia planetária. São práticas que contribuem para o equilíbrio da vida na floresta, que em geral são ignoradas pelo homem da cultura ocidental, essa relação dos *Myky* com a natureza, sugere, entre outras coisas, que a sucessão das espécies segue o curso da existência e coexistência, ideia defendida por Santos (2005) e Shiva (1993) nas reflexões acerca do território e o conhecimento tradicional.

Para os *Myky* não há fragmentação no campo cosmológico ou entre o espiritual e o material, por isso o território indígena tem a função primordial de reprodução sociocultural do grupo, tudo está interligado. As práticas fluem exercícios contínuos, favorecem a sua autonomia e alteridade diante da retórica sistêmica da cultura ocidental que oprime os grupos minoritários. Em grande parte, são práticas articuladas e deliberadas por políticas de Estado com intento dissimulado de salvação, conforme defende Butler (2006). Na tabela 1, registramos a população *Myky* por faixa etária e gênero:

Tabela - 1: População por faixa etária e gênero.

Faixa Etária	Masculino	Feminino	Total	%
<b>0 – 10</b>	16	24	40	29,41%
<b>11 – 20</b>	18	19	37	27,21%
<b>21 – 30</b>	13	06	19	13,97%
<b>31 – 40</b>	09	07	16	11,76%
<b>41 - 50</b>	04	06	10	7,35%
<b>51 - 60</b>	02	04	06	4,42%
<b>61 ----</b>	06	02	08	5,88%
<b>Totais</b>	<b>68</b>	<b>68</b>	<b>136</b>	<b>100%</b>

**Fonte:** Tabela elaborada pelos autores com base no Censo *Myky*/2017, CESAI/Polo Base de Saúde Indígena de Brasnorte MT.

Analisando a tabela 1, verifica-se que 29,41% da população é composta por crianças de 0 a 10 anos de idade (40 pessoas); 27,21% na faixa etária de 11 a 20 anos (37 pessoas); 13,97% entre 21 a 30 anos (19 pessoas); 11,76% de 31 a 40 anos (16 pessoas); 7,35% de 41 a 50 anos (10 pessoas); 4,42% de 51 a 60 anos (6 pessoas) e 5,88% acima de 61 anos (8 pessoas).

A pirâmide demográfica aumenta para população de crianças, jovens e adultos, diminuindo nas faixas etárias mais velhas. Do total de 136 *Myky*, há 122 indivíduos, na faixa etária de 0 a 50 anos, que equivale a 89,70% da população composta por crianças, jovens e adultos. Já na faixa etária acima de 51 anos são 14 pessoas, significando 10,29% da população. Apesar de poucos velhos, os dados são positivos em relação ao número elevado de crianças e jovens, demonstra a possibilidade da alta fertilidade da população e também a diminuição de óbitos infantis.

De acordo com a política nacional do idoso (PNI), a Lei nº8. 842/1994 e o Estatuto do Idoso, a Lei nº 10.741/2003 define como idoso as pessoas com 60 anos ou mais. A Organização Mundial da Saúde (OMS/2002) considera idoso, a partir da idade cronológica, definindo idoso nos países em desenvolvimento a partir dos 60 anos ou mais. Já nos países desenvolvidos a partir de 65 ou mais.

Entre os *Myky*, se considerar o parâmetro do Estatuto do Idoso e a OMS/2002 na faixa etária considerada idosa ou velha, a partir de 61 anos de idade, há somente sete pessoas, significando 5,15% da população. Essa situação coloca nas mãos dos jovens a grande responsabilidade de prosseguir com as práticas culturais, suscitando preocupações por parte da comunidade.

Outro dado relevante é quanto ao percentual do efetivo adulto, 33,08% representando, entretanto, a possibilidade da força de trabalho ativamente produtiva. Ou seja, é a faixa etária em melhores condições físicas para o exercício das atividades que promovem a manutenção de subsistência do grupo, sejam nas atividades das roças tradicionais, ou caças, pescas e coletas, dentre outras forças de trabalho.

Do total de 136 índios *Myky*, existem 40 crianças de 0 a 10 e 37 jovens e adolescentes, de 11 a 20, somando 77 pessoas, que representam 56,61% da população. É um grupo de pessoas que, mesmo participando das atividades relativas a subsistência da comunidade, fazem parte da parcela significativa daqueles dependentes economicamente do grupo que ativamente produz o sustento da aldeia.

