

Universidade Federal do Pará
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia

MIRTES EMILIA ALMEIDA MANAÇAS

Inhõ Pyka Já, Inhõ Ba Já Djwy Dja Ba Ijôk Me Py o Utà

Além do que os olhos vêem: etnogênese, Xikrin-Mebêngôkre e a macrorregião
de Marabá.

**Belém
2010**



Universidade Federal do Pará
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia

MIRTES EMILIA ALMEIDA MANAÇAS

Inhõ Pyka Já, Inhõ Ba Já Djwy Dja Ba Ijôk Me Py o Utà
Além do que os olhos vêem: etnogênese, Xikrin-Mebêngôkre e a macrorregião
de Marabá.

Belém
2010

MIRTES EMILIA ALMEIDA MANAÇAS

Inhõ Pyka Já, Inhõ Ba Já Djwy Dja Ba Ijôk Me Py o Utà
Além do que os olhos vêem: etnogênese, Xikrin-Mebêngôkre e a macrorregião
de Marabá.

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em História Social da Amazônia. Orientador: Professor Doutor Mauro Cezar Coelho (DEHIS/UFPA).

**Belém
2010**

MIRTES EMILIA ALMEIDA MANAÇAS

Inhõ Pyka Já, Inhõ Ba Já Djwy Dja Ba Ijôk Me Py o Utà

Além do que os olhos vêem: etnogênese, Xikrin-Mebêngôkre e a macrorregião de Marabá.

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em História Social da Amazônia. Orientador: Professor Doutor Mauro Cezar Coelho (DEHIS/UFPA).

Data de aprovação: ___/___/____.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Mauro Cezar Coelho.
(Orientador: DEHIS/UFPA)

Prof. Dr. Rafael Chambouleyron.
(Examinador: DEHIS/UFPA)

Prof. (a) Dr. (a) Patrícia Melo Sampaio
(Examinador(a): DEHIST/UFAM)

Prof. Dr. William Gaia Farias
(Suplente: DEHIS/UFPA)

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CPI)

(Biblioteca de Pós-graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

AGRADECIMENTOS

Aos Xikrin do Djudjê-kô, especialmente as mulheres, que tão pacientemente compartilharam comigo seu rico cotidiano contribuindo de forma imensurável com esta dissertação.

A Ôtore Xikrin e família que, amabilíssimos, se esforçaram em muito para que eu aprendesse a língua e seu modo de pensar e ver o mundo.

A meu professor e orientador, Dr. Mauro Coelho, por plantar em mim a semente do amor pela história, pelo saber compartilhado, pelo acompanhamento atento desde o início, pela riqueza e sabedoria nas reflexões propostas, pela habilidade em mostrar-me a direção deste profundo conhecimento e, principalmente, por ter apostado desde o início na validade de um trabalho que parecia a muitos, tão fora de lugar.

Aos professores do curso pelas ricas considerações, e em especial, aos professores Rafael Chambouleiron e Eneida Assis pelas sugestões no exame de qualificação.

A meu marido Audiney Manaças, pelo companheirismo incondicional, e extrema paciência e dedicação ao longo desta jornada.

A minha família, em especial a minha mãe Ruth, pelo exemplo que é de pessoa, mãe, profissional e amiga.

Ao indigenista Francisco Oliveira da Associação Indígena Kàkàrekré, pelas conversas enriquecedoras, amizade e apoio em todo o tempo.

Ao Ivan –chefe de posto da FUNAI- e a Florisbela – enfermeira da Kákàrekré – pela excelente acolhida e carinho demonstrado ali no Djudjê-kô.

Ao professor Airton dos Reis, pela amizade, várias leituras, dicas, sugestões e paciência no acompanhamento de nossa pesquisa.

Aos Caciques Botxi-ê e Karangré Xikrin, pela confiança depositada em nós, não só permitindo, como viabilizando o desenvolver das pesquisas em sua comunidade, pois sem este apoio, sem dúvidas, nada do que se fez seria possível.

A Fundação Casa da Cultura de Marabá nas pessoas do Presidente Noé Von Atzingen, e equipe da Escola de Música em especial a professora Julia Lino e as secretárias Roselan Sobrinho e Frediane Lemos pela confiança, amizade, incentivo e presença sempre que foi necessário.

Aos funcionários da Administração Regional da FUNAI – Marabá, pela confiança e apoio em nosso trabalho ao longo destes anos.

A professora Arlete Cardoso, amiga que não poupou esforços em nos ajudar ao longo desta jornada, incentivando e cedendo seu apartamento em Belém, para que pudéssemos ter acomodações adequadas para a realização do curso.

Amigos são indispensáveis para nos ajudar na superação das dificuldades, e aqui não posso deixar de mencionar o apoio de Bemaity, Betikrè, Ôtore e Bep-kamrék pelo apoio quanto à escrita dos textos em Kayapó; Pablo Leite, pelas noites de sono perdido em função de minha dissertação; Selma Azevedo, pelo exemplo de dedicação e amor a causa indígena, e ajuda no Kayapó; professora Luiza Mastop, pela cooperação nas primeiras reflexões proposta quanto aos indígenas e a antropologia e, ao professor William Gaia, pelo incentivo ainda no curso de especialização.

A Capes pela bolsa de estudos de outubro de 2008 a março de 2010 durante a escrita a dissertação.

A todos os indígenas que convivi (e não apenas os Xikrin), que me ensinaram muito da vida, me fazendo rever muitos conceitos e valores.

Nunca foi fácil ir às comunidades indígenas, mas sempre tivemos o apoio necessário. No início do Projeto, o Presidente da Fundação Casa da Cultura de Marabá, Noé Von Atzingen, não mediu esforços para ir nos levar pessoalmente. Saíamos ainda de madrugada, para chegarmos logo cedo na aldeia Suruí. Lá ele me deixava e retornava dias depois para buscar. Com o tempo, passamos a ir com o apoio da Funai em viagens oficiais, ou de carona com o Chefe de Posto, na ocasião o sr. Tibério, que há muito trabalha com os Aikewara. Na comunidade Gavião, estivemos menos vezes, mas por se tratar de uma comunidade bem próxima a Marabá, a Fundação disponibilizava o combustível e nós íamos de carro próprio. A maior dificuldade é a chegada na comunidade Xikrin, pela própria distancia além das difíceis estradas, neste caso, tivemos o fundamental apoio da direção da Associação e liderança que nos levava de avião ou carro, sempre que foi necessário estar ali. E enquanto lá, tivemos todo apoio do Chefe de Posto sr. Raimundo, conhecido como Ivan, que saliente-se, está a mais de 17 anos naquela comunidade. Durante as estadias na aldeia, sempre que precisamos ir à cidade de Tucumã resolver algum assunto, recebemos apoio e acompanhamento por parte de Ivan que, solicitava à liderança da comunidade que nos levasse à cidade.

SUMÁRIO

RESUMO	9
ABSTRACT.....	10
LISTA DE FIGURAS.....	11
INTRODUÇÃO	12
Xikrin `ã Djujarenh	17
Xikrin me Kubên	20
CAPÍTULO I	29
XIKRIN KUBÊ `Ã ANO TYX DJA	30
As Comunidades Indígenas E As Mudanças Após O Encontro Com O “Outro”	49
CAPÍTULO II	56
MARABÁ X COMUNIDADES INDÍGENAS X XIKRIN	57
CAPÍTULO III	74
MRAMRI XIKRIN KUMREX	75
CAPÍTULO IV	91
MEBÊNGÔKRE ‘OK	92
CONCLUSÃO	128
REFERÊNCIA	132
BIBLIOGRAFIA.....	142

RESUMO

Partindo de considerações teóricas acerca do conceito de Etnogênese, a dissertação aborda o processo dos Xikrin de REfazer, REestruturar, REconfigurar e REelaborar suas relações políticas, sociais, culturais e econômicas em todas as áreas de sua vida, diante do encontro com o “outro”, desencadeando uma nova identidade individual e coletiva. Verifica-se, desde os tempos míticos aos dias atuais, que o processo histórico da relação Xikrin *versus* “outro”, pode ser percebido a partir dos traços existentes em seus corpos através da pintura e ornamentação, sendo a pintura corporal uma das ferramentas utilizadas como arma de resistência, no intuito de manter a existência de sua comunidade da melhor maneira possível, dentro de suas perspectivas de vida.

Palavras-Chaves: Etnogênese; identidade étnica; índios Mebengôkré-Xikrin do Djudjê-kô.

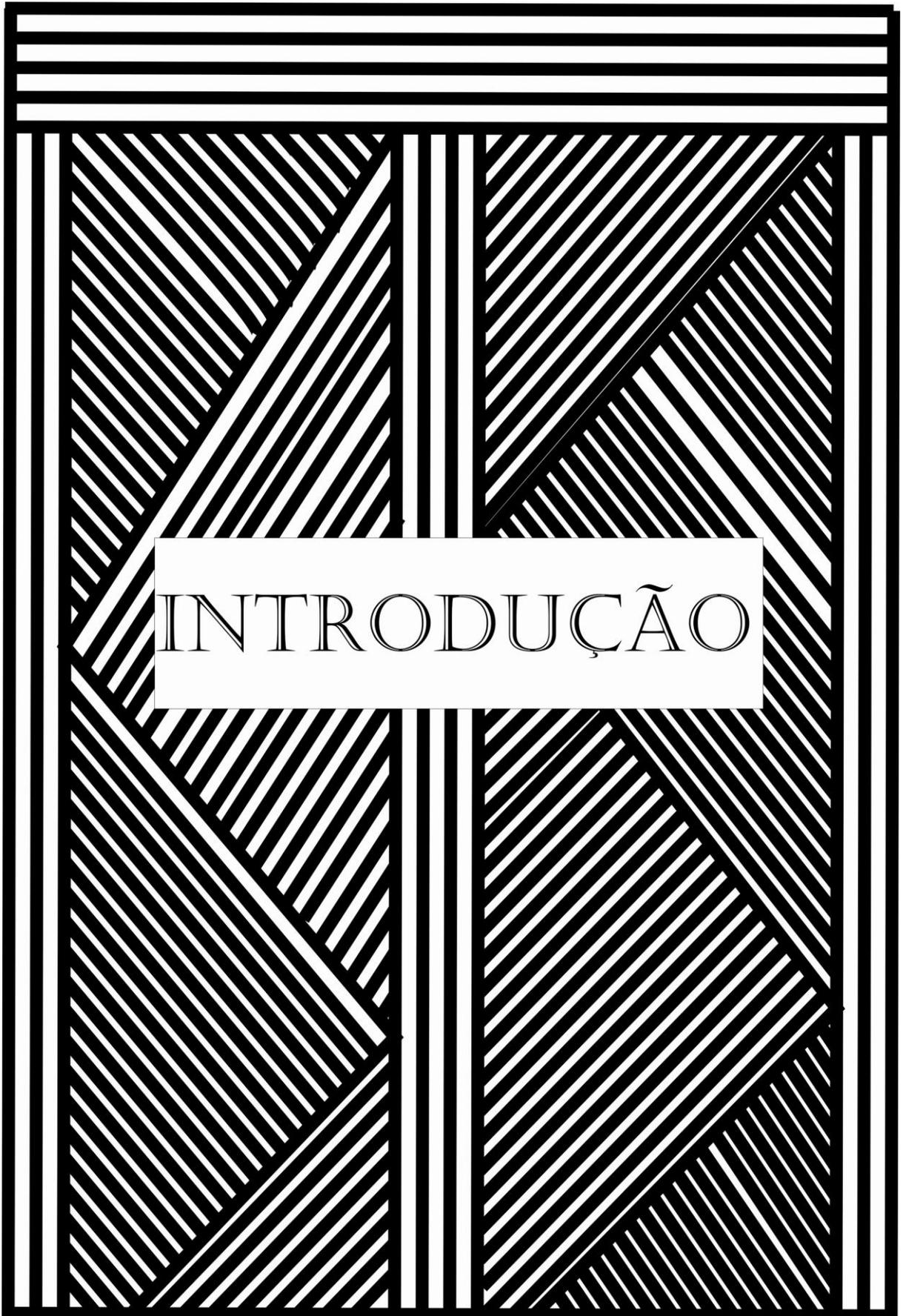
ABSTRACT

Based on theoretical considerations on the concept of Ethnogenesis, this dissertation addresses the process of how the Xikrin Indians remake, restructure, reconfigure and reelaborate their political, social, cultural and economic relations in all areas of their lives, when meeting the “other”, initiating a new collective and individual identity. One verifies that since the mythical times and until today, the historical process of the Xikrin versus “the other”, may be perceived from their existing body paintings and ornaments, the first being one of the tools used as defense armament, aiming to maintain, in the best way possible, the existence of their community within their live perspectives.

Keywords: Ethnogenesis; ethnical identity; Mebengôkré-Xikrin Indians from Djudjê-kô.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Pintura corporal masculina.....	93
Figura 2. Pintura corporal feminina.....	94
Figura 3. Alunos da escola Moikô Xikrin em aula de artes.....	105
Figura 4. Desenho indígena: (a) novos traços para a representação cotidiana; (b) criança indígena elaborando o desenho.....	106
Figura 5. Mulher Xikrin desenhada por um rapaz da comunidade.....	107
Figura 6. Desenhos feitos por crianças: (a) novos traços na representação da floresta; (b) traços e cores enfatizando a representação.....	111
Figura 7. Representação de um ritual: (a) traços dos desenhos da televisão; (b) máscara ritual.....	112
Figura 8. Ritual de nomeação: (a) rosto coberto por casca de ovo (b) lã substituindo a casca de ovo.....	119
Figura 9. Fabricação corporal: (a) jenipapo sobreposto de penas (b) jenipapo sobreposto de lã substituindo as penas.....	120
Figura 10. Pintura corporal: (a) todos os elementos para a pintura eram retirados da natureza (b) fogão feito de tijolos representando os novos elementos incorporados ao cotidiano.....	122
Figura 11. Pintura corporal: (a) jenipapo preparado em vasilha de alumínio; (b) garrafas plásticas para o óleo de babaçu.....	124
Figura 12. Bandeira da comunidade indígena Xikrin do Djudjê-kô.....	125



INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

Inhõ pyka já, inhõ ba já djwy dja ba ijôk me py o utã¹

No ano de 2003, convidada a assumir a coordenação da Escola Municipal de Música Maestro Moisés Araújo da Fundação Casa da Cultura de Marabá e as turmas de História da Música Brasileira, senti muitas dificuldades em conseguir o interesse dos alunos em relação à disciplina a ser ministrada. Por isso, começamos a conduzi-los a uma reflexão sobre a música que estava mais próxima de seu cotidiano, no Norte do país, no Pará, em Belém e, por fim, em Marabá. As reflexões feitas com os alunos nos levaram a convidar alguns índios para falar de sua música, durante nossas aulas. Logo, os alunos, empolgados com a possibilidade de ver, conhecer, participar e entrevistar os índios sobre músicas indígenas, começaram a divulgar entre amigos, colegas, conhecidos e familiares que os índios estariam conosco cantando suas músicas. Teve início ali, o projeto “Música Indígena”, por meio da *I Mostra de Música Indígena*², com a presença e participação da comunidade marabaense, atingindo um público de mais de 1.000 pessoas.

A partir de então, estreitamos os laços com as lideranças e diversos membros das comunidades indígenas ligadas à Funai local. Durante todo o ano, mantivemos contato e fazíamos intercâmbio com alguns indígenas: coletamos material para trabalharmos em sala de aula; fizemos gravações de músicas; realizamos entrevistas sobre os rituais³; participamos das festas deles, nas aldeias, as quais fotografamos e filmamos, a fim de trabalhar o conteúdo com os alunos de História da Música. Ainda em novembro de 2004, fizemos mais uma apresentação, reforçando o projeto “Música Indígena”. Daquela vez, notamos que os índios convidados estavam mais ornamentados e traziam mais instrumentos. Estavam mais organizados, as músicas mais ensaiadas, passos sincronizados. Neste primeiro ano do projeto, recebemos grande apoio da comunidade Gavião e Aikewara, sempre dispostos a nos ajudar e a responder às curiosidades do alunado.

