
REVISTA TAKA'A

Revista Taka'a, Barra do Bugres (MT), v. 1, ISSN: 2965-6796, 2023

A TRANSIÇÃO GERACIONAL DO SISTEMA DE PRODUÇÃO MÏKY

THE GENERATIONAL TRANSITION OF THE MÏKY PRODUCTION SYSTEM

Pedro Paulo de Oliveira

Universidade do Estado do Mato Grosso - UNEMAT

<https://orcid.org/0009-0009-8331-3697>

Raimundo França

Universidade do Estado do Mato Grosso - UNEMAT

<https://orcid.org/0000-0003-4490-192X>

Mônica Cidele da Cruz

Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT

<https://orcid.org/0000-0001-6169-0760>

RESUMO

O estudo analisa as estratégias de reprodução física, social e cultural adotadas pelo povo *MÏky*, possibilitando-os a transição geracional dos seus sistemas de produção, a partir do contato realizado em 1971 com os não indígenas. O trabalho foi realizado por meio de pesquisa qualitativa, com base na observação participante, junto ao povo *MÏky*, habitantes da região noroeste do estado do Mato Grosso – Brasil. A configuração da população indígena, em sua maioria, é composta por jovens e um número reduzido de velhos. Da mesma forma, o território tradicional, ainda que diminuto, é apontando como local de resistência e autonomia do povo, 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 *MÏky*.

Palavras-chave: Ressignificação, Resistência, Espiritualidade *MÏky*.

Revista Taka'a, Barra do Bugres (MT), v. 1, ISSN: 2965-6796, 2023

ABSTRACT:

The study analyzes the strategies of physical, social and cultural reproduction adopted by the M̃ky 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 qualitative research, through the participant observation of the M̃ky 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, M̃ky Spirituality.

INTRODUÇÃO

O povo indígena *M̃ky* é habitante imemorial de uma 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-MT, na Terra Indígena *Menkii* com 47.094 ha. Após décadas de reivindicações, conseguiram efetivar os estudos antropológicos, históricos e ambientais que resultaram no processo de identificação e delimitação de 146.398 ha. Porém, apesar da área ser considerada território tradicional e importantíssimo para a vida dos *M̃ky*, ainda está sob litígio, nas mãos dos fazendeiros que vêm 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 *M̃ky* sofreram, eles foram contatados pela Missão Anchieta. Nessa ocasião, restavam somente 23 pessoas. Após mais de 4 décadas do contato, registra-se um crescimento demográfico positivo, em março de 2017, a população totalizou 136 indivíduos, grande maioria composta por jovens. São falantes da língua *M̃ky*, classificada como língua isolada. 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 *M̃ky*, que se autodenominam, 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 a dinâmica contemporânea.

Para o ingresso na Terra Indígena *Menkii*, foi necessário seguir a tramitação legal: a autorização formal dos indígenas para a realização da pesquisa; encaminhamento do projeto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para a autorização do ingresso em área. 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 tiveram início após as aprovações e autorizações dos órgãos competentes.

É pertinente registrar que o projeto de pesquisa foi apresentado aos *Mỹky* 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 registradas 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 *Mỹky*.

Assim, cada fenômeno foi estudado na perspectiva das suas manifestações concretas, necessitando colher vários exemplos e submetê-los a 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 os *Mỹky* ocorreu a partir de 1995, por meio do trabalho no órgão indigenista oficial (FUNAI), em Tangará da Serra-MT. No entanto, foi indispensável conhecer o dia a dia na aldeia Japuira, onde os indígenas 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 *M̃ky* 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 indígenas 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 *M̃ky*. 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 *M̃ky*. 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 *M̃ky*, 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 explica 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 *Mỹky*, desde o contato de 1971. Segundo ele, na ocasião do contato, encontraram somente 23 pessoas, a grande maioria compostas por jovens e crianças que praticavam intensamente (toda a semana) o ritual sagrado do *Jéta*¹.

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 *Mỹky*



Fonte: Desenho de um indígena *Mỹky*, 2017

De acordo com as afirmativas do jesuíta T. A., os *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

¹ 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).

para o sustento em plena simbiose com a natureza. De fato, até hoje, os *Myky*, apesar dos processos dinâmicos pelas quais 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 (Laraia, 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 Gaia², 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 em que 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

² 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.

produtivas e pelo modo de relação que lhes correspondem. Assim, há 40 anos, quando os *Mỹky* 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.

As atividades de manejos dos índios *Mỹky* 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 indígenas, uma vez que eles se encontram ilhados em um território minúsculo.

Figura 2: 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 nas relações sociais e também para a construção de relações de poder. Assim, dentro das

perspectivas e possibilidades de convívio “*homem/natureza*” deflagradas entre os *M̃ky* 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 *Enawenê-Nawe*, *Rikbaktsa*, *Cinta Larga*, dentre outros grupos étnicos habitantes da mesma geografia local (Santos, 2006; Pauli, 1999; Raffestin, 1993).