O número reduzido de velhos e a perda do território tradicional, vem causando preocupações junto aos *Myky*. De acordo com a dialética tradicional desse grupo social, todos os repasses de saberes, que ocorrem no contexto de sucessão geracional, sempre foram positivos e bem sucedidos, conforme Brasil (2012). Isso se dá em razão de suas vivências e práticas culturais, sazonais ou não, são atividades que ocorrem sistematicamente entre eles, especialmente, por dominarem vários elementos da natureza existentes no território. Porém, os recursos naturais, que antes eram abundantes no contexto do território tradicional, hoje se encontram drasticamente reduzidos, limitando-os na continuidade das práticas culturais.

É pertinente registrar que os conhecimentos também estão atrelados à memória histórica, saberes míticos e cosmológicos. Os velhos são aqueles que detêm esses conhecimentos em seus domínios, por isso, a morte dos pouquíssimos velhos representam as perdas, momento que eles se veem vulneráveis. Entretanto, verifica-se que mesmo com o número reduzido de velhos, os conhecimentos tradicionais tem sido repassados aos jovens, a inclusão dos velhos nas diversas atividades escolares reforçam positivamente essa tendência, o grande indicativo disso está no hábito diário da comunidade se comunicar na língua materna.

Os dados apontaram pouca diferença entre o quantitativo do gênero masculino para o feminino. Principalmente, na faixa etária de 11 a 20, fase em que estabelecem os casamentos. Mesmo assim, alguns jovens do sexo masculino, que dentro cultura já estariam prontos para constituírem suas próprias famílias, reclamam da falta de mulheres para o casamento, alguns se veem obrigados a

retardar esse ritual, permanecendo solteiros. Outros jovens da comunidade já estão constituindo famílias casando-se com mulheres de outras etnias, o que nem sempre é bem visto pelo povo *Myky*, apesar de ser uma prática entre vários povos indígenas brasileiros.

Assim, é preciso investigar melhor como estão constituídas as consanguinidades entre as famílias, dentre outros fatores culturais, visto que o grau de parentesco na cultura também pode representar o impedimento conjugal entre os jovens *Myky* (MOURA E SILVA, 1975; BRASIL, 2012).

De acordo com a E.A.R.A. e T.A, técnicos do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que convivem com os *Myky* desde o contato, depois do massacre de Tapuru, os 23 índios restantes configuravam apenas duas famílias. Portanto, é grande a possibilidade da consanguinidade (parentesco) representar um problema para os casamentos atuais entre os *Myky*. Como é possível perceber na fala da anciã: “Dentro da cultura, não casa parente com parente porque pode ficar doente, então, a orientação que sempre recebemos é que não pode ter casamento entre parentes” (Anciã *Myky*, 2017).

No fragmento acima, nota-se a preocupação com o controle biológico no contexto dos *Myky*, quanto as relações consanguíneas. Ou seja, o vínculo de sangue ou biológico que dá origem ao parentesco natural, caracterizando a impossibilidade das relações entre pessoas da mesma família.

De acordo com a anciã *Myky*, dentro da cultura, as meninas passam pelo ritual da “menina moça”, prática que se inicia a partir do primeiro ciclo menstrual (menarca). Nessa prática cultural, as meninas ficam reclusas, no leito de suas casas, com dietas orientadas e apropriadas para o evento, ao mesmo tempo, elas aprendem sobre a lida necessária para se tornarem mães e constituírem a sua própria família.

Assim também ocorre com os meninos, entre 12 a 13 anos passam pelas orientações e ensinamentos contidos no ritual sagrado do *Jéta*, que acontece na casa dos homens. Fazem inclusive o ritual milenar da perfuração do nariz, a prática de acampamentos sazonais, onde são repassadas orientações e conhecimentos da cultura.

Segundo Moura e Silva (1975), o casamento dos *Myky* é sempre preparado com antecedência, seguindo minuciosamente o protocolo ritualístico e o aprendizado necessário de ambas as partes. As meninas aprendem os afazeres domésticos, os

meninos a caçar, pescar, coletar mel, fazer roças etc, acima de tudo, a constituição familiar em convívio integrado a comunidade. A moça pede ao pai do rapaz, a mão do seu futuro marido, respeitando os laços de consanguinidades da mesma etnia ou grupo social. Entretanto, não há casamento forçado e a constituição familiar é monogâmica (MOURA E SILVA, 1975; PAULI, 1999).



Imagem 5: Transmissão do conhecimento através das práticas diárias. **Fonte:** Acervo pessoal (Dezembro/2016)

A transmissão de conhecimento ocorre dentro do processo educacional praticado por todos, imagens 4 e 5. Da mesma forma, com a socialização de atividades oriundas da cultura ocidental, como o voleibol, futebol e outras práticas não indígenas.