Entre um evento e outro, visitávamos as aldeias, participávamos dos rituais, convivíamos com eles e ganhávamos a confiança do grupo. Em abril de 2005, fizemos mais um Encontro do Projeto e, desta vez, a comunidade Assurini do Trocará juntou-se a nós. Os

¹ Terra minha, eu salvarei com as minhas pituras e urucum. Título deste trabalho e parte do hino Xikrin.

² Para que o evento fosse possível, nós contamos com patrocínio de empresas de transportes, apoio da Prefeitura Municipal de Marabá e, ainda, com apoio de uma equipe voluntária composta por funcionários da Fundação Casa da Cultura, alunos do curso de Ciências Sociais da UFPA/Campus de Marabá e de familiares dos alunos da Escola de Música. A programação tinha início com um almoço para todos os indígenas e seus acompanhantes, algumas pessoas da Funai de Marabá, a equipe de trabalho e a direção da Fundação, que sempre apoiou todas as atividades relacionadas às questões indígenas. Após o almoço, os ônibus transportavam as comunidades indígenas até o local do evento para as apresentações, onde cada comunidade apresentava sua dança, canto, instrumentos, falava de suas crenças e mitos, e respondia a perguntas do público. Paralelo a isto, as mulheres pintavam os corpos dos visitantes e vendiam artefatos trazidos para ganharem algum dinheiro. Após cada grupo se apresentar, o encerramento acontecia com uma música escolhida, para ser dançada por todos os presentes unidos no centro do local da apresentação.

³ Coletar material baseado em relatos e memórias era novidade para nós que não tínhamos experiência nem orientação quanto a como trabalhar em campo. Fomos timidamente desenvolvendo nossa forma própria de trabalho a fim de alcançar nossos objetivos. Contudo, após contato com a literatura, algumas leituras nos ajudaram a reafirmar ou rever comportamentos durante as entrevistas. Uma das leituras que nos ajudaram foi: FRANÇOIS, Etienne. A fecundidade da história oral. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos e abusos da história oral**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2001. p. 3-13.

Aikewara trouxeram parte de um ritual de caça, os Assurini, além das danças com todos os participantes, fizeram uma participação especial com os Flautistas, um grupo específico de profissionais das flautas gigantes, tradicionais na comunidade. Estas flautas possuem uma curiosidade que é uma espécie de palheta feita de bambu verdinho e fino, na qual é feito um corte similar à lapela fixa ao bocal da caneta a qual serve para segurá-la na camisa. Este corte no bambu verdinho serve para vibrar e produzir o som desejado, assim o ar entra, passa pelo bambu fino que tem o tamanho igual ao primeiro gomo do bambu grande, que servirá como caixa de ressonância. O bambu que serve como corpo da flauta é retirado verde, recortados de dentro dele os nós que separam os gomos, deixando-se apenas um nó na emenda, com cerca de uns vinte centímetros, perto de onde a boca do flautista se encaixa. Naquele nó do gomo é feito um burquinho onde, após estar seco, irá ser encaixado e fixado o bambu verdinho que servirá como palheta. Cada vez que este bambu pequeno secar, é necessário substituí-lo para tocar novamente. Assim, ao soprar no bambu verde o ar vibra na palheta que o conduz à enorme caixa de ressonância que é o corpo da flauta. O som desta flauta varia de acordo com o tamanho e com a espessura do bambu. Estas flautas funcionam com palhetas e, assim como um saxofone ou clarineta, precisam de novas palhetas para produção sonora.

Não demorou, para que outras comunidades indígenas nos procurassem querendo fazer parte do projeto “Música Indígena”. Começamos, então, o contato com algumas pessoas da comunidade Xikrin. Uma família Xikrin procurou a FUNAI⁴ para que seus filhos estudassem música conosco, o que levou sua coordenadora pedagógica até nós para saber das possibilidades. Conhecemos, então, as crianças que deveriam estudar conosco. Elas, porém, não falavam português. Foi o primeiro desafio junto àquela comunidade.

Iniciamos, então, o estudo da língua Xikrin, com os pais daquelas crianças. Eles residiam em Marabá, por serem funcionários da Associação Indígena Kakarekré do Djudjê-kô, que nos recebeu de “braços abertos” para ajudar no que fosse necessário. Em parceria com a Associação, iniciamos outra fase do projeto “Música Indígena”.

Membros destas comunidades indígenas, sempre que vinham a Marabá, nos procuravam, trazendo músicas, instrumentos e até idosos para contar sobre suas músicas e tradições. Íamos à aldeia com regularidade buscar novas músicas, traduzi-las, entrevistá-los e viver o cotidiano dos grupos.

Ao musicografar, percebemos que deixávamos escapar dados importantes, que deveriam ser mais bem analisados, a fim de melhor utilizar tanto material coletado. Com

⁴ Em 1964, saía de cena o SPI, para dar lugar à criação da FUNAI em dezembro de 1967. À Fundação Nacional do Índio foi delegada a tarefa de integrar os indígenas do Brasil à sociedade não índia, a fim de que ficassem culturalmente semelhantes aos brasileiros. Para alcançar tal objetivo, a FUNAI iria cuidar da demarcação das terras indígenas, dar educação formal, providenciar acesso a médicos e hospitais em geral, contatar os povos autônomos, cuidar para que os indígenas desenvolvessem uma economia capaz de entrar no mercado brasileiro, para que, com isso, a FUNAI deixasse de ser sustentada pelo governo e se tornasse autossuficiente. Estes eram os objetivos da FUNAI quando fora criada, entretanto, alguns anos mais tarde, já era visível que a Fundação Nacional do Índio não funcionaria dentro do proposto inicialmente. GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: ensaios sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 89.

longas entrevistas⁵, com várias pessoas sobre o cotidiano ritual de suas aldeias e com indigenistas e comerciantes que lidavam diretamente com aquelas populações, o projeto tomava novas dimensões, com um rico e variado acervo de fontes sobre a história daquelas comunidades.

Ainda em setembro de 2004, nossa relação com a comunidade Xikrin do Djudjê-kô foi aumentando e a confiança mútua reforçada. Para isso, a amizade do gerente da Associação e das famílias que residiam em Marabá, ligadas à Associação Kakarekré, foi fundamental. Desde então, começamos a ganhar CD's gravados por eles mesmos durante suas festas; ganhamos ainda filmagens e fotos. Embora não entendendo a língua, iniciamos a musicografia e, após musicografar vinte e uma músicas Xikrin, iniciamos as entrevistas⁶ sobre aqueles rituais.

Em meados de 2005, indígenas da região, fossem Gavião, Aikewara, Xikrin e até de outras aldeias, de passagem por Marabá, iam ao nosso encontro na Fundação Casa da Cultura e, por vezes, até em nossa residência, a fim de ouvir os cd's de música indígena, tanto seus quanto das outras comunidades. Cedo, reunimos um acervo com material Suruí, Xikrin, Assurini, Guarani e de um grupo Xerente.

Quem mais nos procurava eram os Xikrin, até porque algumas de suas crianças, como citei anteriormente, eram nossos alunos. Nessas visitas informais, começaram a nos contar sobre suas músicas e festas, da importância que tinham, de qual mais gostavam, entre tantas outras informações de seu cotidiano. O trabalho com o grupo Djudjê-kô cresceu, em especial pelo apoio de pessoas como Francisco Oliveira, gerente da Associação Kakarekré do Djudjê-kô, Ôtore Xikrin e sua família, guerreiro da comunidade, e do cacique Karangré com seus filhos.

Por intermédio da convivência com a família de Ôtore Xikrin, fizemos um vasto levantamento sobre a música naquela comunidade, descrevendo a Festa da Mandioca e montando o calendário musical da comunidade, para tradução e musicografia. Apesar de termos materiais de outros grupos, por força das circunstâncias, nos dedicamos mais às músicas Suruí e Xikrin, até mesmo pela facilidade e disposição deles em nos ajudar, trazendo material e nos ensinando sobre sua cultura.

Essa relação nos permitiu conhecer detalhadamente o comportamento musical Xikrin, com amplo calendário, cantores, instrumentos, formação musical, escolha da música e ritual, ornamento adequado para determinadas músicas. Coletamos informações sobre dois aspectos: a *música interna*, indígena, com seus ensaios, a participação da comunidade, a

⁵ Importante para a realização deste trabalho de entrevistas foi à sensibilidade para perceber e compreender, como orienta José Guilherme dos Santos Fernandes, que o entrevistador deve demonstrar simpatia e real interesse pela história que está sendo contada pelo narrador, demonstrar respeito por sua memória, ouvindo mais do que falando, e inclusive saber portar-se a partir de um conhecimento prévio e mínimo dos termos, hábitos, costumes e cultura da comunidade do entrevistado. FERNANDES, José Guilherme dos Santos. **Rotas do mito: estudos e pesquisas em literatura, oralidade e cultura.** Belém: UFPA/NUMA, 2006. p. 33.

⁶ Neste período ainda não tínhamos muita intimidade com as questões relacionadas a técnicas de entrevista e oralidade, contudo, foi especial a leitura de literatura que tratasse de questões relacionadas à oralidade como memória e silêncio. Neste primeiro momento fizemos uso de: POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Tradução Dora Rocha Flaksman. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. p. 3-15.

culinária, a letra e a ornamentação; e a *música externa*, a música dos brancos (que hoje chegou à aldeia através de aparelhos sonoros), equipamentos de som e seu uso na aldeia.

Quanto mais tempo passávamos junto às comunidades, maiores lacunas se formavam, por aumentar o material coletado e não haver reflexão sobre este. Surgiu então, em Marabá, a Especialização em História Social da Amazônia, promovida pelo curso de História da Universidade Federal do Pará, para a qual propusemos uma monografia sobre a “Festa da Mandioca”, em relação à qual estávamos concluindo a musicografia e já havíamos transcrito as entrevistas coletadas sobre elas, bem como traduzido a letra das músicas.

Contudo, após iniciar as leituras da Especialização, passamos também a dar maior atenção à necessidade de compreender como o índio se percebe na relação com a sociedade marabaense. Começamos, então, um levantamento sobre a relação entre o índio da região e a cidade de Marabá. As entrevistas realizadas nos permitiram um olhar diferente sobre a situação indígena, e sobre como eles *veem* a cidade. Investigamos, ainda, a forma pela qual a sociedade marabaense os vê, o que pensa sobre os índios estarem regularmente na cidade, e como se comporta na relação cotidiana com o índio. Após alguns meses de entrevistas, já tínhamos informações sobre o que pensavam alguns índios Suruí, Xikrin, Gavião e Guajajara. Colhemos depoimentos de comerciantes que revendem para o índio – o carro, a roupa, a alimentação, as máquinas de trabalho e os produtos agropecuários –, e de um dono de castanhais que vivia os conflitos entre índios e brancos. Tivemos, ainda, uma conversa com um ex-assassino profissional de índios (ele não permitiu a gravação desta conversa).

Diante de tanto material coletado, as leituras no curso de Especialização em História Social da Amazônia nos despertaram para muitos aspectos da vida indígena. Porém, o curso possui tempo limitado e não nos permitia aprofundar alguns questionamentos iniciados junto ao orientador da monografia. Durante a Especialização, continuamos indo às aldeias e dando sequência ao projeto de trabalho da Fundação Casa de Cultura de Marabá, o que nos facultava a experiência acadêmica e a de campo simultaneamente.

Convencidos da necessidade de dar maior atenção a alguns aspectos de nossa pesquisa, decidimos estendê-la num projeto para o curso de Mestrado, também em História Social da Amazônia, visando dar continuidade às reflexões iniciadas em 2006, no curso de Especialização. Contudo, o projeto de pesquisa do Mestrado foi sofrendo alterações após o início das leituras e discussões, ocorridas ao longo das disciplinas, mas seu escopo fundamental permaneceu inalterado: analisar como o Xikrin se percebe e se coloca dentro deste novo cenário no qual foi inserido após o contato com o colonizador; considerar como o Xikrin se vê e se porta diante das transformações na região na qual está inserido, e como ele se percebe neste momento histórico.

As discussões e leituras do curso foram permitindo boas perspectivas para responder aos questionamentos que nasceram já há algum tempo, e que somente agora tivemos oportunidade de nos dedicar às reflexões que exigiam. Iniciamos a busca por leituras e conceitos que suprissem nossas expectativas para a pesquisa, e após discussões sobre o

tema, optamos por desenvolver a pesquisa proposta a partir da perspectiva teórica de etnogênese, analisando o processo de etnogênese no qual os Xikrin estão inseridos⁷.

Xikrin ‘ã Djujarenh⁸

Pertencentes ao Tronco linguístico Jê, da família Kayapó, os Xikrin se dividem oficialmente em três aldeias: Bakajá, Kateté e Djudjê-kô. A aldeia Bakajá na região do rio Xingu fica distante das aldeias ligadas ao município de Parauapebas, que são as aldeias Kateté e Djudjê-kô. A reserva dos Xikrin é banhada pelos rios Cateté e Itacaiúnas, e está situada em uma terra de mata tropical conhecida como mata de cipó⁹. Ela possui grande riqueza em mogno e castanheiras, bem como regiões pantanosas. Os Xikrin costumam construir suas casas perto de rios e igarapés, em terrenos bem drenados, e o centro social (a casa dos homens, espaço masculino, político, jurídico e ritual) fica no meio da aldeia, entre as casas. Ao redor da aldeia é comum encontrar pequenas roças de macaxeira, batata e abóbora, dentre outros gêneros. Esse modelo das casas em ordem estável é mantido até mesmo quando estão acampando na floresta¹⁰.

Segundo Isabelle Vidal Giannini, ali no centro da aldeia, é que se desenvolvem os rituais e a vida pública em geral. A aldeia reproduz a ordem do mundo. Para o Xikrin, existe a terra, dividida em clareira e floresta, o céu, o mundo aquático e o mundo subterrâneo. Cada parte possui seus atributos e habitantes distintos, bem como uma maneira diferente de se relacionarem entre si. Os Xikrin compreendem que a neutralização do que compreendem como a *agressividade* deve ser realizada na clareira, no lugar da aldeia e das roças, e por meio de espécies animais domesticados e das plantas cultivadas. A clareira é o lugar das relações de

⁷ A discussão será aprofundada mais adiante.

⁸ Essa é a frase utilizada pelos Xikrin para dizer que vão relatar parte de suas histórias vividas pelos antepassados; que o discurso que será proferido é referente ao processo histórico que seus antepassados viveram e como os Xikrin fizeram para conseguir chegar até os dias atuais; geralmente, em momentos como este eles se reúnem em casa sentados pelo chão ou deitados em suas redes ou, ainda, no centro da aldeia, na casa dos homens ensinando sobre seu povo e, por vezes, na mata debaixo de uma árvore enquanto descansam de alguma atividade.

⁹ Basta um rápido olhar no histórico de perambulação dos Xikrin para se perceber que o território conhecido e explorado por sua comunidade, ia muito além dos limites demarcados atualmente para sua reserva. Tendo sua área indígena como ponto de partida, temos a leste um espaço que perpassa a área de Companhia Vale do Rio Doce e alcançando toda a bacia do Parauapebas, ao sul se estende além da rodovia PA-279, que liga a Bacia do Araguaia à bacia do Xingu, a norte vai até o rio Bacajá que já é região sul de Altamira, lugar onde hoje estão os Xikrin do Bacajá. Contudo, nos dias atuais, diante das sucessivas modificações da região e das transformações ocorridas, o que desencadeou um cenário novo, bem como o povoamento em grande escala numa área outrora pouquíssima usada por não índios, os Xikrin sofrem, de certa maneira, uma forte pressão demográfica sobre a questão territorial, o que impossibilita até certo ponto as históricas cisões do grupo, algo fundamental para sua permanência, bem como afeta ainda a economia de subsistência tradicional. GIANNINI, Isabelle Vidal. **Sociedade e meio ambiente: um estudo de caso - povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Sócioambiental, 1995.

¹⁰ GIANNINI, Isabelle Vidal. Educação indígena e o manejo sócio-econômico dos recursos florestais: a experiência Xikrin. **Em Aberto**, Brasília, v. 14, n. 63, p. 117-21, jul./set. 1994.

parentesco e aliança, da socialização do indivíduo, enfim, da definição da humanidade Xikrin, é ali que o Xikrin se firma como sujeito¹¹.