Moura e Silva (1960) relatam que os habitantes do leste, conhecidos como antropófagos, os chamados Beijo-de-Pau (hoje, o povo *Rikbaktsa*) eram considerados inimigos dos *M̃ky* nesse espaço geográfico. É pertinente observar que os conflitos, as guerras e as disputas territoriais sempre fizeram parte das relações dos povos indígenas, 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 relações 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 *M̃ky* resistiram às frentes de lutas deflagradas entre outros povos indígenas 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 *M̃ky*. 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 *M̃ky*, de ontem e de hoje, sempre praticaram em seus rituais, o *wátuhowy*³, por exemplo, que reflete sistematicamente na prática do ritual sagrado *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 *M̃ky* estabelecem o melhor relacionamento com as leis do mundo a sua volta. Como exemplo,

³ 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).

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 *Mỹky* 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 sementes 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 *Mỹky*, 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 *Mỹky*, como a grande maioria dos povos indígenas percebem o mundo em sua volta, interagem com a natureza e dela 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 *Mỹky* (antes e pós-contato) são os eventos relacionados à problemática global atribuído ao homem “moderno”, das atividades ligadas às externalidades negativas, provenientes dos manejos de recursos naturais mundo à fora. Essas atividades provocam efeitos colaterais prejudiciais à natureza e à vida na aldeia, pois segundo os *Mỹky*, essas ocupações do entorno trazem problemas que eles ainda não sabem lidar.

Os *Mỹky* 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).

No Brasil, as migrações internas foram aprofundadas nas décadas de 1960 a 1980, criando aglomerações urbanas importantes no contexto regional e nacional, impulsionados por

diversas políticas públicas que favoreceram para os deslocamentos sociais para o Mato Grosso como, por exemplo, Plano de Colonização do Norte e Centro Oeste.

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, os projetos políticos e econômicos que contribuíram para os deslocamentos no Brasil desencadearam conflitos relacionados às disputas pela terra, a que os *M̃ky* são submetidos atualmente (Martins & 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. São demandas que também geram conflitos e desgastes junto às sociedades minorizadas da região (Brasil, 2012; Oliveira, 2009).

Os *M̃ky* 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 *M̃ky* 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 *M̃ky* 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. Na figura 1, apresentada, anteriormente, temos o desenho daquilo que poderia ser a maloca. Na imagem 2, a arquitetura das novas moradias, e na imagem 3, a readaptação do cemitério *M̃ky*.

Figura 3:Arquitetura da casa atual dos M̃ky



Fonte: acervo dos autores (2018)

Hoje, dado o novo formato de suas casas (habitações individualizadas com estrutura de madeira/tábua, coberto com telhas de *eternit*), imagem 2, os *M̃ky* 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.

Da mesma forma, ocorre com a 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 *M̃ky* frente à 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 *M̃ky* atribuídas às novas dinâmicas das relações socioculturais contemporâneas, atividades deflagradas a partir do contato, com maior intensidade e após a segunda metade do século passado, em razão do intenso contato com a sociedade não indígena.

Figura 4: Cemitério atual adaptado pelos M̃ky, aldeia Japuira



Fonte: acervo dos autores (2018)

O território como local de resistência

Com apenas 47.094 ha de terra demarcada atualmente, o povo *M̃ky* 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 *M̃ky*:

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 aprendem desde cedo a fazer tudo, plantar, colher, fazer comida, fazer de tudo para quando se 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 *M̃ky*, 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.

Figura 5. Coleta de materiais para artesanato.



Fonte: acervo dos autores (2018)

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 intimamente com a natureza, utilizando técnicas e manejos tradicionais. Eles têm 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 para eles. Entretanto, com a redução territorial, os conflitos relativos às práticas culturais aumentaram, consequentemente, 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 *Mÿky*, e 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 *Mÿky* 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 trecho a seguir:

Todos os locais na floresta têm dono... Tudo tem um espírito que cuida e mora nele, dentro da terra, dentro das arvores 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 a 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).

Os *Mÿky*, como a grande maioria dos povos indígenas, estão ilhados em suas terras, os seus conhecimentos e as suas práticas míticas e espirituais estão submetidos às pressões exercidas pela sociedade majoritária não indígena. Assim uma gama de conhecimentos tradicionais se esvai ao extermínio (Shiva, 1993; Diegues, 2001). Assim como os *Mÿky*, esses fenômenos perturbam a vontade de alguns povos indígenas do noroeste do Mato Grosso, como os *Rikbaktsa*, os *Enawenê-Nawe* e os *Manoki/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).

Na citação acima, quando o líder *Mÿky* 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 *Mỹky* 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 *Mỹky* têm com o universo, e é nesse mundo supostamente “invisível” à concepção do homem ocidental que os indígenas 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 *Mỹky* 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 *Mỹky*, 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 *Mỹky* por faixa etária e gênero:

Tabela 1: População por faixa etária e gênero

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

Tabela elaborada pelos autores.