Na aldeia Japuira, os índios podem ter acesso aos recursos tecnológicos como o celular, conexões com a *internet*, o “*whatsapp*” e televisores com parabólicas. Porém, em hipótese alguma, isso representa a possibilidade de abandono do tradicional ou substituição das práticas culturais. A dinâmica sociocultural dos *Myky* segue o seu curso em constante movimento e assegura o essencial à sobrevivência do grupo (CANCLINI, 2008; LARAI, 2001).

## **A ESPIRITUALIDADE COMO FORÇAS ELEMENTARES**

Durante as vivências na aldeia foi possível conversar com vários jovens, adolescentes e velhos de ambos os sexos e perceber o esforço incessante entre eles no sentido de permanecerem praticando o ritual sagrado do *Jéta*. Mesmo em condições desfavoráveis em razão das modificações (diminuição) no contexto

territorial e pressões externas. As atividades culturais da tradição *Myky* são vistas por todos como necessária, elementares à identidade e sucessão do povo, mesmo readaptada ou em contexto de hibridação, conforme define Canclini (2008).

Contudo a tradição é o que lhes permite condições de se relacionarem com os diferentes, com as forças alheias a cultura *Myky*, mas não há como permanecerem vivendo isoladamente como na época do contato, em 1971 (MOURA E SILVA, 1975). O fortalecimento da cultura atua como instância de autonomia e alteridade diante do processo atual de convivência com não indígenas, uma vez que a sociedade majoritária exerce pressões sobre os grupos minoritários (DIEGUES, 2001; BUTLER, 2006).

De acordo com Lima (2005), a sucessão no âmbito da agricultura familiar é prejudicada quando a renda mínima *per capita* é inferior a 1 salário, nessas condições o abandono do campo é inevitável, não conseguem se reproduzir socialmente. As pesquisas apontam que a maioria dos filhos de agricultores familiares não querem permanecer na zona rural, situação se agrava à medida em que envelhecem os chefes das famílias. Sendo evidente a descontinuidade dessas atividades na zona rural, principalmente, nas localidades com infraestruturas precárias. A falta de energia elétrica, comunicação, estradas de acessos, atendimento à saúde e escola, dentre outras necessidades importantes à moradia no campo são os maiores obstáculos (BERGAMASCO E NORDER, 1996). Já em relação ao povo *Myky*, constata-se outra realidade:

Eu penso viver aqui, construir minha casa ali e morar com a minha família, aqui eu não preciso pedir licença para ir caçar, pescar, tomar banho no rio e brincar, também não preciso pagar imposto, nem ir ao supermercado comprar comida, aqui quando preciso de comida a gente vai na roça. (Jovem *Myky*, 2017).

Comparando a situação de envelhecimento e a possibilidade da descontinuidade da sucessão no âmbito da agricultura familiar ocidental, os *Myky* vivem um contexto completamente diferente e oposto, diferente inclusive da situação de vários povos indígenas, em que muitas famílias já moram nas cidades, como: *Cinta Larga, Paresi, Terena, Bakairi e Bororo*, dentre outros. Muitos índios brasileiros em razão da falta de condições de sobrevivência na aldeia, especialmente os jovens, passam a residir na cidade.

De acordo com os dados do Censo 2010, levantados pelo IBGE, somente 503.000 índios vivem nas terras indígenas, cerca de 315.000 indígenas vivem em

idades. Há povos que a cidade “engoliu” e hoje vivem em situações extremamente vulnerável e outros que historicamente foram descaracterizados e agora se auto reconhecem como índios.

Entre os *Myky* nota-se uma sucessão positiva, apesar da vulnerabilidade deflagrada a partir das perdas territoriais, juntamente com a drástica redução dos recursos naturais, relevantes à reprodução física e cultural deles. Associando-se a isso, o contexto de ausência e deficiência do Estado no âmbito das políticas destinadas a subsistência e manutenção da vida na aldeia.

No fragmento extraído da fala do jovem *Myky*, acima, há indicativos entre os jovens, adolescentes, adultos, unanimidade, entre o povo *Myky*, em permanecer morando na aldeia. E, acima de tudo, praticando intensamente a cultura repassada pelos seus antepassados e mediada pelos poucos velhos da aldeia, o que pode ser constatado durante as vivências na aldeia Japuira.