Para os Xikrin, os espaços naturais são os diferentes domínios que compõem o cosmo. A floresta é a morada de diferentes categorias étnicas inimigas, dos animais terrestres e também das plantas. É na floresta que está o espaço da caça prestigiada, como no caso da anta, jabuti, tatu e a queixada, mas sua apropriação indevida, sem regras, desrespeitando o mundo animal, causa a fúria de uma entidade sobrenatural, o dono-controlador dos animais que, por meio do feitiço, regula a ação predatória dos homens¹².

Por outro lado, é da floresta que provêm atributos importantes da sociabilidade Xikrin. Foi neste domínio que, no tempo das origens, os índios se apoderaram do fogo e da linguagem cerimonial. A floresta é vista como um espaço físico compartilhado por animais e inimigos, sendo, portanto, um espaço competitivo, conseqüentemente agressivo, de modo que, quando um Xikrin se encontra em situações de doenças, a floresta é o domínio com o qual não se deve ter contato¹³.

É no domínio aquático que se encontra a possibilidade do fortalecimento dos aspectos físicos e psicológicos do indivíduo. A água também tem seu papel na construção de um verdadeiro Xikrin, pois ela o faz amadurecer rapidamente através de rituais de imersão, sem, porém, alterar a substância do ser; a água é um elemento da criação, contrariamente ao fogo, elemento da transformação. Aqui, também existe um dono-controlador, sua relação com os homens é de solidariedade e, no tempo mítico, marca o início das relações entre os homens e os outros domínios. Foi este dono-controlador do mundo aquático que ensinou aos homens a cura das doenças. As plantas medicinais são do domínio terrestre, mas seu conhecimento e as regras de sua manipulação para o benefício dos homens foram adquiridos no mundo aquático pela mediação de um *xamã* e de sua relação com o dono-controlador deste domínio¹⁴.

Para o Xikrin, o mundo subterrâneo está relacionado ao sangue, ao comer cru, ao canibalismo, representando a condição verdadeiramente antissocial, em que os homens são presas e não predadores: aquilo que os homens Xikrin, não desejam ser.

E, finalmente, no domínio do céu, o Leste é o lugar da humanidade por excelência, o lugar de origem dos Xikrin. Há dois mitos que os consagram como habitantes da terra, estando esses mitos em oposição ao céu (*Koikwa*), de onde provêm, e em oposição aos habitantes subterrâneos, que eles conseguiram eliminar para sempre (*kuben kamrik*)¹⁵.

Para repassar todos esses mitos, os Xikrin, bem como as demais comunidades indígenas, usam a oralidade, tendo como aliados os rituais, nos quais as danças, a pintura

¹¹ GIANNINI, Isabelle Vidal. Os domínios cósmicos: um dos aspectos de construção da categoria humana Kayapó-Xikrin. **Rev. de Antropologia**, São Paulo, v. 34, p. 35-58, 1991.

¹² VIDAL, Lux. **Levantamento da situação atual dos índios Xikrin do PI Kateté**: recomendações iniciais frente ao Projeto Carajás. São Paulo: Edusp, 1982.

¹³ GIANNINI, Isabelle Vidal. Educação indígena e o manejo sócio-econômico dos recursos florestais: a experiência Xikrin. **Em Aberto**, Brasília, v. 14, n. 63, p. 117-21, jul./set. 1994.

¹⁴ GIANNINI, Isabelle Vidal. Os domínios cósmicos: um dos aspectos de construção da categoria humana Kayapó-Xikrin. **Rev. de Antropologia**, São Paulo, v. 34, p. 35-58, 1991.

¹⁵ VIDAL, Lux. **Levantamento da situação atual dos índios Xikrin do PI Kateté**: recomendações iniciais frente ao Projeto Carajás. São Paulo: Edusp, 1982.

corporal, a culinária e a música servem de ensinamentos¹⁶. Os rituais estão relacionados a todos os domínios acima mencionados. Contudo, para que o ciclo de rituais possa ser contínuo, a comunidade necessita de um número suficiente de pessoas, ou seja, recursos humanos. Estes rituais são de extrema importância, pois é neles que se dão a conhecer as relações de parentescos, as relações de amizade formal e aspectos da organização e reprodução social Xikrin.

Aos homens cabe, enquanto preparam o ritual, ir à busca da alimentação. Assim, por mais ou menos 15 dias antes da festa, eles saem para a mata a fim de encontrar carne suficiente para realizar um ritual. Uma vez na mata, constroem abrigos simples, onde serão atadas as redes, estes abrigos geralmente são cobertos por palhas de coqueiro, e ficam situados perto de um rio, para a pesca, e de uma roça antiga, para a caça e coleta de frutas. Enquanto estão na mata, os homens constroem vários fornos de pedra para assar, diariamente, as carnes nobres que serão, depois de prontas, envoltas em folhas de bananeira selvagem e enterradas, para aguardar o dia de levantar acampamento e retornar à aldeia.

O trabalho das mulheres no ritual não é menos importante, pois, enquanto os homens caçam, elas ficam na aldeia, preparando a farinha de mandioca, colhendo batata-doce e coletando inúmeros cachos de bananas que serão consumidos durante o ritual. As bananas, enterradas para madurar, funcionam, de certa forma, como um relógio natural que indicará o dia do ritual.

Entre os Xikrin, os rituais mais importantes são os de nomeação masculina (Bep, Takak) e feminina (Bekwe, Ire, Nhiok, Payn, Koko) e os de iniciação masculina, que se dividem em cinco fases, cada uma delas relacionadas simbolicamente a um domínio cósmico específico. Estes rituais são, por vezes, inseridos em outros, como a festa do Milho Novo, e a “Festa Bonita” ou *Merêrêmxj* (que se realiza na época de transição entre a seca e a estação chuvosa), as festas que incorporam novos membros em uma sociedade cerimonial, como a dos Tatus – *Apieti* – o ritual de casamento ou festa da esteira, os rituais funerários e a pesca ritualizada do timbó.

Todo o aprendizado relacionado à tradição e, conseqüentemente, aos rituais é indispensável para quem deseja liderar o grupo Xikrin. A fim de que o líder esteja adequadamente treinado para estar à frente do grupo, ou seja, para ser um chefe, é necessário um aprendizado que leve o pretendente ao cargo ao pleno conhecimento dos rituais, cantos,

¹⁶ A esse respeito Terence Turner fala sobre a experiência dos Kayapó, que ressurgem a partir de 1970, sobressaindo algumas comunidades como é o caso dos Gorotire e os Kapôt, que diante das tristes experiências vividas a partir do contato com os brancos, apesar de incorporarem elementos da cultura do “outro”, entram no processo de resistência, e não abandonam seus costumes, ao contrário, é em meio às tradições ritualísticas que encontram força para buscarem em sua cultura os poderes para liderar sua comunidade. Essa busca pelos elementos que os definem como Kayapó possibilitou a revalorização das atividades xamânicas, por exemplo, já quase esquecidas por um longo período, no momento em que as comunidades foram assoladas por inúmeras epidemias e precisavam de remédios farmacêuticos. Porém, após a crise, e com suas novas instalações em terras adequadas para continuarem suas vidas, ressurgiu a necessidade de seus valores, incluindo aí o papel fundamental dos xamãs, que voltam às suas práticas, com toda força e vigor. Fosse por seu papel definido quanto às posições de liderança, ou por seus valores culturais, o fato é que ganhou espaço redefinindo sua função, para as atuais necessidades e dificuldades encontradas pela comunidade. TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação, e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, Eduardo Viveiros; CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: FAPESP, 1993. p. 46-47.

atividade cotidianas, práticas de guerra, mitos e história do grupo¹⁷. Um chefe não dispõe de meios coercitivos para impor uma decisão às diferentes categorias de idade, e é por meio do discurso, da exaltação dos valores morais e dos interesses destes grupos, que um chefe consegue propor e ter suas ideias aceitas. Um chefe nunca toma uma decisão sozinho, ele não tem o poder para isso¹⁸.

Xikrin me Kubên

Os Xikrin nem sempre estiveram onde estão hoje. Curt Nimuendajú conta que, na área próxima a Conceição do Araguaia, viviam cerca de 500 indígenas que vieram para ali fugindo dos inimigos colonizadores. Em 1896, chegou àquela área Frei Gil Villanova que, com árduo trabalho e apoio aos indígenas, possibilitou que as comunidades ficassem a salvo do extermínio por parte dos não índios que ambicionavam aquele espaço. Curt Nimuendajú fala precisamente dos Kayapó, ressaltando que, na época, vivia um bando no Norte daquela região, na bacia do rio Tacaiúna: os Purucarôs, Djôre e Chicri (nas obras de Curt Nimuendajú encontramos esta forma de escrita), que quase foram aniquilados, a partir do ano de 1909 e dos anos seguintes. Os poucos que restaram se refugiaram onde foi possível. Porém, segundo as informações que chegavam por meio das cartas recebidas de seus informantes, ainda havia naquele período alguns Chicri vivendo a Oeste do Baixo Araguaia.

O passado Xikrin está ligado ao passado Kayapó, podendo se considerar que seu passado, assim como o dos Kayapó, fora marcado por uma constante formação de facções e cisões políticas, com histórias recheadas de tensões, acusações e conflitos, que permanecem latentes na memória dos idosos. Segundo Lux Vidal, uma separação na comunidade Apinayé, ocorrida ainda no começo do século XVIII, colaborou para que eles atravessassem o rio Araguaia, dividindo os Kayapó, no final daquele século. Assim, a comunidade em que ocorreu a separação, o grupo original, permaneceu na região denominada Pau d'Arco, que é afluente do Araguaia, enquanto o grupo PoREkru, que é considerado a comunidade ancestral dos atuais Xikrin, caminhou em direção ao norte, chegando na região dos rios Itacaiúnas e Parauapebas. Entretanto, algum tempo depois, os PoREkru dividiram-se originando mais dois grupos: os Kokorekre, que ficaram na região do rio Parauapebas onde já habitavam, enquanto que a outra comunidade, os Put-Karôt se deslocaram para a região do rio Cateté, afluente do rio Itacaiúnas.

Os Kokorekré, após estabelecerem contatos com os regionais não índios que subiam o Parauapebas para troca de produtos, foram, então, vitimados por sérias doenças e,

¹⁷ “Uma das qualificações para os novos líderes no Xikrin do Bacajá é uma familiaridade com o mundo externo, que também inclui um *tour* pelas outras Áreas Kayapó e uma habilidade para discursar com conhecimento de causa sobre o que lá acontece.” FISHER, Bill. Xikrin do Bacajá no centro da predação: garimpeiros e madeiras assediam, invadem e provocam alterações no ambiente e no modo de vida dos Kayapó do Bacajá. In: **Povos indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: ISA, 1995. p. 399.

¹⁸ TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação, e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, Eduardo Viveiros; CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: FAPESP, 1993. p. 46-47.; CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, [197-?].

como se não bastasse, em 1910 foram vítimas e alvo de grandes matanças por parte de uma expedição punitiva de regionais.

Junto à outra comunidade, o cerco também ia se fechando, à medida que o colonizador ia chegando à região, o que fez com que as relações mantidas pelos Put-Karôt com os regionais do rio Cateté também fossem prejudicadas, e os indígenas saíram do Cateté rumo à cabeceira do rio Itacaiúnas.

Os Kokorekre, já debilitados, se juntam, como no passado, aos Put-Karôt, criando uma aldeia mais fortalecida¹⁹. Em 1926, eles fogem para o norte do rio Bacajá, por medo das longas guerras com os Gorotire²⁰, entretanto, bastou alguns anos ali para que, entre 1930 e 1940, alguns indígenas que compunham a comunidade, não satisfeitos com o lugar, provocassem nova cisão no grupo e retornassem às margens do rio Cateté.

Formalmente, o primeiro contato entre os índios Xikrin e os não índios aconteceu em 1952, no Posto do SPI denominado Lãs Casas, bem próximo à região da então Vila Conceição do Araguaia, e também em 13 de novembro de 1959, junto à comunidade Xikrin do Bacajá. Contudo, após esse contato, eles foram vitimados por epidemias, como gripe e bronco-pneumonia (as duas comunidades foram atingidas), resultando em inúmeras mortes, razão suficiente para que os indígenas retornassem para as matas e interrompessem o contato. Apenas em 1961, outra equipe, também do SPI, encontrou uma grande aldeia nas proximidades do rio Bacajá, a qual, em 1965, aceitou ser transferida para o lugar da atual aldeia.

Após algumas décadas, recuperado o susto da quase dizimação dos Xikrin, na aldeia do Cateté eram tantos que houve nova cisão, surgindo, em 1993, a aldeia dos Xikrin do Djudjê-kô, comunidade na qual realizamos nossa pesquisa de dissertação. A comunidade Djudjê-kô, desde que foi criada, está sob liderança do cacique Botxi-ê Xikrin, e possui, hoje, cerca de 400 habitantes²¹ como podemos ver na tabela abaixo.

¹⁹ Nimuendajú ressalta que os indígenas, desde a divisa do Mato Grosso ao Amazonas, estavam sendo dizimados e exterminados pelo colonizador. À vista disso, pela própria necessidade de sobrevivência, outras tantas comunidades que estavam em número diminuto começaram a se unir originando novas comunidades, para conseguirem lutar e sobreviver aos constantes ataques. NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Organização Marco Antonio Gonçalves. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993. p. 148-150.

²⁰ Segundo Nimuendajú, nem os Kayapó de Conceição, nem o grupo ocidental eram tão valentes e preparados para guerra como os Gorotire, somente estes eram *páreo* para os “brancos” que ali chegavam, e eram pacientes em suas táticas de guerra, sabendo esperar o momento certo de contra-atacar o inimigo. Idem – p. 146-148.

²¹ Censo realizado em outubro de 2007. A divisão por idade é feita pelas enfermeiras que atuam nas aldeias. Aqui, nós ajudamos na coleta dos dados enquanto estávamos em atividade de campo. Salientamos que estas datas não correspondem ao ciclo de vida dos Xikrin.

Tabela 1: Comunidade Xikrin do Djudjê-kô, segundo Posto de Saúde Djudjê-kô em 2007.

Idade	Xikrin	Kayapó ²²	Total
0-10	120	18	138
11-20	84	07	91
21-30	56	22	78
31-40	39	10	49
41-50	9	01	10
51-	25	03	28
			Habitantes 394

Em seu cotidiano, a comunidade Djudjê-kô cuida das roças que lhe garantem alimentação diária, como mandioca, milho, banana, mamão, batata-doce, entre outras. As crianças aprendem desde cedo sobre a agricultura (a importância de cada planta, o local de plantio, o tamanho e distância entre as covas e o controle de pragas e ervas daninhas), pois nas atividades da roça, geralmente, toda a família é envolvida. Aos homens cabe tirar tempo para a pesca e a caça, a fim de manterem toda a família, e às mulheres²³ cabe buscar a lenha para consumo diário, buscar pedras para assar as caças durante os rituais, colher alimento nas roças, cuidar dos netos e filhos, cuidar da pintura corporal²⁴ de toda a família e preparar ornamentos para uso diário e ritualísticos.

Além destas atividades tradicionais, hoje, algumas atividades, que foram inseridas na comunidade a partir do contato com o colonizador, tornaram-se também rotineiras. Mensalmente, o caminhão e o micro-ônibus da aldeia saem lotados em direção a Tucumã para realização de compras no supermercado da cidade. Lá se adquirem açúcar, leite em pó, papel higiênico, fraudas descartáveis, brinquedos para as crianças, utensílios domésticos, biscoitos, refrigerantes, suco, óleo, linha para pesca, linhas de crochê (para desfiarem e colarem no corpo, deixando-o ainda mais colorido), anzóis, lã, esmaltes e pinça de sobancelha dentre outras coisas. Todas as famílias vão à cidade realizar suas compras e há uma lista bem organizada de quais famílias irão a cada dia, com o percurso e lojas a serem visitadas; desse modo, se alguém vai comprar algo que não há no supermercado, ele não ira à cidade no carro que vai para o supermercado, e assim por diante.