Com uma população de 136 indivíduos, os *Mỹky* ascenderam demograficamente, a partir do contato de 1971. Na tabela 1, está configurado o retrato atual da população por faixa etária e gênero, apontando números reduzidíssimos de velhos. É importante esclarecer que entre os

Mÿky, a terminologia “velho ou velha” não traz a carga pejorativa como na língua portuguesa. A palavra “velho”, na língua *Myky* significa “*mipu, makyy, mijamipju, miamipu*”, simboliza o conhecimento, a sabedoria, o detentor dos saberes ligados a tradição, de forma que sempre será respeitado por todos na aldeia.

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 *Mÿky*, 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 *Mÿky*, 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 *Mÿky*, 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 à 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 vêm causando preocupações junto aos *Mỹky*. De acordo com a dialética tradicional desse povo, 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 reforça 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 *Mỹky*, 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 *Mỹky* desde o contato, depois do massacre de Tapuru, os 23 *Mỹky* restantes configuravam apenas duas famílias. Portanto, é grande a possibilidade da

consanguinidade (parentesco) representar um problema para os casamentos atuais entre os M̃ky, 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 M̃ky, 2017).

No fragmento acima, nota-se a preocupação com o controle biológico no contexto dos M̃ky, 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 M̃ky, 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 repassados orientações e conhecimentos da cultura.

Segundo Moura & Silva (1975), o casamento dos M̃ky 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 à 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).

Figura 6. Produção de artesanato pelas mulheres



Fonte: acervo dos autores (2018)

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 indígenas 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 *Mỹky* 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 *Mỹky* são vistas por todos como necessárias, elementares à identidade e

sucessão do povo, mesmo readaptadas 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 & Norder, 1996). Já em relação ao povo *M̃ky*, 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 *M̃ky*, 2017).

Comparando a situação de envelhecimento e a possibilidade da descontinuidade da sucessão no âmbito da agricultura familiar ocidental, os *M̃ky* 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 indígenas 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 cidades. 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 indígenas.

Entre os *Mỹky*, 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 *Mỹky*, acima, há indicativos entre os jovens, adolescentes, adultos, unanimidade, entre o povo, 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 Japuíra.

Há, entretanto, uma resistência cultural e espiritual entre os *Mỹky* 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. É 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 *Mỹky* é percebida a todo instante, mediante as suas práticas, por exemplo, quando os grupos de mulheres, jovens e crianças se reúnem nos quintais debaixo das árvores. Ora preparando o algodão, para então, tecerem os novelos de fios para fabricarem as redes e tipoias, ora extraindo 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, transmitem-se as histórias e mitos, conforme 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 a escola torna-se fundamental aos *Mỹky*? 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 indígena 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 M'ỹky 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 para as escolas indígenas (Brasil, 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; Grupioni, 2001).

Em Mato Grosso, os cursos de formação de professores leigos⁴, da década de 1980, contribuíram sobremaneira para a inclusão de diversas categorias indígenas que hoje

⁴ 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).

representam forças de trabalho remunerados nas aldeias. Há 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, encontramos 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 *Mỹky*).

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 *Mỹky*, surge como mais um espaço de integração e socialização, mas acima de tudo, como 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 povo. 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).

A escola na aldeia Japuira recebe o nome de *Xinui Myky*, assinalando a importância que o velho exerce sobre os *Mỹky*, pois ao homenagear 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 e 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 à cultura e ao 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). Isso assegura, 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, na 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 concedem-lhes suportes e orientações de manejos e, respectivamente, o convívio sociocultural (Brasil, 2012). Ela 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. E, ainda, 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

Este estudo teve como principal objetivo compreender os elementos que contribuem para a transição geracional do sistema de produção *Mỹky*, 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 *Mỹky*.

Aponta-se como diferencial e positivo à resistência dos *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 um 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 à cultura, contribuindo positivamente para a sobrevivência indígena. Um comportamento determinante à autodeterminação no processo próprio e dinâmico de hibridação cultural.

Entre os *Mỹky*, 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 indígenas entendem que a vida na aldeia é a melhor alternativa, demonstrando uma transição geracional fortemente alicerçada nos princípios e valores próprios da tradição.

Vimos que existe uma ascendência demográfica positiva entre os *Mỹky*, o que torna necessária a regularização e retomada da Terra Indígena reivindicada por eles, uma 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

- ALTIERI, Miguel A.; NICHOLS, Clara. **Agroecologia**: teoria y aplicaciones para una agricultura sustentable. Alameda: University Califórnia, 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.
- 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.
- BERNARDES et.al. **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. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, LDB. 9394/1996.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil 1988**. Brasília, 1997.
- BRASIL. **Referencial Curricular Nacional para as escolas indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 1998.
- BRASIL. **FUNAI**. BRASÍLIA, 2012
- 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. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, de Roberto. **O Trabalho de Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo UNESP, 2000. 220 p.
- CLASTRES, Pierre. **La Société contre l'État**, éd. de Minuit, Paris, 1978 (1ère édition: 1974).
- CLASTRES, Pierre. **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.** Rio de Janeiro: Jorge Zarázar 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.** 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. São Paulo: Companhia das Letras.1995.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2001.

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

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção / Milton Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

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.