Há, entretanto, uma resistência cultural e espiritual entre os *Myky* que permite que o geracional continue atendendo as perspectivas de sucessão sociocultural do povo, visto que há uma continuidade da tradição herdada dos antepassados. Ainda que as práticas culturais estejam em processos intensos de adaptações, como verificado no novo formato do cemitério, que hoje se encontra num barracão coberto, a parte na aldeia, bem como as novas habitações individualizadas por famílias. Um resultado altamente positivo, principalmente, em razão das dificuldades contextuais pelas quais vêm passando durante a sua trajetória, conforme apontamentos anteriores.

A resistência entre os *Myky* é percebida a todo instante, mediante as suas práticas, por exemplo quando os grupos de mulheres, jovens e crianças se reúnem nos quintais de baixo das árvores. Ora preparando o algodão, para então, tecerem os novelos de fios para fabricarem as redes e tipoias, ora extraíndo sedas das folhas de tucum para a confecção de cordas. As roças de subsistência com adaptações das roças de quintais também são elementos que provam essa resistência.

Nessas ocasiões se transmite as histórias e mitos, imagem 5. Na aldeia, sempre há alguém fabricando cestarias (xire) ou qualquer outro artefato e utensílio doméstico. Assim como limpando os quintais, plantações do entorno das casas, momentos eternizados, pela solidariedade, encontros, trocas e aprendizagens entre o povo *Myky* (BOURDIEU, 2005; CLATRES, 2004; MAUSS, 2003; MOURA E SILVA, 1975).

## A ESCOLA COMO ESPAÇO DE RESSIGNIFICAÇÕES

Em que momento essa escola torna-se fundamental aos *Myky*? A educação escolar indígena no Brasil, traz em suas bases as marcas das políticas integracionistas e da evangelização, uma escola imposta e alheia à singularidade indígena. Porém, no decorrer dos tempos, a escola torna-se elemento significativo de lutas dos povos indígenas em busca da autonomia e alteridade, autonomia enquanto um direito a ser reconhecido. O índio como protagonista nas instituições escolares e nos processos específicos de escolarização, possibilitando o seu acesso aos elementos externos à cultura, sem que isso promova a emboscada da dependência.

É pertinente dizer que a instituição escolar, por ser elemento externo a cultura indígena, pode ao mesmo tempo promover a autonomia social, quanto a sua dependência, gerada pela possibilidade da introdução sistemática de conteúdos alheios a cultura (externos). Entretanto, os *Myky* como a grande maioria dos povos indígenas, a partir do momento que ressignificam os elementos externos à cultura, promovem também o controle social e cultural, conseqüentemente, a sua autonomia enquanto cultura de fronteira conforme afirma Canclini (2008).

A educação indígena se caracteriza pelos processos tradicionais de aprendizagem de saberes e costumes de cada etnia, transmitidos de forma oral no dia a dia, nos rituais e nos mitos, uma prática contínua e atinente aos mais variados contextos indígenas. Várias etnias indígenas têm buscado a educação escolar como uma ferramenta ou instrumento para diminuir as desigualdades, passando a exercer papéis essenciais nos processos de consolidação de direitos e conquistas, principalmente, na promoção de diálogos interculturais junto aos mais variados agentes sociais.

A partir da Constituição de 1988, o Estado reconhece a diversidade étnica, os direitos dos povos indígenas são garantidos, podem viver conforme as suas formas de organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB/1996) prescreve-se um tratamento diferenciado para as escolas indígenas acerca das demais escolas do sistema de ensino brasileiro. O Referencial Curricular Nacional de Educação Indígena (RCNEI, 1998) orienta as novas práticas para a construção de uma educação escolar

indígena específica e de qualidade. Enfim, atenta aos planos jurídicos, políticos e pedagógicos de cada escola e comunidade (FERREIRA, 2001; GRUPIONE, 2001).

Em Mato Grosso, os cursos de formação de professores leigos<sup>16</sup>, da década de 80, contribuíram sobremaneira para a inclusão de diversas categorias indígenas que hoje representam forças de trabalho remunerados nas aldeias. Profissionais atuando como professores, agentes de saúde indígena, saneamento, motoristas, dentre outras categorias que exigem a escolarização, que favorece também a construção de profissões que antes não faziam parte do contexto da aldeia. Num *banner* exposto na escola da aldeia Japuira, o seguinte texto:

Escolhemos o nome de velho Vovô Xinui *Myky* porque esse nome é importante para nós. Porque é dos velhos que os novos aprendem muita história dos tempos antigos. Aprendemos a plantar nossas roças e valorizar nossos costumes tradicionais. Vovô foi o primeiro dono de nosso território. Ele ensinou nossa história de antigamente e nosso caminho pra frente. Por isso escolhemos o seu nome para nossa escola. (Povo *Myky*).