Quando os indígenas decidem comprar algo a mais, vão para Marabá, onde compram outras mercadorias, como redes para dormir, rede de pesca, materiais de caça e pesca, sapatos, roupas, guarda-chuvas grandes e coloridos (a aldeia é cheia de guarda-chuvas, as mulheres os ornamentam com penas, para usar no cotidiano, cobrindo os recém-nascidos, e

²² Os Kayapó são mencionados no Censo em função de haver casamentos entre os dois grupos.

²³ TORRES, Iraildes Caldas A visibilidade do trabalho das mulheres Ticunas da Amazônia. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 469-475, maio/ago. 2007.; GRUBITS, Sonia; HARRIS, Ivan Darrault; PEDROSO, Maíra. Mulheres indígenas: poder e tradição. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 10, n. 3, p. 363-372, set./dez. 2005.

²⁴ FRIKEL, Protásio. **Os Xikrin**: equipamentos e técnicas de subsistência. Belém, 1968. (Publicações avulsas; n. 7). p. 54-55.

elas têm preferência por bem coloridos e grandes). Geralmente, as compras mais caras são feitas em Marabá, sob orientação do gerente da Associação Indígena Kakarekré, que analisa as finanças de cada família e controla o quanto cada um pode comprar por mês, a fim de que não fiquem *devendo na praça*²⁵.

Para administrar o dinheiro recebido do convênio junto à Funai e Companhia Vale do Rio Doce²⁶, há a Associação Indígena Kakarekré²⁷, que tem sua sede dentro do terreno da Funai – Marabá, onde trabalham um presidente, na pessoa do cacique Karangré Xikrin (filho de Botxi-ê Xikrin, o Cacique da aldeia), um gerente, o indigenista Francisco Oliveira, pessoa de total confiança do Cacique Botxi-ê, e mais alguns indígenas que, literalmente, vigiam tudo o que acontece financeiramente dentro da Associação, inclusive buscando dominar o português e a linguagem comercial para não serem *passados pra trás* nos negócios entre Xikrin e a atual Vale – antiga CVRD. Estes indígenas residentes em Marabá, periodicamente, são substituídos por outros que estavam na aldeia, e assim todos têm a oportunidade de ficar na cidade e observar como se dão as transações comerciais²⁸.

Até 2006, as famílias residiam em casas alugadas e mantidas pela Associação, uma vez que eles estavam na cidade prestando serviços à comunidade, vigiando os negócios. Contudo, desde 2007, os Xikrin passaram a morar na Casa do Índio de Marabá, assumindo inclusive os cuidados com esta. As crianças, filhas destes casais que estão na cidade a serviço,

²⁵ Isto nos reporta a semelhanças com o Diretório dos Índios, quando havia a figura de um diretor para ajudar em todas as questões relacionadas aos indígenas. Segundo Coelho, o diretor era um “elemento presente em todas as atividades que envolviam os indígenas”, e, de certa forma, alguns dos papéis desempenhados pelo diretor no Diretório é até hoje o papel de um diretor de Associação Indígena, e aqui a Associação Kàkàrekré. COELHO, Mauro Cezar. O Diretório dos Índios: possibilidades de investigação. COELHO, Mauro Cezar et al. (Org.). **Meandros da história:** trabalho e poder no Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX. Belém: UNAMAZ, 2005. p. 58-60.

²⁶ Convênio 453 de 1989, de que trataremos ainda neste capítulo.

²⁷ Turner salienta que o contato com o não índio viabilizou a criação de uma nova estrutura dentro das sociedades indígenas, porque, agora, há lideranças antigas da comunidade que lidam com as dinâmicas internas relativas às questões culturais, e um outro grupo, que são aqueles que trabalham em alguma atividade antes executada por um “branco”, profissões como motoristas, enfermeiros, chefes de posto e barqueiro, dentre outras. Não se pode deixar de mencionar que estas pessoas recebem salários, portanto, além do conhecimento aprimorado de elementos da outra cultura, eles possuem mais recursos financeiros, além de estarem diretamente ligados a todas as decisões tomadas pela liderança da comunidade; o que originou um outro grupo, que, para Turner, ainda não gerou conflitos, mas poderá vir a ser um sério problema com divisões de classes. TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação, e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, Eduardo Viveiros; CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Amazônia:** etnologia e história indígena. São Paulo: FAPESP, 1993. p. 61-63.

²⁸ Segundo Turner, desde mais ou menos 1965 e 1970, o comportamento das comunidades vem mudando em relação à resistência contra as mais diversas formas de agressões sofridas. Para ele, muitas comunidades têm dado a *volta por cima*, se reestruturando, aumentando suas populações e buscando incorporar e dominar aspectos da cultura nacional, e estes aspectos são de amplo domínio, seja a língua, a mecânica, as telecomunicações e tantas outras, não permitindo, entretanto, que isso sufoque seus princípios, desde rituais e pinturas ao xamanismo, utilizado como forte suporte nas guerras. Turner salienta que a acentuação do fenômeno deu-se, de fato, nos fins dos anos 60, e que um indispensável aspecto deste processo é que as comunidades indígenas estão desenvolvendo uma autoconsciência étnica e cultural. Assim, como parte de sua resistência política à perda de terras, recursos e condições de autodeterminação, as comunidades estão vendo na afirmação de sua cultura dos rituais, danças, música, língua e costumes em geral a forma de garantir a sobrevivência de seu povo. Então, a partir daí, as sociedades passam a ter autonomia, a falar como pessoas e agentes ativos e não como vítimas passivas. Neste sentido, este é um novo momento em que os “povos nativos” articulam suas ações, comportamentos e atitudes diante da sociedade nacional, o que dá “lugar a formas de análises culturais com maior fundamentação sociológica, histórica e material”. Idem – p.43-45.

passaram a frequentar as escolas da cidade e aprenderam a falar e a escrever o português, e algumas chegam a estudar música e computação.

Em geral, enquanto os homens passam o dia na Associação indígena, as mulheres, em suas casas, cuidam de manter a rotina o mais próximo possível das atividades diárias da aldeia, fazendo pintura corporal, ornamentos para os rituais que acontecerão na aldeia e acompanhando seus maridos quando vão ao comércio. Regularmente, as mulheres vão à Associação falar com as pessoas da aldeia via rádio, a fim de manterem-se informadas das notícias diárias e matar as saudades dos familiares.

Os Xikrin, estando em Marabá, frequentam não apenas o comércio, mas também restaurantes, lugares de lazer, igrejas, visitam amigos não índios e, vez ou outra, são convidados a participar de eventos falando de sua cultura. Por três anos consecutivos, mantivemos uma relação quase que diária acompanhando algumas mulheres e crianças e, por vezes, os maridos delas em passeio, ou alguma atividade corriqueira, como tomar um sorvete no fim da tarde, e as pessoas nos questionavam quanto à estada dos indígenas conosco em determinados lugares. Comportamentos ligados a atitudes preconceituosas viam-se até mesmo nos comerciantes que gostam tanto de vender para os Xikrin – pelo volume dos negócios realizados. Logo na primeira oportunidade, discretamente, soltavam piadinhas ou perguntas preconceituosas²⁹. Entretanto, já há uma boa parcela da população que aprendeu a respeitar as diferenças culturais.

Atualmente, a Vale é a principal fonte de recursos dos Xikrin³⁰, que cumpre, dentre outros contratos, o Convênio 453 de 1989 que, para ser possível, foi pautado nas questões relacionadas ao meio ambiente. O auxílio financeiro concebido pela Vale, previsto desde 1989, atendendo à resolução 0331/86 do Senado Federal, firmado com os Xikrin e com a Funai por meio do Convênio 453/89, foi assinado, sendo visto como forma de atenuar impactos ambientais causados pelas atividades mineradoras da Vale na área que é hoje a Floresta Nacional de Carajás, limite à terra indígena³¹.

Os recursos são gerenciados pela Associação Kàkàrekré do Djudjê-kô, que é uma associação sem fins lucrativos dirigida pelos Xikrin, e alocados em diversos programas de

²⁹ Para Darcy Ribeiro, as dificuldades encontradas pelos indígenas são em vários aspectos, e, comumente, as pessoas se posicionam com atitudes em que consideram, inevitável e, irreversível a desestruturação e descontinuidade das comunidades indígenas como etnia, a partir da desintegração progressiva das culturas tribais. RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986 p. 201-202.

³⁰ Segundo Cota, “ao conceder o empréstimo para o Projeto Ferro-Carajás, o Banco Mundial exigiu cuidados especiais com o meio ambiente e os índios. Disso resultou um convênio, entre FUNAI e CVRD, no valor de US\$ 13,6 milhões, para a proteção indígena dentro do Projeto Ferro-Carajás. Os índios fora dos limites territoriais da CVRD não estão protegidos pelo acordo.” COTA, Raymundo Garcia. Carajás, a invasão desarmada. Petrópolis: Editora Vozes. 1984. p.92. Antes da exploração do minério na região onde os Xikrin estão, eles mantinham seu cotidiano bem diferente de como vivem hoje, contudo, dentro do novo cenário no qual foram inseridos, eles se reelaboraram em diversos âmbitos, o que acreditamos ter grande contribuição para a emergência da comunidade, e para estar tal qual se vê nos dias atuais. Eles precisavam fazer escolhas, e o fizeram exatamente neste momento crucial e tão delicado, quando os projetos governamentais priorizavam a exploração das riquezas naturais da região onde sua comunidade habitava. Cremos que a emergência do Xikrin, em grande parte, se dá diante do difícil momento que se viram, pela necessidade e realidade da exploração do minério presente na região onde sua comunidade está localizada.

³¹ Arquivos da FUNAI e Associação Indígena Xikrin Bep-Noi Marabá.

assistência – saúde, educação, infraestrutura, vigilância do território, atividades produtivas e uma verba fixa, destinada ao consumo de “bens não-duráveis”. O dinheiro é utilizado, geralmente, para a aquisição de barcos, motores e caminhões para transportá-los às cidades vizinhas e, quando necessário, para a construção de novas casas³².

Porém, apesar de os recursos providos pela Vale darem suporte a uma acentuada vigilância contra “aventureiros” que exploram a reserva indígena – madeireiros e caçadores de animais silvestres –, o certo é que há necessidade de projetos que atenuem os impactos em função das transformações na região pela chegada dos não índios, através da abertura de estradas que dessem acesso àquela localidade, possibilitando a exploração exacerbada da madeira e da criação de gado, atividades que obrigam a derrubada da floresta. Por consequência, as “mudanças” na região desencadearam o processo acelerado de transformações³³ do meio ambiente em que a reserva indígena Xikrin está localizada, provocando enormes mudanças em seus hábitos e modo de vida.

Para Cezar Gordon³⁴, são visíveis as transformações e adaptações vivenciadas pela nova geração desta comunidade, em meio às quais buscam todas as alternativas possíveis para continuarem sendo os predadores, não aceitando serem a presa, assim como no mito de origem³⁵ (no qual o Xikrin domina e mata o predador que é um Gavião real), diante das transformações, os temas do imaginário, especialmente aqueles relativos à importância de pregar e não ser presa, são valorizados e permeiam as condições de existência do grupo e seu modo e técnicas de operarem sobre o mundo.

Cezar Gordon menciona que o comportamento Xikrin, diante das mudanças e transformações ocorridas no meio em que vive, possui estreita relação com seu mito de origem. Por exemplo, quando há reuniões de negócio fora da aldeia, os Xikrin se portam de modo totalmente diferente daquele que adotam em suas visitas rotineiras às mesmas cidades. No cotidiano, ao visitarem as cidades, estão sempre vestidos com roupas de *ocidentais*. Entretanto, como não aceitam ser “presas” e sentem-se confortáveis como “predadores”, ao irem à cidade para uma reunião importante, na qual seus interesses são discutidos, estes indígenas fazem questão de mostrar sua face “valente”, “bravia”, supondo um possível ataque, como em uma guerra ou expedição de caça³⁶. Ou seja, nas visitas cotidianas, os Xikrin se vestem como “brancos” e assim tentam anular as diferenças com a comunidade não indígena, mas, diante da necessidade de defender seus interesses, eles retornam às vestimentas tradicionais e fazem questão de enfatizar as diferenças existentes entre índios e não índios, dando ao homem “branco” o papel de inimigo a ser predado.

³² GORDON, Cezar. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin. São Paulo: Editora da UNESP: NUTI, 2006. p. 258-276.

³³ HALL, Anthony. O Programa Grande Carajás – gênese e evolução. In: HÉBETTE, Jean. O Cerco Está se Fechando – o impacto do grande capital na Amazônia. UFPA/NAEA. Ed. Vozes. Rio de Janeiro, 1991. P.38-45.; MAGALHÃES, Antônio Carlos. As nações indígenas e os projetos econômicos do Estado: a política de ocupação do espaço na Amazônia. In: HÉBETTE, Jean (Org.). **O cerco está se fechando**: o impacto do grande capital na Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1991. p. 89-111.

³⁴ GORDON, Cezar. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin. São Paulo: Editora da UNESP: NUTI, 2006. p. 399-415.

³⁵ Será tratado no terceiro capítulo.

³⁶ GORDON, Cezar. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin. São Paulo: Editora da UNESP: NUTI, 2006.

Contudo, vale colocar uma situação que não deve ser esquecida, que é a questão da representação de uma imagem, apesar de não tratarmos a questão em nossa pesquisa. Nós a mencionamos porque, geralmente, nas superintendências da Funai espalhadas pelo interior do Estado do Pará, ao adentrarmos no prédio, vamos nos deparar com uma linda e enorme pintura de um indígena Kayapó. Na figura, a representação do índio está com toda a sua pintura tradicional, os colares, brincos, plumas, grandes penas de pássaros raros, utilizadas na confecção de seus adornos e preferencialmente armado com arco e flecha; as fotos que compõem o cenário também costumam ser do mesmo tipo. Nota-se, portanto, que esta é a imagem passada como representação do índio que se compreende ser “autêntico” “verdadeiro”. Ou seja, as imagens que representam o indígena são de um índio idealizado, e não mais dos indígenas atuais. Questionamos, então, até que ponto, ao conviver com isso, de certa maneira, este indígena não está também respondendo a uma imagem, neste caso, a imagem idealizada, representada nestes quadros que estampam indígenas, de certa forma, imaginários. Será que a escolha da forma de se apresentar, em ocasiões decisórias quanto ao futuro de seu povo, não estaria sendo influenciada pela representação da imagem indígena colocada nos quadros da Funai, e então estes indígenas se portariam desta forma por estarem respondendo a um ideal indígena? Deixamos a reflexão.

O fato é que, quando necessário, a fim de conseguirem seus objetivos, os Xikrin valem-se da ideia que muitos brasileiros ainda fazem dos indígenas, uma vez que ainda é bastante viva a imagem idealizada: valente, guerreiro e feroz. Contudo, se ora ele se mostra anulando as diferenças e ora ele as acentua, o faz com o intuito de alcançar seus objetivos na luta pela sobrevivência, em meio às transformações na região em que habitam. Transformações estas que afetam não apenas o sujeito Xikrin, mas também a fauna e a flora de sua reserva.

Neste sentido, é perceptível a existência de uma estreita relação do indígena com o meio em que vive, e sua busca pela adaptação às transformações ocorridas ao redor de suas terras, que afetam o seu modo de vida, assim como o das mais diversas aldeias espalhadas pelo Brasil³⁷. As transformações ocorridas na região³⁸ em que fica a reserva Xikrin, onde encontramos as aldeias Cateté e Djudjê-kô, aceleraram-se nos últimos 20 anos. Basta pensarmos que no início de 2007 o assentamento agrário³⁹ Campos Alto⁴⁰, divisa com a

³⁷ O impacto das transformações atinge sociedades quase inteiras, forçando-as, ao longo da história, a uma reordenação social, que acontece via adaptação, a qual na região Amazônica se torna mais fácil pela potencialidade dos recursos existentes. Contudo, há de se mencionar que as transformações que chegam, trazendo as mudanças do espaço, trazem a tecnologia, mas não trazem aspectos sociais, que permitam aos habitantes locais o acesso às melhorias. CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro. Populações tradicionais, sociabilidade e reordenação social na Amazônia. In: JACKSON, Maria José (Org.). **Sociologia na Amazônia: debates teóricos e experiências de pesquisa**. Belém: UFPA, 2001. p. 141-164.