Para Morin (2003, p.24) todo conhecimento constitui, ao mesmo tempo, uma tradução e uma reconstrução. Isso se dá, a partir de sinais, signos, símbolos, sob as formas de representações, ideias, teorias, discursos. Assim, a escola no contexto do povo *Myky*, surge como mais um espaço de integração e socialização. Mas acima de tudo, um terreno repleto de possibilidades no processo de construção das relações entre os saberes indígenas e a cultura ocidental.

A instituição escolar configura-se como uma ponte que interliga as duas fontes de saberes, com ressignificações possíveis em benefício do grupo. O que é bem evidente quando se discute o território, a roça tradicional e os mitos, da mesma forma que as discussões acerca das políticas do Estado brasileiro a eles ofertados.

A dialética na aldeia se estabelece entre categorias distintas: uma com atributos singulares da educação indígena, transmitida nos processos tradicionais de aprendizagens e a outra com os aspectos conceituais da educação escolar, carregada de elementos externos a cultura. Nesse prisma, a reelaboração e a ressignificação de valores revitalizam os saberes tradicionais tornando-os resistentes frente às forças externas a cultura (CANCLINI, 2008; BOURDIEU, 2005; SHIVA, 1993; MORIN, 2003).

---

<sup>16</sup> O projeto Inajá, o Homem-Natureza e o Geração, serviram como bases para os cursos de magistério do Projeto Tucum e Urucum e, respectivamente, aos cursos de ensino superior assumidos posteriormente pela UNEMAT. Cadernos de educação escolar indígena (2001, p. 15 - 23).

A escola na aldeia Japuira recebe o nome de “*Xinui Myky*”, assinalando a importância que o velho exerce sobre os *Myky*, ao homenagear o velho *Xinui*, não estão simplesmente referenciando um ancião com seus saberes, mas toda a simbologia juntamente com seus significados, assim como os valores e as práticas trazidas pela ancestralidade do grupo social.

Portanto, a Escola Estadual Indígena *Xinuí Myky* torna-se também um espaço de resistência e alteridade na aldeia Japuira, um local onde os velhos, a comunidade como um todo interagem dentro do processo sistemático e específico de ensino e aprendizagem. O espaço escolar se tornou um laboratório interdisciplinar, onde os conhecimentos externos a cultura e o tradicional dialogam com objetivo de aprimorar as atividades, solucionar os atuais problemas, principalmente, quanto aos contratempos atribuídos aos efeitos colaterais do entorno.

De acordo com Balandier (1993, p.116) os grupos sociais minoritários, por estarem submetidos em contextos de sociedades mais abrangentes ou globalizadas, são conduzidos socialmente a uma relação de submissão. São situações em que muitos grupos sociais ficam na condição de dominado frente ao dominante. A escola abarca as discussões no entorno do geracional ao trazer enfoques relacionados aos mecanismos de subsistências do povo, atividades positivas, visto que suas práticas para lidar com a natureza e a vida estão intimamente ligadas à cultura.

Essas discussões podem ser vistas no contexto escolar, quando se discute as roças tradicionais e seus benefícios (sistemas agroflorestais e conservação do banco de sementes). Assegurando, inclusive, questões relativas à segurança alimentar, situação de suma importância na atual conjuntura globalizada, assim como o uso de manejos de baixo impacto ambiental, conforme defende Brasil (2012).

A escola também promove, a medida do possível, o fortalecimento do ritual sagrado do *Jéta*, sabem que nas práticas espirituais operam as entidades com profundos conhecimentos da natureza e a vida na floresta. As práticas espirituais concede-lhes suportes e orientações de manejos e, respectivamente, o convívio sociocultural (BRASIL, 2012).

A escola se constitui num terreno fértil às ressignificações atuais, envolvendo alunos, professores indígenas, não indígenas e a comunidade. Assegura dinamicamente a sucessão, a partir do momento em que são introduzidos os conhecimentos tradicionais, como: alfabetização na língua materna, discussão sobre

os hábitos alimentares e os sistemas próprios de produção, histórias, mitos e ritos, dentre outros.

Talvez, seja essa escola um dos elementos contemporâneos introduzidos na aldeia, que apesar dos problemas e dificuldades, exerce positivamente o papel junto à comunidade a fim de continuar morando na aldeia e reproduzindo a vida como um todo. Minimizando a sua condição de minoria, diante da relação de dominado frente ao dominante (CANCLINI, 2008; BALANDIER, 1993; RIBEIRO, 1995; SHIVA, 1993; DIEGUES, 2001).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente estudo teve como principal objetivo compreender os elementos que contribuem para a transição geracional do sistema de produção *Myky*, considerando o processo de intenso contato com cultura ocidental nos últimos 40 anos. A partir desse objetivo principal, levantou-se a composição demográfica por faixa etária e gênero demonstrando uma população reduzidíssima de velhos (*mipu, makyy, mijamipju, miamipu*), contrapondo-se a grande maioria jovem. Do mesmo modo, um percentual elevadíssimo da população, possíveis dependentes economicamente de um grupo menor, podendo ser esse o efetivo adulto que ativamente produz o sustento entre os *Myky*.

Aponta-se como diferencial e positivo a resistência dos índios *Myky* e o aporte consciente pela permanência na aldeia, para viver e praticar a cultura. A escola atua como espaço de ressignificação e reelaboração dos valores ocidentais para o contexto contemporâneo deles, é a instituição que interage com o povo e elimina qualquer possibilidade de ser simplesmente uma apêndice na aldeia. Um terreno de inclusão, onde se compartilham as experiências de vida, concomitantemente com os debates e reflexões acerca dos elementos internos e externos a cultura, contribuindo positivamente à sobrevivência indígena. Um comportamento determinante à autodeterminação no processo próprio e dinâmico de hibridação cultural.

Entre os *Myky*, verifica-se que mesmo diante das dificuldades para as suas práticas culturais e religiosas, que são elementares a manutenção da vida na aldeia, somando-se a recorrente ausência do Estado, ainda assim, os índios entendem que a vida na aldeia é a melhor alternativa, demonstrando uma transição geracional fortemente alicerçada nos princípios e valores próprios da tradição.

Existe uma ascendência demográfica positiva entre os índios *Myky* o que torna necessária a regularização e retomada da terra indígena reivindicada por eles. Área que ainda está em litígio apesar de ter sido identificada e delimitada, por conta de estudos históricos, antropológicos e ambientais realizados pelo Grupo Técnico Especializado – GTE (grupo de estudos), caracterizando-a como terra indígena, sem a qual a vida na aldeia ficará cada vez mais limitada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTIERI, Miguel A.; NICHOLS, Clara. **Agroecologia: teoria y aplicaciones para una agricultura sustentable**. Alameda: University California, 1999.

BALANDIER, Georges. **A noção de situação colonial**. In: Cadernos de Campo, ano 3, n. 3. São Paulo: USP, 1993.

BERGAMASCO, Sonia Maria Pessoa Pereira; NORDER, Luiz Antonio Cabello. **O que são assentamentos rurais?** São Paulo, Brasiliense, 1996 (coleção Primeiros Passos, 301).

BERNARDES et.al. Sociedade e Natureza. In.: CUNHA, S. B.; GUERRA, A. J. T. (ORGS.). **A questão ambiental: diferentes abordagens**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. P. 17 – 14.

\_\_\_\_\_. **Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Menkü**. Processo nº8620.026062/2012-06. Diário Oficial da União, seção 1, p. 27, Brasília, 19 abr. 2012.

BOURDIEU, Pierre. 1930-2002. **A economia das trocas simbólicas** / Pierre Bourdieu; introdução, organização e seleção Sergio Miceli. – 6. ed. – São Paulo: Perspectiva2005, \_\_ (Coleção estudos; 20/ dirigida por J. Guinsburg).

BUTLER, Judith. **Vida precária: el poder del duelo y la violencia** - la ed. - Buenos Aires: Paidós, 2006. 192 p.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**/Néstor Garcia Canclini; tradução Heloisa Pezza Cintrão, Anna Regina Lessa; tradução da introdução Gênese Andrade. – 4. Ed. 4. Reimpor. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. – (Ensaio Latino-americanos, 1).

CARDOSO DE OLIVEIRA, de Roberto. **O Trabalho de Antropólogo**. 2 ed. / Roberto Cardoso de Oliveira. Brasília: Paralelo 15; São Paulo UNESP, 2000. 220 P.

CLASTRES, Pierre. **La Société contre l'État**, éd. de Minuit, Paris, 1978 (1ère édition: 1974).