³⁸ A grande região que outrora foi usada por seus antepassados e que hoje comporta as cidades de Marabá, Parauapebas, Curionópolis, Tucumã, São Félix do Xingu, Redenção, Água Azul do Norte, Eldorado dos Carajás, abrangendo os rios Tocantins, Araguaia, Parauapebas e até parte do Xingu.

³⁹ A questão agrária não é recente, saliente-se que outrora a região estava distribuída em grandes porções de terras entre pequena quantidade de proprietários, o que ocasionou, com a chegada dos imigrantes que vinham de todas as partes, mas especialmente do Maranhão e Goiás, hoje Tocantins, conflitos e desentendimentos, ficando cada vez mais difícil por parte dos latifundiários o controle de tantas terras; naturalmente, não demorou para que um grupo de 80 famílias de agricultores imigrantes em 1976 se apossassem do Castanhal Viraçozinha, que João Anastácio de Queiroz alegava ser parte de suas terras. Era apenas o início de grandes conflitos que aumentavam à medida que a frequência destas invasões crescia. Após muita confusão, já no governo de José Sarney em 1985,

reserva indígena Xikrin, já estava praticamente desmatado, o que intervém na fauna e na flora da comunidade Xikrin que ali reside.

Há, ainda, a Mineradora Onça Puma⁴¹ que atua na Serra da Mutuca, com exploração de minério, e que tem seus limites muito próximos ao rio Catete. Há lugares em que o rio não tem mais que 30 metros de largura, portanto, a exploração do minério também afeta a fauna e a flora das quais dependem os indígenas, uma vez que as implicações desta extração causam grande massa de poeira, poluição sonora, desmatamento, verdadeiras crateras na terra para a retirada do minério e falta de água potável para toda a região, que a cada dia recebe novos moradores em busca de melhoria na qualidade de vida.

Enormes alojamentos são construídos às margens da floresta para abrigar os trabalhadores. A maior parte das casas das cidades que vivem em função da mineração não possuem saneamento básico, deixando consequências como lixo, esgotos e fossas sem “endereço certo”, aumentando toda espécie de pragas, ratos, odor e uma espantosa quantidade de sacolas plásticas espalhadas por toda a região, das cidades à floresta. Todavia isso não é tudo, há uma multidão de pessoas que passam a habitar estes novos espaços sem qualquer orientação de como lidar com os indígenas da região, e, ainda, como conviver com o meio ambiente sem lhe causar danos maiores.

O certo é que, nas últimas quatro décadas, as transformações do meio ambiente no entorno da comunidade Xikrin causaram aceleradas mudanças no modo de vida destes

é então lançado um Plano com o intuito de resolver a questão, era o Plano Nacional de Reforma Agrária da Nova República, o PNRA. A difícil tarefa ficou sob responsabilidade do GETAT, que nos anos seguintes entre 85-90 confiscou cerca de 887.000 hectares de terra em todo o Estado do Pará, organizando o assentamento dos agricultores sem terra, em pequenos lotes de 50 hectares ou até menos. Contudo, o que acentuou ainda mais as novas transformações na região de Marabá foi o fato de 232.870 hectares destas terras confiscadas para assentamentos serem terras que estavam dentro do polígono dos castanhais, o que significava que quase 26% de toda a área expropriada estava dentro do polígono. Isso desencadeou uma gigantesca transformação sociopolítica. Ora, os grandes latifundiários não aceitaram o fato de forma pacífica e, dentre as providências, cuidaram de montar seu próprio exército, contratando pistoleiros para enfrentarem as dificuldades com os sem-terra, bem como, dentre outras coisas, um número considerável destes proprietários passou a diversificar suas atividades com a terra. Foi quando grande parte dos castanhais foram derrubados e transformados em fazendas de pecuária e lotes para silvicultura. Para se ter ideia do impacto da atividade na região, entre 1978 e 1991 o número de gado, que era de 52.000 cabeças, pulou para 242.000, mas se isso não bastasse para transformar a paisagem, geografia, economia e cultura local, neste mesmo período, as toras de madeira retiradas da floresta aumentaram, saltando de 4.500m³ para 98.000m³; a madeira retirada para lenha, também sofreu alteração em grande escala aumentando de 3.000m³ para 13.500m³, igualmente subiu a quantidade de lenha na produção de carvão, que saltou disparado de 11.000kg para 83.000kg, desencadeando um desmatamento de 46% de toda a área do polígono num período consideravelmente curto, pois estes dados são relativos às mudanças ocorridas na região até o início do ano de 1990. SAHA, Suranjit Kumar. Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p.107-136.

⁴⁰ Parte do assentamento fica localizado no Município de Parauapebas, e outra parte no Município de Ourilândia do Norte.

⁴¹ O projeto Onça Puma envolve a exploração de uma das maiores reservas de níquel do mundo. As comunidades hospedeiras do Projeto são Ourilândia do Norte e Tucumã no sul do Pará. É possível ver as fotos da região e dos investimentos da Mineradora através do endereço de internet. A Mineração Onça Puma é uma empresa controlada pela Companhia Vale do Rio Doce. O Projeto Onça Puma visa ao aproveitamento dos depósitos de níquel laterítico que se estendem pelos municípios de Ourilândia do Norte, São Félix do Xingu e Parauapebas (PA). O investimento é de US\$ 1,437 bilhão, na fase de terraplanagem, obras civis, estradas, estruturas metálicas e linha de transmissão. Informações obtidas durante o trabalho de campo naquela região em 2007. Informações obtidas em conversas com alguns engenheiros da Mineradora em junho de 2007.

indígenas⁴². É necessário extraordinário esforço por parte de seus membros para REcriarem e REsignificarem seus costumes, modo de viver, pensar e agir na busca pela permanência de sua comunidade, o que desemboca numa REelaboração organizacional, política e social de todo o grupo, provocando naturalmente uma REestruturação de identidade nos sujeitos Xikrin⁴³.

E foi em busca de melhor compreender esse processo de REfazer-se Xikrin, que nosso trabalho foi distribuído em quatro partes. No primeiro capítulo discorremos sobre os Xikrin, as comunidades indígenas e as mudanças ocorridas nestes grupos após o encontro com o “outro”. Partimos do conceito de etnogênese, para conhecer como os indígenas se REestruturam e REconfiguram sua vida em todos os aspectos, desencadeando numa REelaboração de identidade individual e coletiva, através das reformulações de suas relações política, social, cultural, econômica e em todas as áreas de sua vida, na busca pela permanência de seu povo.

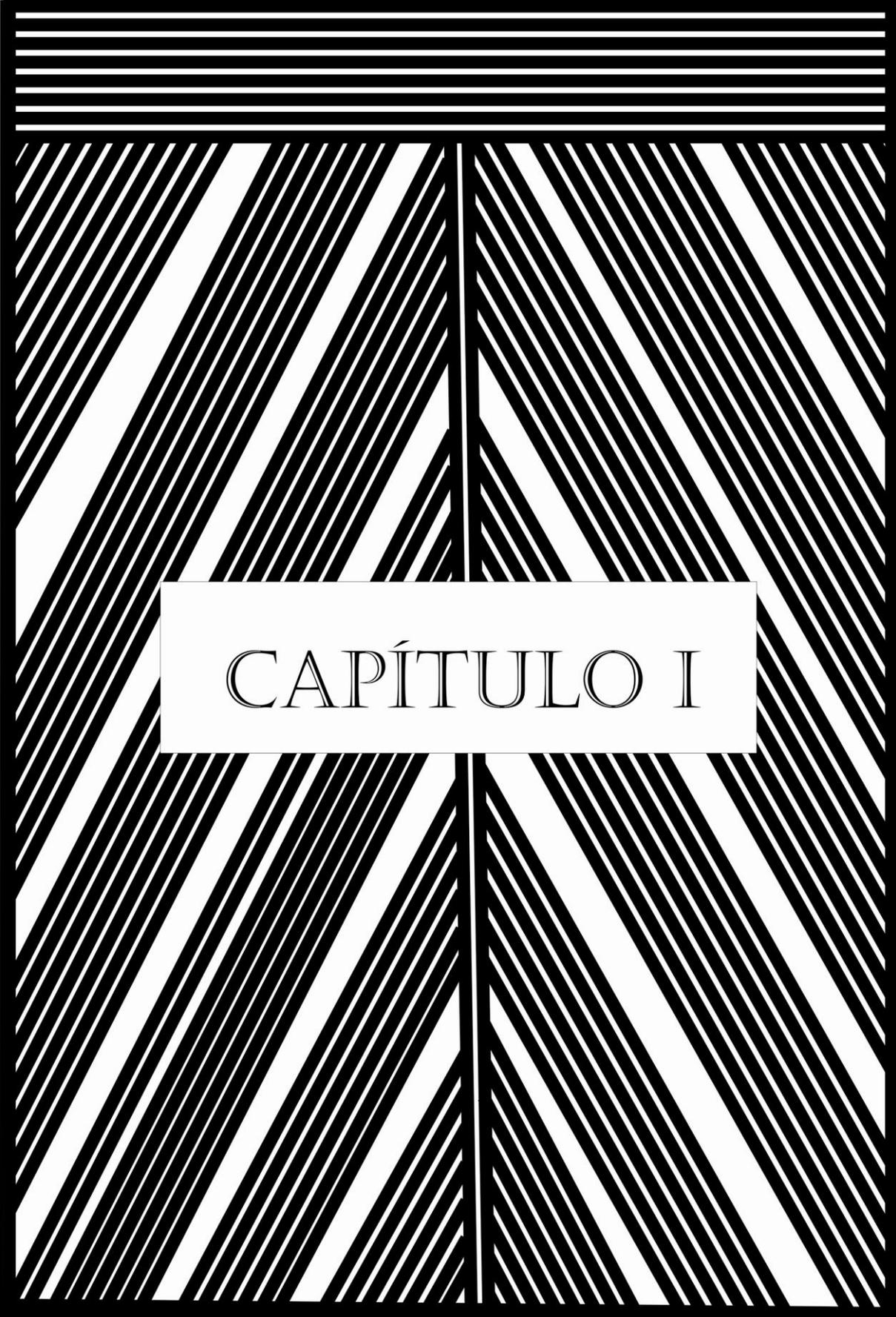
No segundo capítulo apresentamos a cidade de Marabá e as relações existentes entre os Xikrin e a sociedade marabaense, suas lutas, suas perspectivas, como as partes lidam uma com a outra, e as mudanças comportamentais dos Xikrin a partir desse contato, no intuito de dar continuidade a sua comunidade indígena.

No terceiro capítulo, apresentamos uma reflexão sobre o desejo de permanecer mantendo sua comunidade, as estratégias e comportamentos formulados com esse objetivo, desde os tempos míticos até os dias atuais e, como reelaboram e reestruturam suas posições em todas as direções, no intuito de conseguir o melhor, dentro de suas perspectivas.

Dando continuidade a reflexão sobre a relação mantida pelo Xikrin com o “outro”, é que no quarto capítulo, propomos a partir dos traços existentes em seus corpos através da pintura e ornamentação, refletirmos sobre as mudanças, as reelaborações e inovações após contato e convívio com o “outro”, e como eles utilizam estes novos elementos para se comunicar com este “outro”, no intuito de domesticá-lo tornando-o parte de seu cotidiano.

⁴² Alguns dos protagonistas desta história de transformações são as companhias de mineração, os mineradores informais, os fazendeiros, os assentamentos e os garimpeiros que, interagindo entre si, possibilitam o surgimento de muitos outros, como as grandes empresas de construção que vieram do sul do país (indústrias nacionais e multinacionais) a fim de explorar outras demandas da riqueza natural da Amazônia, as inúmeras pequenas e médias empresas locais atuando no setor de serviços e indústria, e toda uma população proletariada, espalhada nas novas cidades. SAHA, Suranjit Kumar. Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p.107-136.

⁴³ Os Xikrin mantêm sua identidade a partir de ações e comportamentos assumidos nos rituais, que possibilitam acesso aos costumes em geral, e aprimorando seus conhecimentos no domínio das atividades “brancas”, favorecendo e fortalecendo a política interna e as negociações externas em favor de seu povo. As transformações culturais ocorrem, ali, em diversas direções. Desde a disposição das casas até os cemitérios e as formas de lidar com os mortos, sem falar que, depois do contato, estas sociedades passam a ter que admitir a existência de outros humanos, sejam os índios de outras comunidades, sejam os não índios que os cercam; ao contrário de seus antepassados que admitiam como humanos apenas os membros de seu povo, sendo os demais, pertencentes às classes dos bichos/animais. Agora eles têm que perceber e aceitar a existência de dois grupos, sendo duas grandes classes, os índios e os não índios. TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação, e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, Eduardo Viveiros; CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: FAPESP, 1993. p.46-47. p.53-54, 58-60.



CAPÍTULO I

CAPÍTULO I

Xikrin Kubê ‘ã ano tyx dja⁴⁴

A reserva Xikrin está localizada a 55 minutos de voo, em aeronave bimotor, das cidades de Marabá ou Carajás, e possui uma área de 490 mil hectares. As riquezas existentes em seu solo são, até certo ponto, responsáveis pelos sérios danos à fauna e à flora existentes tanto dentro da reserva indígena quanto em suas proximidades, uma vez que grandes empresas, como a Vale e Onça Puma, vêm explorando os minérios da região nos arredores da reserva⁴⁵.

Estivemos com alguns índios na divisa do rio Cateté, região explorada pela Onça Puma, momento em que eles nos solicitaram que fosse filmado o rio antes que fosse contaminado, pois segundo Beptonkrã⁴⁶

⁴⁴ Eles usam esta expressão para dizer que o Xikrin caminha no sentido de andar/acompanhar de acordo com o processo, reparando cuidadosamente no “outro”.

⁴⁵ Após as reservas de minério da Serra dos Carajás serem descobertas acidentalmente em 1967, pelo geólogo Breno Augusto dos Santos, que trabalhava para a Companhia Meridional de Mineração, subsidiária da U. S. Steel, e com o aumento da dívida externa cada vez mais acentuada, era inadmissível deixar tamanha reserva de dinheiro sem utilização. Foi assim que o governo militar cuidou para que houvesse acordo e nascesse então um novo tempo na história da economia brasileira. Entrando em acordo e com as negociações feitas, em abril de 70 surge a Amazônia Mineração S/A. da qual a CVRD possuía 50,9% das ações, e a Meridional possuía 49,1%. Mas, na prática, as coisas não saíram como planejadas, e em 1977 a Meridional vende sua parte para a CVRD. Porém, em 1966, ainda no governo Castelo Branco, foi feita uma emenda no código de Mineração que facilitou a entrada de empresas multinacionais através de subsidiárias brasileiras, o que privilegiou diversas multinacionais que passaram a ter controle de áreas extensas para a exploração do minério na Amazônia, por meio de alvarás e concessões de mineração. Não demorou para que, em 1986, tais empresas tivessem 2,6 milhões de hectares com a grande maioria situadas no Pará. Só na região Marabá-Carajás no ano de 1994 havia cerca de 193.750 hectares sob concessão de mineração, e quatro destas concessões pertenciam à CVRD que controlava uma área bem expressiva, com 1.165.698 hectares estendidos nos dois municípios, significando 49% de toda a extensão geográfica de Parauapebas, e 20% de Marabá. Isso foi possível através de acordos contratuais firmados entre o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). SAHA, Suranjit Kumar. Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p.107-136.

⁴⁶ Entrevista em outubro de 2007, ocasião em que alguns alunos da Escola Indígena, conversando sobre as transformações ocorridas no entorno de sua reserva indígena, pediram para que nós filmássemos o local da divisa entre a reserva indígena e as terras da Mineradora Onça Puma, para que eles olhassem as filmagens em sala de aula e debatessem mais sobre o assunto. Na ocasião, acompanharam-nos o Chefe de Posto da Funai, dois alunos rapazes da aldeia e Beptonkrã. Como motorista Beptonkrã é um dos indígenas da comunidade Djudjê-kô que possui carteira de motorista, função definida de motorista da Associação Kàkàrekré do Djudjê-kô, posição que lhe possibilita participar de algumas decisões tomadas pela liderança da comunidade, apesar de não ser (membro por direito) daquela liderança. Beptonkrã faz parte de um grupo que cada vez mais cresce dentro das aldeias, que são os indígenas que se profissionalizam e assumem em sua comunidade o papel que outrora era de um não índio. Sobre isto Terence Turner já mencionava na década de 70 quanto à possibilidade de vir a existir esta nova categoria de pessoas que poderiam exercer influência na comunidade, e que não eram exatamente da liderança. César Gordon, mais recentemente, na obra *Economia Selvagem*, fala da existência destes indígenas que, agora, como enfermeiros, motoristas e mecânicos, dentre outras profissões, passam a ter uma postura diferenciada da maioria dos membros da comunidade, pois, apesar de não serem da linhagem da liderança, possuem cargos de confiança e salários fixos, além de estarem diretamente ligados cotidianamente à comunidade não índia, o que lhes dá destaque junto aos membros de sua comunidade.

“nós nos preocupamos com os prejuízos que o trabalho da Onça Puma pode causar pra nossa reserva, porque temos nossos filhos e netos que precisam da mata pra viver, porque a Onça Puma tem a parte menor da *serra* da Mutuca, (lugar onde é explorado o minério) e a maior parte da serra é dentro de nossa reserva, e nós Xikrin precisamos guardar a reserva para quem vai nascer, por isso não estamos dispostos negociar para a destruição da nossa parte da serra”.

Enquanto Beptonkrã⁴⁷ menciona sua preocupação com as mudanças que ocorrerão, NgreyKati⁴⁸ comenta sobre as mudanças já ocorridas. Segundo ela, “o homem branco toca fogo nas fazendas, toma conta do céu e das aldeias e espanta as caças do mato”. NgreyKati é uma mulher consciente das transformações ocorridas ao redor das terras de seu povo. Ela sabe que os animais estão escassos, que a água não possui tantos peixes como antes, que as aves não vêm colocar seus ovos a cada ano, e que as abelhas já não produzem tanto mel, não por acaso, mas pelas inúmeras queimadas feitas nas florestas que serão pastos, ano após ano, deixando consequências, em alguns casos, irremediáveis.

NgreyKati sabe que o domínio do céu pelas máquinas, pela fumaça e pela poeira afasta os pássaros, que já não sobrevoam mais aquelas paisagens. Ela é consciente de que o cenário de sua aldeia está mudando aceleradamente, em decorrência das transformações ocorridas fora da reserva⁴⁹: as caças estão sumindo; os insetos, como muriçocas, estão aumentando; as crianças indígenas, dentro da reserva, sofrendo de problemas respiratórios em consequência do grande desmatamento e das queimadas nas fazendas vizinhas, e seu povo, cada vez mais, trocando a alimentação natural pelos conservantes vendidos nos supermercados da cidade mais próxima.

⁴⁷ BONAZZI, Chantal de Tourtier. **Usos e abusos da história oral**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2001. p. 233-234.

⁴⁸ Mulher da comunidade Xikrin, com a qual conversamos durante ritual das mulheres em junho de 2007.

⁴⁹ Segundo Suranjit Kumar Saha, desde o início, o projeto de mineração na região atraiu um gigantesco número de pessoas para o local da exploração e suas proximidades, na esperança de melhoria na qualidade de vida, o que provocou um inchaço no índice de habitantes no município, alcançando 220.000 habitantes em 1993. Contudo, os investimentos nesta área haviam produzido empregos diretos e indiretos para apenas 10.000 habitantes, número irrisório quando pensado nas expectativas causadas. [...] A utilização destas terras representa, de forma visível, a penetração territorial de grandes e fartos recursos por parte de empresas nacionais em parceria com multinacionais, com significativo efeito em termos socioeconômicos para a sociedade e para a economia local, não diferente dos efeitos obtidos com a chegada das grandes fazendas de pecuária. Em geral, todo este processo desencadeou exclusões e expulsões dos antigos extrativistas, agricultores e pequenos proprietários de terra, caboclos e ainda dos indígenas que viviam em todo aquele espaço, significando que um gigantesco trecho da floresta foi sendo transformado em todas as dimensões e proporções para acomodar a todos que ali estavam e chegavam. [...] Para se ter ideia de como o ambiente foi sendo transformado aceleradamente, em Marabá havia 563 empresas comerciais por volta de 1984, e em menos de 10 anos, no início da década de 90, mais precisamente em 1992, já havia 2.896 empresas comerciais na cidade, e os estabelecimentos industriais nesta mesma época saltaram de 73 para quase 300 novas indústrias. Uma movimentação que causava grandes expectativas na população, no intuito de melhoria na qualidade de vida. [...] Porém, na prática, as coisas eram bem diferentes. Para se ter ideia, em 1988 quando a CVRD tinha 1.800 funcionários trabalhando e morando no Núcleo de Carajás, apenas 13% eram funcionários do Pará, e o mercado indireto que prestava serviços subcontratados tinha gerado 4.300 empregos com apenas 18% destes sendo para a população paraense. Ou seja, cada vez mais pessoas chegavam à região a cada instante, por vezes, já contratadas e com destino certo, outras nem tanto, vinham aventurar buscando oportunidades. SAHA, Suranjit Kumar. *Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira*. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 107-136.

NgreyKati⁵⁰, aqui, representa uma comunidade indígena que observa as transformações ao redor de sua aldeia e reserva, ocorridas pelas aceleradas mudanças em função de fazendas, minérios, cidades, grandes lojas, centros comerciais, explorações irregulares e desrespeito à fauna e à flora existentes ali. Porém, estas transformações não são percebidas apenas pelos indígenas, ao contrário, elas são largamente tratadas por pesquisadores de diversos ramos, o que resultou numa vasta produção bibliográfica e acadêmica sobre o contato de populações indígenas com outras sociedades, bem como sobre as transformações ocorridas tanto no homem quanto no meio em que ele vive com base na forma como se deu esse contato⁵¹.

Sobre estes aspectos Maria de Fátima Costa⁵² explica que a chegada do não índio nas terras indígenas sempre se dera de forma inadequada, pois geralmente este contato ocorre pelo desejo da exploração, assim como na região de Xarayes, atual Pantanal, em que o desejo de explorar os minérios, a prata e o ouro, desencadeou grandes conflitos, lutas, mortes e destruição, tanto de não índios quanto de indígenas, provocando um permanente clima de guerra, como no caso dos índios Guaykurú, em meados do século XVII, que lutavam com quem ousava atravessar os caminhos pantaneiros⁵³.

⁵⁰ Em toda a pesquisa, nos diversos momentos possíveis para conversas que seriam registradas no caderninho de anotações, sempre estivemos atentos, pois, segundo Mercedes, em se tratando de fontes orais, devemos escutar com dois ouvidos, um para ouvir o que de fato é dito em palavras pelo entrevistado, e o outro para ouvir o que não é dito, aquilo que está nas entrelinhas ou no silêncio, e esta maneira de escutar deve-se ao saber perguntar, tanto sobre as palavras quanto sobre o silêncio, aliás, o silêncio é especial quando conversamos com pessoas que não são acostumadas a dar entrevistas. VILANOVA, Mercedes. A história presente e a história oral. relações, balanço e perspectivas. **Páginas de História**, Belém: v. 2, n. 2, 1998.

⁵¹ SAMPAIO, Waldemar Sobral. **Os grandes projetos na Amazônia**: impactos macroeconômicos no Estado do Pará nos anos oitenta. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1997.; CARNEIRO, Marcelo Sampaio Domingos. **Latifúndio e ocupações camponesas ao longo da Estrada de Ferro Carajás**: reabrindo a fronteira quinze anos depois. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1994.; SILVA, Kid Solano Stock da. **Mineração de ferro e complexos industriais**: as perspectivas do Projeto Ferro Carajás e as ações da CVRD. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1997.; MACHADO, Paulo Fernando. O pólo siderúrgico de Carajás: gênese de uma nova região industrial. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1992.; BORGES, Fabrício Quadros. **A cadeia produtiva bovina de corte em Marabá**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2001.; INDRUNAS, Luís Cláudio. **Projeto Kaben Djuoi de manejo florestal dos Xikrin do Kateté**: perspectivas econômicas, históricas e político-institucionais. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.; HINDERMANN, Juan Nunes. **Utilização atual dos recursos florestais**: sua influência com referência no município de Marabá - Pará - Brasil. Tese (Doutorado) - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1989.; CASTRO, Edna Maria Ramos de et al. (Org.). **Industrialização, grandes projetos**: desorganização e reorganização do espaço. Belém: Editora da UFPA, 1995.

⁵² COSTA, Maria de Fátima. **A história de um país inexistente**: Pantanal entre os séculos XVI e XVIII. São Paulo: Estação Liberdade: Kosmos, 1999. p. 45-46.

⁵³ COSTA, Maria de Fátima. **A história de um país inexistente**: Pantanal entre os séculos XVI e XVIII. São Paulo: Estação Liberdade: Kosmos, 1999. p. 53, 92 e 112.

Já Sérgio Buarque de Holanda⁵⁴, ao falar dos índios que viviam na região do Estado de São Paulo nos tempos coloniais, enfatiza as mudanças ocorridas nas culturas indígenas a partir de seu contato com o colonizador, argumentando que os indígenas adaptam-se facilmente ao plantio e à criação de determinados animais que favorecem seu cotidiano. Assim, se criar ou plantar algo lhes beneficiava, rápido eles dominavam a técnica⁵⁵.

Os índios Guaikurus, habilidosos em apreender novas técnicas de sobrevivência⁵⁶, se especializaram no domínio dos cavalos trazidos pelos europeus. Da mesma forma, o indígena da região paulista do período colonial aprendeu a ter o peru, o pato, o porco, as galinhas e a utilizar tais criações para estabelecer relações de comércio com os europeus que passavam por suas terras. Sérgio Buarque de Holanda acrescenta a agricultura do milho e suas diversas formas de uso, mas salienta que, apesar das muitas técnicas trazidas da Europa, várias foram abandonadas, permanecendo as técnicas indígenas, uma vez que estas eram funcionais⁵⁷.

As técnicas utilizadas pelos indígenas para sobreviverem na selva foram rapidamente aceitas e apreendidas pelos sertanistas. Segundo o autor de *Raízes do Brasil*⁵⁸, foi isto que deu origem à cultura sertaneja no interior do Estado de São Paulo. Ainda conforme sua interpretação, a indianização ocorrera pela necessidade de sobrevivência dos portugueses que aqui chegavam, sendo esta a razão pela qual a cultura paulista era indianizada, uma vez que necessitavam adaptar-se ao meio para sobreviver.

Nesta leitura, a figura do índio é de mediador entre a natureza e o estrangeiro, conforme pode ser percebido no papel atribuído às populações indígenas nas grandes empresas bandeirantes, nas quais a influência indígena foi vista como “elemento fecundo e positivo”, pois, segundo Sérgio Buarque de Holanda, sem ela provavelmente não seria possível conceber sertanejos tão audazes⁵⁹.

O mesmo autor afirma que os viajantes, percorrendo os rios do Brasil Central, encontravam comumente marcas deixadas pelos indígenas, indicando que estiveram por ali e que o local era rico em determinados peixes, pois os indígenas desenhavam nas areias às margens dos rios uma figura relativa àquele peixe⁶⁰. Entre os indígenas da comunidade Xikrin, existem técnicas semelhantes utilizadas em seu cotidiano, com algumas variações quando necessário, como desenhar os animais nas árvores, por exemplo, a fim de demarcar tanto o fato de aquele animal ser frequente naquela região quanto, durante uma caça coletiva, avisar que o animal já fora capturado⁶¹.

⁵⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁵⁵ Idem – p. 168-169.

⁵⁶ COSTA, Maria de Fátima. **A história de um país inexistente**: Pantanal entre os séculos XVI e XVIII. São Paulo: Estação Liberdade: Kosmos, 1999. p.35, 51-52, 90-91.

⁵⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 181 e 206.

⁵⁸ Sérgio Buarque de Holanda.

⁵⁹ Idem – p. 21.

⁶⁰ Idem – p. 25.

⁶¹ Entrevista em julho de 2007 com BepKamrek. Índio Kayapó casado com a índia Xikrin. BepKamrek estudou enfermagem na cidade de São Paulo e é enfermeiro da Aldeia Djudjê-kô.

As viagens dos colonizadores, em geral, eram cada vez mais frequentes, resultando numa contínua relação com os indígenas, gerando, nas comunidades indígenas, necessidades internas de reorganização em diversos aspectos, pois as transformações em seu habitat ocorriam aceleradamente. As mudanças vivenciadas pelos indígenas aconteciam pela necessidade de reelaborarem seu cotidiano em busca da sobrevivência de seu povo. O processo no qual foram inseridos resultava em mudanças, transformações, adaptações e ressignificações, produzindo uma nova estrutura política e social nos grupos, em consequência da chegada dos colonizadores⁶².

Não diferente, apesar de lugares e épocas distantes, na circunvizinhança da reserva dos Xikrin, as mudanças ocorreram aceleradamente, causando transformações tanto no cenário quanto no meio ambiente. Em nome da melhoria da região⁶³, as cidades cresceram rapidamente em poucos anos. Tucumã, por exemplo, foi fundada em 1989, e possui hoje cerca de 38.000 habitantes. Ourilândia do Norte, também de 1989 cidade vizinha a Tucumã, possui grande área de fazendas e 16.000 habitantes. Ainda próximo a estas cidades, há Água Azul do Norte, com 21.000 habitantes, apesar de fundada um pouco depois, já em 1993. Estas cidades

⁶² O sul do Pará permaneceu, por longo período, livre da presença do não índio. Era habitado por comunidades indígenas que viviam da natureza e suas constantes alterações anuais, como as cheias dos períodos chuvosos, as secas e a falta de alimentação em determinadas épocas do ano, os incêndios naturais que por vezes ocorrem pela ausência da chuva, épocas propícias à fartura de certos peixes em lagos e rios, e períodos mais frutíferos em determinadas áreas da região dentre outros fatores naturais que tornavam decisivos os lugares adequados para fixação de moradias. A população paraense, em 1823, era de 128.000 habitantes, quase todos distribuídos ao longo da costa, em sua maioria, ou na região de Belém. Para se ter ideia, a região conhecida como vale do Xingu tinha uma população de 5.685 habitantes, enquanto na região do vale do Tocantins-Araguaia, onde atualmente se situa Marabá, não havia registro de nenhuma população não indígena residindo. E, apesar de em 1850 já estar estabilizada a exploração da borracha como atividade econômica nas proximidades de Belém e da baixa Amazônia, só 40 anos mais tarde, já em 1890, é que teve início a exploração da região dos vales do Tocantins e Araguaia, com os mercadores da borracha. A região então começa a crescer, já em função da exploração de suas riquezas, e se, em 1913, possuía 500 habitantes, não demorou para que este número fosse quadruplicado para 2.000 habitantes em 1923 em função da exploração do sistema de aviação, que construiu base econômica de expansão para a produção da borracha. Porém, quando a borracha começou a entrar em declínio em 1920, esta região estava mais capacitada para sobreviver sem a borracha, se comparada ao restante do Estado do Pará. Assim, sem maiores dificuldades a economia migrou da exploração da borracha para a coleta e comercialização de castanha do Pará, tornando esta atividade sua nova linha extrativa. Marabá expandiu sua produção de castanha rapidamente, subindo de 2.502 hectolitros em 1919 para 120.417 hectolitros em 1926, o que provocou a emergência de muitas famílias que estabeleceram controle exclusivo sobre enormes regiões de castanhais. SAHA, Suranjit Kumar. Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 107-136.