\_\_\_\_\_. **A economia primitiva.** In: Arqueologia da violência. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada.** 3.a Edição, editora Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa Sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras/USP, S. Paulo, 2001.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. **A Educação Escolar Indígena:** um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: Antropologia, História e Educação: A Questão Indígena e a Educação. Silva, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana K. L. et. al (Org.) São Paul: Global, 2001.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **As leis e a Educação Indígena:** Programa, Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, Brasília, 2001.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura:** um conceito antropológico / Roque de Barros Laraia. \_\_14. Ed. \_\_Rio de Janeiro: Jorge Zavaraz Ed., 2001.

LEFF, Enrique. **Ecología y Capital.** Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable. Siglo XXI-UNAM. México D.F., 1994.

LIMA, Alindo Prestes. **Administração da unidade de produção familiar:** modalidades de trabalho com agricultores. 3 ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. 224p.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífica Ocidental.** São Paulo: Editora Abril, 1984.

MARTINS, Dora; VANILLI, Sônia. **Migrantes.** 6ª ed. São Paulo: Contexto, 2004, p.41

MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a dádiva". **Sociologia e antropologia** (1925). São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MORIN, Edgar, 1921 - **A cabeça bem-feita:** repensar a reforma, reformar o pensamento / Edgar Morin; tradução Eloá Jacobina. - 8a ed. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MOURA E SILVA, J. de. **Os Irantxe:** Contribuição para o estudo etnológico da tribo: In: Pesquisas, Vol1, Instituto Anchieta de Pesquisas, Porto Alegre, 1957.

MOURA E SILVA, J. de. **Os Menkü:** 2. Contribuição ao Estudo da tribo Irantxe; In: Pesquisas, Antropologia, Vol. 10, Instituto Anchieta de Pesquisas, Porto Alegre, 1970.

MOURA, P. HOLANDA PEREIRA, A. **História dos Menkü (Irantxe).** Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo, 1975.

OLIVEIRA, C. R. **Percepção Ambiental dos Moradores no Entorno do Rio Perdido: Análise Amostral.** 2009. 43 f. Trabalho de Conclusão de Curso

(Licenciatura em Geografia) - Ajes Instituto Superior de Educação do Vale Do Juruena, Juína. 2009.

PAULI, Gisela. **The creation of real food and real people**: Gender-complementarity among the Menkü of Central Brazil. Antropologia Social, University of St. Andrews. June 1999.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. Segunda edição, São Paulo: Companhia das Letras. 1995.

SANTOS, Milton, 1926-2001. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção / Milton Santos. - 4. ed. 2. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. - (Coleção Milton Santos; 1)

\_\_\_\_\_. **O retorno do território**. Apresentação por Maria Adélia Aparecida de Souza. OSA/.251, año VI nº16, enero-abril, 2005.

\_\_\_\_\_. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal / Milton Santos. - 6\* ed. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

SHIVA, Vandana. **Monocultures of the Mind**: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology Paperback – February 1, 1993.

SOARES, Wagner Lopes; PORTO, Marcelo Firpo. Atividade agrícola e externalidade ambiental: uma análise a partir do uso de agrotóxicos no cerrado brasileiro. **Ciência & Saúde Coletiva**, 12 (1): 131 -147, 2007.

## CONSIDERAÇÕES GERAIS

No sistema de produção agrícola dos índios *Myky* existem diversos cultivares que proporcionam roças tradicionais de subsistência, configurando-se como sistema agrícola alternativo. Que segue uma sincronia cíclica e circular na floresta, contribuindo para o descanso (pousio) das áreas, conforme demonstração feita através da figura 2 (disposição das roças atuais e as áreas de pousio), contido no artigo 1, página 20. Possuem espécies de sementes tradicionais que fazem parte do próprio banco de sementes, muitas delas, possivelmente, conservadas a centenas de anos pelo grupo e pouco conhecidas pela sociedade envolvente.

No processo de investigação identificou-se a importância do banco de sementes para o sistema de produção agrícola *Myky*. Apontando a necessidade de aprofundar estudos relativos a composição dessas sementes tradicionais. Pois o acervo de sementes, ainda preservadas pela comunidade indígena, constitui-se num ícone importantíssimo e elementar às práticas agrícolas desse povo.

Além do sistema de produção agrícola, existe também o consumo de animais silvestres, que não caracteriza uma produção propriamente dita, pois não é um sistema de criação de animais em si, fazem parte do sistema próprio de caça e pesca, ou seja, práticas tradicionais de manejos da fauna que servem à subsistência alimentar. Conforme relatos dos índios, eles possuem rituais específicos ao consumo desses animais, em que as permissões para o consumo alimentar, obedecem uma distribuição por hierarquia, gênero, faixas etárias e poder, atividades estritamente atrelados aos mitos e as orientações espirituais da cultura *Myky*.

Aponta-se a possibilidade de existir um controle dessas atividades de caças (consumo), sendo realizadas por quase quatro décadas. Os acompanhamentos foram realizados através de anotações diárias e semanais, por técnicos do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), registros que merecem uma atenção especial, pela possibilidade de demonstrar, na linha do tempo, os diversos aspectos relativos aos hábitos alimentares dos *Myky*, assim como comportamentos quanto as populações de animais, dentre outros fatores importantes à fauna local e regional.

Outro ponto a ser ponderado, se relaciona quanto à necessidade de estudos sobre os impactos ambientais quanto aos empreendimentos, quer sejam relacionadas as Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs), da Bacia do Rio Juruena,

ou as Linhas de Transmissão LT/230, que interligam Brasnorte - Juína MT, e abrem clareiras ao adentrarem a floresta. E, agora, os projetos da ferrovia a EF- 350 (FICO/2011). São atividades que em geral resultam nos pactos mitigatórios, para compensar os danos ambientais no componente indígena. Todavia, as avaliações acerca desses impactos ambientais ainda são ínfimos, da mesma forma que os efeitos de borda causados pelos desmatamentos no entorno da terra indígena *Menkü*.

A constituição identitária dos *Myky* ainda é um campo a ser estudado. Saber quais elementos característicos participam na construção da vida dinâmica do grupo, possibilitando a identificação dos processos de pertencimento a que são submetidos. Entretanto, devem ser estudados na perspectiva das suas manifestações concretas, o que demanda tempo e, principalmente, uma parceria com o povo *Myky*. É, imprescindível entender a lógica de suas narrativas ou histórias sagradas, em geral partes integradas aos mitos e ritos sagrados. A exemplo, o mito da criação do mundo, da origem dos alimentos e dos animais, da história da criação dos astros, assim como o surgimento ritualístico de *Jéta (Yetá)* e as entidades espirituais que nele operam.

Todos esses fenômenos são, também, elementos mantenedores da experiência cultural entre os *Myky*, suas origens transcendem as perspectivas do calendário linear da cultura ocidental e estão diuturnamente “interferindo” e se relacionando com as práticas e a vida na aldeia. Entender essa dimensão cosmológica é fundamental, inclusive, para auxiliar o Estado na implementação de ações para garantir a sobrevivência indígena. Porém, é preciso adotar critérios éticos minuciosos que resguardecam a integridade cultural do grupo.

As principais políticas ligadas ao etnodesenvolvimento foram abordadas para fundamentar princípios jurídicos nacionais e internacionais como bandeira de lutas frente a um Estado ausente e desaparelhado, dentre outros apontamentos. Entretanto, há que se pensar numa genealogia das políticas para explicitar as nuances das relações de poder existentes nesse contexto, principalmente, por se tratar de culturas de fronteiras. Destacam-se os conflitos fundiários como abusos de direitos humanos, pois “empobrecem” e “aniquilam” a vida na aldeia, sendo este um viés a ser investigado.

Apesar de conhecer os *Myky* desde 1995, o presente trabalho oportunizou maior aproximação junto aos índios, participar de diversas atividades na aldeia,

conhecer muitos que hoje são chefes de famílias. Somente com a parceira, amizade, respeito e confiança deles foi possível construir essa pesquisa. Um dos obstáculos era por conta da língua materna falada por eles, apesar de grande parte dos índios já falar o português, aprender a língua *Myky* é essencial para compreender sua cultura e cosmologia. Conhecer um pouquinho da vida desse povo propiciou ensinamentos para a vida, que culminou na construção de um indivíduo melhor.

Por final, considera-se que a proposta da interdisciplinaridade do Programa de Mestrado, que este trabalho está vinculado, foi indiscutivelmente fundamental aos trabalhos de campo e, principalmente, para as abordagens e reflexões. Os diálogos entre as áreas do saber, contidos nos eixos teóricos do trabalho – *sistema de produção – etnodesenvolvimento – políticas públicas* – foram positivas, enfim, o olhar interdisciplinar conduziu das partes ao todo e do todo às partes, contribuiu para amenizar o possível confinamento do saber, ratificando o que defende Edgar Morin em sua obra “A cabeça bem-feita”, sobre a necessidade de repensar e reformar o pensamento. Portanto, este trabalho, obrigatoriamente, fez sair da zona de conforto.

Por fim os agradecimentos ao Grupo de Pesquisa: Cultura, Política e Sociedade – CNPq/UNEMAT que propiciou seu acervo e infraestrutura para consecução deste trabalho.