⁶³ A história social da Amazônia tem registrado sucessivas interrupções em seus processos de ocupação, seja pelos intentos dos colonizadores portugueses na busca de riquezas; seja pela ação missionária sistemática e determinada; ou pelos objetivos comuns à colônia, império e república brasileira, quanto aos esforços pelo estabelecimento de limites fronteiriços, núcleos de povoamentos, pontos de confluência entre portos e atividades comerciais, locais de cobrança de impostos, aproximação de moradores visando à criação de lugarejos, núcleos e vilas, bem como pela atração de migrantes nacionais e estrangeiros. Já nas últimas décadas do século XX, planejaram-se políticas concentradoras de terra, como a dos incentivos fiscais, estendidos para projetos agropecuários, implantados em áreas definidas pelo Programa Nacional de Integração PIN-1970, como áreas de colonização e assentamento rural. Entre tantas formas pensadas para ocupar e explorar a Amazônia, embora se possa captar os diferentes mecanismos e estratégias para ocupá-la, devem-se reconhecer as dificuldades encontradas apesar desses esforços. A questão é que os projetos de ocupação da Amazônia, por vezes avaliados como deficitários, e mal sucedidos, são, no entanto, plenos, em se tratando das consequências para as populações nativas, índias e não índias. CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro. Populações tradicionais, sociabilidade e reordenação social na Amazônia. In: JACKSON, Maria José (Org.). **Sociologia na Amazônia: debates teóricos e experiências de pesquisa**. Belém: UFPA, 2001. p. 147-148.

são de fácil acesso aos indígenas, que geralmente fazem suas compras mensais nos estabelecimentos comerciais ali existentes, deixando boa parte do dinheiro recebido do acordo com a CVRD⁶⁴.

Estas transformações na região chegaram aceleradamente⁶⁵ e de formas variadas⁶⁶; contribuindo para que, a partir da década de 90, os povos indígenas da região passassem por muitas mudanças e adaptações. Alguns projetos foram elaborados para determinadas comunidades indígenas no intuito de beneficiá-las financeiramente, dando-lhes novas possibilidades de consumo, como é o caso dos Xikrin do Djudjê-kô⁶⁷.

Com as mudanças na região em que a reserva indígena Xikrin está situada, parte da mata daquela comunidade foi invadida por um fazendeiro, que derrubou a floresta e plantou capim para a criação de gado⁶⁸. Os indígenas, ao perceberem a estratégia do fazendeiro para ficar com suas terras, buscaram ajuda da Funai que, mesmo com a resistência do fazendeiro, conseguiu retirá-lo da reserva Xikrin. Desde então, os Xikrin passaram a criar gado e aprender a cuidar da fazenda que foi denominada pelos indígenas por fazenda Tep

⁶⁴ Companhia Vale do Rio Doce, atual VALE.

⁶⁵ Quanto às transformações ocorridas na região Norte do Brasil, em especial no estado do Pará, observemos a mudança estrutural na economia do Estado entre 1980 e 1993. Em termos absolutos, as exportações do Estado cresceram absurdamente, saltando de US\$ 434 milhões em 1980 para US\$ 1.781 milhões em 1993, e esta significativa expansão se dá notoriamente pela produção de minério na área Marabá – Carajás, pois sozinho o minério de ferro contabilizava 42,3% do total de exportações do Estado em 1992. SAHA, Suranjit Kumar. Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p.107-136.

⁶⁶ Segundo Maria Virginia de Mattos, a inauguração da PA-70 ou BR-222, o funcionamento da Transamazônica, a construção da hidrelétrica de Tucuruí, o projeto Grande Carajás, a descoberta da Serra Pelada e a exploração do Manganês acarretaram um salto populacional de 59.915 para 205.000 habitantes em apenas 5 anos. A abertura do campus Marabá, da UFPA, a criação dos Municípios de Parauapebas e Curionópolis, o incentivo à agricultura familiar atingindo 25% da região em 1993, a exploração de cobre do *Salobo* e altos investimentos na indústria de ferro-gusa promoveram outras grandes transformações, que direta e indiretamente afetaram a vida dos indígenas que ali viviam. MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá**. Marabá: Grafil, 1996.

⁶⁷ Darcy Ribeiro em “Os Índios e a Civilização” define esse processo como um segundo passo no processo de transfiguração étnica, pois é o momento em que se definem preferências e idiosincrasias, é aqui que se estabilizam com os novos hábitos e fixam necessidades econômicas conducentes a um convívio cada vez mais intenso com os agentes locais da sociedade ocidental. RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

⁶⁸ Os grandes fazendeiros chegaram à região fixando-se desde os anos 60. Os títulos definitivos das terras eram comprados a valores irrisórios, o que provocou uma corrida às terras do sudoeste Paraense. A grande maioria destes novos proprietários eram de São Paulo e Rio Grande do Sul. Esta nova classe estava composta por grandes fazendeiros do interior de São Paulo, empreendedores de terras e banqueiros do setor privado, sendo que em sua maioria estes investimentos eram feitos com parceria de multinacionais. Quase todos os investimentos feitos nestas terras, desde a compra, basearam-se na liberação dos impostos por meio da SUDAM, que era o órgão federal responsável pelo encorajamento para a realização de investimentos na Amazônia. No entanto, 237 gigantescas fazendas não estavam localizadas dentro do espaço legal compreendido por Marabá-Carajás, contudo, não restam dúvidas de que isso influenciou em muito para que um grande número de fazendas agropastoris, principalmente de gado, surgisse na região entre a década de 80 e 90, com áreas de 2.000 a 20.000 hectares. Estas foram algumas das razões para a expulsão de pequenos produtores, ocorrida durante a década de 80 e 90. Assim ia saindo de cena a economia baseada na exploração dos castanheais e surgindo um novo cenário composto de grandes fazendas, desmatamento, pastagens, carvoarias, poluição e muitos conflitos. SAHA, Suranjit Kumar. Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 107-136.

Kré⁶⁹, uma vez que os pastos já estavam prontos e os indígenas poderiam usufruir da criação de gado através da carne, do leite, queijo e coalhada em sua alimentação diária⁷⁰.

Por muito tempo, a comunidade Xikrin passou por grandes dificuldades econômicas, entretanto, após o acordo feito com a Companhia Vale do Rio Doce, empresa que capitaneia a exploração mineral na região de Carajás, e que mantém um convênio de assistência aos índios a título de compensação pelos impactos ambientais em uma zona de floresta vizinha à Terra Indígena Xikrin, as coisas melhoraram bastante, especialmente em relação à assistência à saúde, educação e necessidades básicas⁷¹.

Contudo, apesar da melhoria trazida pelos recursos financeiros, a comunidade Xikrin faz enormes esforços na luta para sobreviver e para manter seus valores em um contexto histórico de mudanças rápidas de grande impacto⁷². A chegada do *estrangeiro*, do “outro”, nas terras indígenas, em geral causara grandes turbulências, pois o objetivo foi quase sempre a exploração, fosse por meio da riqueza mineral nas terras, através da escravidão, do conhecimento do indígena quanto às ervas e meios de sobrevivência do ambiente, ou fosse ainda pela expulsão do indígena de suas terras⁷³.

⁶⁹ O nome da fazenda pode ser traduzido como Buraco do Peixe.

⁷⁰ O acontecimento nos foi contado diversas vezes pelos indígenas, e também pelos não índios que trabalharam com os Xikrin naquele período ou ainda trabalham até os dias de hoje. A cada nova visita que chega à aldeia, os indígenas recontam o acontecimento, enfatizando que o cacique Karangré era destemido e enfrentava sempre de perto a situação, até conseguir a retirada do fazendeiro.

⁷¹ Para a antropóloga Iara Ferraz, esta “proteção” exigida pelos agentes financiadores do PGC não tem efeito. Segundo ela, há incompatibilidade entre os projetos e a realidade amazônica, (os ribeirinhos, camponeses e indígenas), por isso, a ideia de “proteção” se configura num argumento falacioso. A “proteção”, exigida pelo Banco Mundial às populações indígenas para a efetivação do financiamento do PGC, redundou num convênio assinado às pressas em junho de 1992 entre a CVRD e a FUNAI; saliente-se que o convênio fechado não contou com qualquer participação das comunidades indígenas interessadas. O projeto foi feito generalizando todas as comunidades, desrespeitando suas particularidades e subdimensionando as profundas transformações que viriam a ocorrer em toda a região de modo acelerado (...) “inicialmente o convênio abrangia 13 áreas indígenas onde deveriam ser desenvolvidos “projetos de apoio” numa “área de influência” de 100 km para cada lado do eixo da ferrovia, definida pela Companhia Vale do Rio Doce. No entanto, em decorrência da implantação de estradas vicinais e novos núcleos habitacionais de suporte à ferrovia, verificou-se que a área de influência estendia-se a 21 áreas indígenas e duas frentes de atração de grupos ainda isolados (Guajá e Parakanã), compreendendo uma população de cerca de 13.000 índios, entre estes grupos distintos: Xikrin, Gavião (PA), Suruí, Assurini, Parakanã, Apinayé, Guajá, Guajajara, Timbira, Gavião (MA), Krikati, Canela, Tembê e Urubu-Kaapor.” FERRAZ, Iara; LADEIRA, Maria Elisa. Os povos indígenas da Amazônia Oriental e o Programa Grande Carajás. HÉBETTE, Jean (Org.). **O cerco está se fechando: o impacto do grande capital na Amazônia.** Rio de Janeiro: Vozes, 1991. p. 131-132.

⁷² Segundo Magalhães, não se pode entender as questões indígenas se elas forem analisada isoladamente, fora do contexto destes indígenas, pois estão diretamente relacionadas com os problemas advindos do caráter capitalista de nossa sociedade e, conseqüentemente, das contradições que conectam cidade-campo. Assim, para pensarmos as questões que afetam as comunidades indígenas hoje, especialmente as que estão situadas entre os rios Tocantins e Xingu, no Pará, é necessário que se analise o redimensionamento do espaço já ocupado, não esquecendo que a terra é o fulcro da questão indígena: sua perda ou redução, ou simplesmente algumas modificações físicas de seus limites, ocasionando transformações no equilíbrio biótico de seu território, podem colocar em risco a sobrevivência, não apenas cultural, mas também física de toda uma nação indígena. MAGALHÃES, Antônio Carlos. As nações indígenas e os projetos econômicos do Estado: a política de ocupação do espaço na Amazônia. In: HÉBETTE, Jean (Org.). **O cerco está se fechando: o impacto do grande capital na Amazônia.** Rio de Janeiro: Vozes, 1991. p.89 e 93

⁷³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras.** 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 9 e 220.

Apesar de tantas mudanças e adaptações nas últimas décadas, estas comunidades Kayapó não desprezam sua cultura. Pelo contrário, ela tornou-se central para resistência e conquista do mundo lá fora. Assim, entre os Xikrin, a cultura é acentuada através dos rituais, os quais são celebrados com muita ênfase, justamente porque o processo acelerado de mudanças possivelmente afete profundamente a organização social e a visão de mundo destes índios, assim como sua autoimagem.

A mulher indígena é o baluarte contra a dominação cultural da civilização ocidental. Na comunidade Kayapó, ela está no mesmo patamar de importância para formação de sua sociedade que um homem. Ela participa das atividades diárias da comunidade, bem como das decisões que afetam o futuro de seu povo. Possui em seu favor o fato de nascer, crescer, ter seus filhos e morrer na mesma casa, uma vez que após o casamento o homem é que se muda para a casa da mulher, o que a deixa em posição confortável ao tomar decisões relacionadas à sua família, e que afetam a comunidade como um todo. São elas que cuidam dos afazeres domésticos, desde colher, buscar lenha, buscar pedras, cuidar dos filhos, distribuir as tarefas e os alimentos, animar as reuniões femininas e participar em pé de igualdade com os homens nos grandes rituais tribais.

Aliás, devemos salientar que nos rituais⁷⁴ os papéis são divididos de forma que todos participem direta ou indiretamente, como no ritual de nomeação⁷⁵ em que as mulheres

⁷⁴ Seja o ritual das mulheres, o ritual do jabuti, o ritual do peixe, o ritual do maribondo, o ritual da formiga saúva, o ritual de casamento, dentre outros.

⁷⁵ Um ritual de nomeação é uma cerimônia em que os nomes são transmitidos de um **i-ngêt** para seus **tabdjuo** de sexo masculino e de uma **Kwatui** para suas **tabdjuo** de sexo feminino. Para os Xikrin, os nomes são divididos em duas grandes classes: a) os grandes nomes – **idji runh, idji mei ou idji kati** – que devem ser atribuídos durante cerimônias rituais. Os nomes dados aos homens durante estas cerimônias são **bep, tokok e katob** e para as mulheres são dados os nomes **bekwe/bekwoi, nhiok, ire, payn, kôkô e Ngrei**. Cada um destes nomes funciona como prefixo, e recebe um sufixo que o tornará um nome individual, por exemplo, **Nhiok-âe, Nhiok-êiti, Bep-kamrek**; b) os nomes comuns – **idji kakrit** – o qual serve apenas para acompanhar o grande nome ritual de cada pessoa. Não existe ligação especial entre as pessoas que possuem os mesmos nomes rituais. Há muitas décadas, havia cuidados especiais quanto à alimentação. Todo Xikrin que possui nome cerimonial, em se tratando de alimentação proveniente da caça e pesca, ele poderá alimentar-se apenas de caça e peixes considerados adequados para ele – **mru-mei** e o **tep-mei**. Entretanto, já nos fins do século XX e início do XXI, perdeu-se a relação específica entre determinado nome e o tabu relacionado à alimentação permitida e proibida. Já há algum tempo que os rituais de nomeação são feitos de forma coletiva nos tempos de seus antepassados os grandes nomes cerimoniais eram atribuídos durante ritual próprio e específico. Porém, diante das transformações e mudanças ocorridas em seu cotidiano ao longo dos tempos, eles não possuíam mais as mesmas possibilidades para a realização de eventos como estes, e passaram então a realizá-lo de forma coletiva, em grandes rituais nos quais toda a comunidade passou a cooperar, com diversas famílias participando da nomeação de seus filhos. Muitos dos rituais de nomeação possuem ligação direta com o ciclo de iniciação dos Xikrin, por exemplo, o rito de nomeação **Ngrei** acontece durante uma expedição de caça a anta, expedição esta ligada à terceira fase de um ciclo de iniciação. Outro caso é da cerimônia de nomeação dos que receberão o prefixo nominal **Kôkô**, pois este ritual é associado a uma festa do milho novo. Nas últimas décadas, os Xikrin realizam os rituais de nomeação integrados a um grande ritual mais inclusivo, e que é celebrado no início do período chuvoso, que é o **merereme**. Para tanto, toda a comunidade ajuda, dividida apenas em dois grandes grupos, o masculino e o feminino, diferente, portanto, de seus antepassados, para os quais durante um ritual de nomeação, apenas a família da criança que receberia o nome é que cuidava da alimentação para suprir toda a comunidade durante o ritual. Vale salientar que uma criança pode receber nomes cerimoniais de vários **ingêt** ou **Kwatui**, o que possibilita que uma criança tenha dois grandes nomes cerimoniais. Por exemplo, uma menina pode ser **Bekwe** e **Kôkô**, e um menino **Tokok** e **Bep**. Entre os Xikrin a escolha destes nomes que serão dados nos rituais, geralmente, são nomes de parentes falecidos, porém o ideal é que o irmão da mãe transmita o seu nome ao filho de sua irmã, e que a irmã do pai dê o seu nome à filha de seu irmão. Para um Xikrin, o “dar um nome” é o reconhecimento de uma relação

apresentam suas filhas à sociedade. Os adornos são retirados dos animais silvestres, entretanto, as aves não são mortas, pois os Xikrin criam araras vermelhas, amarelas e azuis, papagaios, periquitos de diversas cores, lambu, mutum, jacamim, azulona, e galinhas também, dentre outros pássaros, para retirarem as penas e fabricarem seus ornamentos (bem como, ainda, para afastar os muitos insetos que por ali vivem, como mosquitos, lacraias, escorpiões dentre outros). A este respeito, Maria de Fátima Costa⁷⁶ menciona que os indígenas que viviam na região do lago de Xarayes, atual Pantanal, também criavam animais para utilizarem suas penas na confecção dos ornamentos e afastarem os muitos insetos. A autora relata a importância dos patos para afastarem os grilos e as galinhas que diminuía em grande parte os mosquitos de todas as espécies e tamanhos, os quais eram tantos que atrapalhavam até nas horas das refeições. Em sua obra, percebemos que os indígenas deram novos sentidos à criação destes animais na aldeia, diferenciando-se dos costumes europeus.

Nos dias que antecedem aos rituais cabe aos homens irem à mata em busca de alimentação. O domínio de técnicas de sobrevivência na mata é responsável pela grande quantidade de caças conseguidas para alimentar a comunidade nos dias dos rituais. Para cada ritual há uma caça preferencial e um lugar específico para encontrá-la. Dias antes do ritual, os homens, divididos em grupos, conversam sobre as técnicas de sobrevivência na mata, como enfrentar o frio nas madrugadas ao ar livre, as correntezas dos rios, as manadas de queixada que podem deixar vítimas fatais, as técnicas para se livrarem de possíveis cobras nos buracos onde buscam jabutis, como se livrar das onças quando divididos em pequenos grupos de dois ou três, e ainda como demarcar o terreno para que as outras equipes saibam que já passaram por ali e que bichos encontraram, além de, através destas demarcações, avisar onde se encontrarão.

Quanto aos rituais⁷⁷ feitos na comunidade Xikrin, quase sempre no centro da aldeia, eles possuem a característica de enorme capacidade de criação e produzem uma aproximação corporal e psíquica nas pessoas que participam: dança-se junto (em fila, de mãos dadas, ou abraçados, com os corpos juntos), canta-se em uníssono (ainda que em vários momentos haja separação entre vozes masculinas e femininas), come-se junto, relembram-se parentes mortos e histórias de antepassados comuns⁷⁸. Ainda, segundo César Gordon, nos períodos rituais, determinados sentimentos e afetos que são cotidianamente partilhados apenas pelo círculo mais restrito de parentes podem ser reconhecidos mais amplamente em todos os co-residentes (e eventualmente em pessoas de outras aldeias, já que os rituais podem congregá-las). Tais sentimentos, no contexto doméstico, constituem-se pelo processo de “fabricação corporal”⁷⁹, isto é, pela fabricação dos corpos (afetos e sentimentos) dos parentes como se fossem um mesmo corpo ou um corpo assemelhado pela partilha de substâncias –

de continuidade, bem como a manifestação de sentimentos. VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p. 107-112 e 114.

⁷⁶ COSTA, Maria de Fátima. **A história de um país inexistente**: Pantanal entre os séculos XVI e XVIII. São Paulo: Estação Liberdade: Kosmos, 1999. p. 55 e 75.

⁷⁷ Em momento oportuno falaremos sobre ritual.

⁷⁸ GORDON, Cesar. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin. São Paulo: Editora da UNESP: NUTI, 2006. p. 312-340.

esse “*nhi pydji*”: ‘corpo único’, ‘carne única’, como dizem os Xikrin, que é característico dos parentes próximos.

Sendo os rituais compostos de tantos elementos, ao ponto de serem capazes de constituírem alguns processos para a construção da pessoa, e também expressarem valores e sentimentos, é que acreditamos ser possível que os Xikrin utilizem, em seu cotidiano ritual, elementos que demonstrem as transformações ocorridas em sua reserva, aldeia, costumes, identidade coletiva e individual. Buscamos perceber, através do ritual, como os Xikrin se reorganizam, e se posicionam nesse novo mundo no qual foram inseridos, com a chegada do “outro”⁸⁰.

Desta feita, desenvolvemos a presente pesquisa no intuito de compreender as mudanças comportamentais da comunidade Xikrin, diante do acelerado modo no qual aconteceram as transformações na grande extensão regional – em que as comunidades indígenas Kayapó residem, e, mais especificamente, nas dimensões da reserva indígena Xikrin – que os expôs a convivências inesperadas em âmbitos variados, provocando uma latente necessidade de REestruturação política, social e econômica para manterem-se como povo/etnia.

As alterações culturais de uma etnia podem ocorrer a partir de imposições, resultando num processo de destruição destas comunidades. Algumas alterações vivenciadas por determinadas comunidades indígenas, no entanto, têm como objetivo sua REestruturação em busca da melhoria na qualidade de vida, conforme suas expectativas. Contudo, pensar estas mudanças e transformações requer minuciosa atenção por parte dos pesquisadores, de modo a melhor entendê-las – no caso que tratamos aqui as categorias e conceitos são fundamentais para a compreensão do processo que analisamos.

É importante, quiçá indispensável, expor algumas considerações sobre os termos utilizados para se referir às mudanças ocorridas nas comunidades indígenas, sejam estas mudanças de caráter político, econômico, social, cultural, ou ainda relacionadas a todo o modo de vida destas comunidades. Trabalharemos o conceito de etnogênese na construção deste trabalho a fim de melhor conhecer e compreender o processo histórico no qual está inserida a sociedade Xikrin, e como seus membros lidam com o novo momento⁸¹ da comunidade.

Dentre os termos utilizados pela Antropologia e pela História para pensar as questões relacionadas às mudanças sociais, políticas, econômicas ou culturais de um povo, diante do “novo” com o qual se deparam em dado momento de sua trajetória, estão conceitos que aparentemente diferem em poucos aspectos um do outro, mas na essência possuem grandes diferenças, tais como os conceitos de aculturação⁸², multiculturalismo⁸³, assimilação

⁷⁹ Posteriormente tratado no capítulo III.

⁸⁰ Daremos conta desse processo histórico mais à frente, no terceiro capítulo.

⁸¹ Após intensificação do contato com o não índio, nas últimas décadas do século XX.

⁸² O processo de aculturação ou processo de mudança cultural, podendo também ser considerado um empréstimo ou assimilação cultural, consiste em mudanças ocorridas em uma cultura em detrimento de outra. Assim, trata-se de duas ou mais comunidades de culturas diferentes em contato direto ou indireto em que ambas as partes passam a utilizar elementos culturais do “outro” em maior ou menor proporção. Porém, a aculturação acontece de diferentes modos de uma comunidade para a outra, dependendo do processo no qual a comunidade fora

cultural⁸⁴, e etnogênese. Contudo, dentro do que aqui propomos, a pesquisa direcionada aos Xikrin do Djudjê-kô, não escolhemos o conceito de aculturação uma vez que, segundo Eduardo Galvão⁸⁵, a aculturação se dá em duas vias, sendo duas ou mais comunidades de diferentes elementos culturais convivendo e trocando entre si estes elementos, ou seja, uma via de mão dupla, onde duas comunidades indígenas distintas, ou uma indígena com uma campesina, ao longo da convivência, trocam elementos de seu cotidiano. Também não nos serve o conceito de assimilação, em que uma das partes recebe influência da outra, tendo um comportamento passivo diante dos novos elementos comportamentais instalados por este “outro”. Compreendemos, ainda, que a pesquisa não caberia em conceitos como mudança cultural⁸⁶ ou transformação cultural por entender que estes deixam a ideia de que as comunidades são passivas e não capazes de adaptações funcionais que lhes beneficiem⁸⁷.

A questão é que as comunidades indígenas estão sendo envolvidas, cada vez mais rapidamente, pelas transformações geográficas, políticas e econômicas que ocorrem nas últimas décadas⁸⁸, atingindo seus povos⁸⁹ e intensificando o ritmo das modificações de sua

inserida, e deve-se levar em conta também o fato de possuírem forças desiguais, sendo geralmente uma dominante e outra dominada. GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p.129-131 e 276.; WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). **História: novos problemas**. Tradução Theo Santiago. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1988. p. 113-129.

⁸³ A ideia do multiculturalismo conservador persiste na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria. O multiculturalismo Liberal busca a integração de todas as culturas o mais rápido possível; e o multiculturalismo pluralista avaliza as diferenças grupais em termos culturais e aceita grupos distintos e diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária; já o multiculturalismo comercial acredita que, se a diversidade dos indivíduos das mais variadas e diferentes comunidades for reconhecida e aceita publicamente, os problemas de diferença cultural serão resolvidos; enquanto o multiculturalismo crítico enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência. HALL, Stuart. Questão multicultural. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. p. 52-53.

⁸⁴ As questões relacionadas à assimilação cultural, segundo Eduardo Galvão, se dão pelas pressões sofridas sobre a cultura e organização das comunidades indígenas por parte da sociedade cabocla que está em constante convivência com estes indígenas, passando este indivíduo a ser um sujeito em processo de assimilação na sociedade regional com a qual está em contato e por vezes até morando nos povoados pela necessidade de trabalho para sobreviver. Galvão salienta que é importante saber que os indígenas não são simplesmente passivos nesse processo de assimilação, aceitando todos os elementos da cultura cabocla, ao contrário, os indígenas buscam elementos de sua própria cultura na cultura do caboclo reavivando heranças indígenas, existentes hoje como caboclas. GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 120-123.

⁸⁵ Ibid. loc. Cit.

⁸⁶ Passim – p. 129-131.

⁸⁷ Passim – p. 282.

⁸⁸ LIRA, Sérgio Roberto Bacury. Os efeitos da siderurgia sobre o mercado de trabalho na Amazônia. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de et al. (Org.). **Industrialização, grandes projetos: desorganização e reorganização do espaço**. Belém: Editora da UFPA, 1995.

⁸⁹ Saliente-se que os projetos governamentais para a Amazônia, em geral e não apenas o PGC, não reconhecem e não se interessam pelas questões indígenas, chegando até a serem displicentes nas questões relativas às comunidades indígenas envolvidas direta ou indiretamente com os projetos que visam ao “desenvolvimento” do Brasil. Só para a implantação de parte do PGC, na região pensada para nossa pesquisa e em seu entorno, foram atingidas diretamente as comunidades Assurini do Trocará, Parakanã do Lontras e Pucuruí, Gavião de Mãe Maria, Suruí do Sororó, Xikrin, todos os grupos Kayapó do médio Xingu, Guajajara e Guajá do Maranhão, apenas por conta dos projetos voltados para a exploração do minério. Porém, não para por aqui, direta ou indiretamente todas as comunidades indígenas do norte do Goiás e do Maranhão foram afetadas com os projetos agropecuários, florestais e de álcool. Mas o projeto PGC ainda previa as construções das barragens ao longo do rio Xingu, o que também provocaria, e hoje sabemos que já provocou grandes transformações, afetando

cultura. É importante atentar para o fato de que não é uma destribalização dos índios, ou aculturação no sentido de reciprocidade na troca de elementos culturais entre índios e não índios⁹⁰. As comunidades indígenas ao longo do processo de contato com os não indígenas passaram a utilizar uma variada porção de elementos das culturas não índias, como armas de fogo, armas brancas, ferramentas de ferro, roupas, valores sociais e religiosos e alimentos industrializados. Alterações na economia indígena também são perceptíveis pois uma economia fechada e autossuficiente passou a lidar com elementos externos, o que resulta em mudanças definitivas na organização social dessas comunidades. Para Eduardo Galvão, a consciência que os índios têm hoje, de que seu status de índio lhes garante, ainda que teoricamente, uma melhor assistência social, econômica, educacional e direitos à terra, faz com que eles se dediquem a manterem sua cultura viva, bem como residirem até certo ponto isolados em suas reservas, a fim de poderem reivindicar seus direitos⁹¹.

Eduardo Galvão percebia que uma das possíveis saídas para as comunidades indígenas era que estas, ao chegarem em certo ponto de transição, resolvessem buscar não mais as culturas do “outro”, com o qual estavam em contato, mas sua própria cultura, resolvendo assim continuar índio, por perceberem que esta categoria sociocultural lhes garantiria condições de sobrevivência mais digna, do que se envolvidos nas comunidades não índias. Nesta perspectiva, Eduardo Galvão compreendia, já naquela época, que os indígenas perceberiam que resistir, permanecendo índio, seria garantir a condição mínima de sobrevivência⁹².

Como as transformações ocorrem aceleradamente no mundo atual⁹³, atingindo em larga medida não apenas as comunidades indígenas ou regionais, mas as sociedades em geral, constatamos que os conceitos supracitados não se adequavam ao proposto para nossa pesquisa, e passamos então a refletir sobre o conceito de Etnogênese, que, por sua vez, vem sendo utilizado por pesquisadores tanto da Antropologia Histórica quanto da História Social, em busca de melhor compreensão dos grupos e seus comportamentos. Teremos como referência Guillaume Boccara⁹⁴, para nortear os rumos da pesquisa.

milhares de indígenas além das populações rurais e ribeirinhas que por ali vivem. COTA, Raymundo Garcia. **Carajás: a invasão desarmada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984. p. 92.

⁹⁰ GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 235.

⁹¹ Passim – p. 278, 279 e 285.

⁹² Passim – p. 131.

⁹³ No mundo atual, as mudanças ocorrem aceleradamente, mas não significa que antes já não ocorressem, é o caso da Amazônia ainda no período pré-histórico. Segundo Alf Hornborg, apesar das dificuldades encontradas pelos cientistas para montar o quebra-cabeça pré-histórico da Amazônia, havia, sim, um sistema de trocas que abrangia as questões ecológicas, históricas e culturais, fazendo com que a ideia que se tinha de natureza impenetrável e sociedades “puras” na Amazônia pré-histórica não se confirme, uma vez que o que se percebe a partir dos estudos de antropologia e arqueologia desenvolvidos nos tempos mais recentes é que durante milênios acontecem processos de inter-relações entre diferentes grupos étnicos, gerando uma rede com diversos fenômenos, incluindo questões de cosmologia, língua, identidade, guerras, alianças, parentesco, estratégias de subsistência, matrimônio e mudanças ambientais, dentre outras, e que estas relações resultavam em transformações de variados âmbitos. HORNBERG, Alf. Ethnogenesis, regional integration, and ecology in prehistoric Amazonia: toward a system perspective. **Current Anthropology**, v. 46, n. 4, Aug.-Oct., p. 589-604, 2005. p.589-590, 593, 598, 602-604.

⁹⁴ BOCCARA, Guillaume. Etnogênese Mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). **Hispanic American Historical Review**, v. 79, n. 3, aug. c1999.

O uso do conceito de Etnogênese, se comparado aos demais conceitos acima citados, é bem recente. William C. Sturtevant⁹⁵ foi o primeiro a fazer uso do conceito de etnogênese, para trabalhar os fenômenos que fossem especificamente ligados à necessidade física de novos grupos políticos. Contudo, a utilização do termo foi sofrendo ajustes por parte dos estudiosos e, em tempos mais recentes, de um modo geral, a Antropologia tem usado o termo para descrever o desenvolvimento das coletividades étnicas ao longo da história, à medida que estas comunidades se percebem e são percebidas com estruturas diferenciadas, distinguindo-se de outras pelo patrimônio linguístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo⁹⁶.

Assim, o conceito vem sendo utilizado na busca de apontar os diferentes e variados processos sociais que os grupos étnicos têm vivenciado ao longo do processo histórico no qual foram inseridos, a partir das migrações, invasões, conquistas, fissões e fusões, desencadeando um sentimento de coletividade⁹⁷. Mais recentemente, o conceito tem servido para ajudar nas análises dos processos de emergência social e política dos grupos tradicionais que vivem sob relação de domínio, bem como na análise do desenvolvimento de novas configurações sociais, de base étnica, incluindo diversos grupos participantes de uma mesma tradição cultural⁹⁸.

Também refletindo sobre o conceito e seus usos, Francismar Alex Lopes de Carvalho⁹⁹ considera que o emprego do conceito de etnogênese pelos historiadores e antropólogos, em diversos países, serviu para o refinamento do equipamento conceitual e para o desdobramento de pesquisas empíricas (embora no Brasil o uso do conceito ainda não tenha alcançado a mesma amplitude que em outros países). Francismar Alex Lopes de Carvalho consente com Guillaume Boccara no sentido de que as contribuições das pesquisas rompem com a ideia cristalizada das culturas indígenas “puras”. Assim, com a realização de pesquisas em que o ponto de partida foi o processo de etnogênese, foi permitido perceber o intenso fluxo intercultural existente nas sociedades indígenas. Neste sentido, o estudo do processo de etnogênese dá conta dos novos tipos de sociedades criadas, inventadas ou condicionadas a partir da força das relações culturais, em especial com o contato colonial¹⁰⁰.

⁹⁵ STURTEVANT, William C. “Anthropology, History, and Ethnohistory”. *Ethnohistory*, v. 13, n. 1/2, p. 1-51, 2002.

⁹⁶ SELLATO, Bernard. et al. Rituel, politique, organisation sociale et ethno-genèse: les Aoheng de Bornéo. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, v. 79, n. 2, p. 45-66, 1992. p. 45 – 66.

⁹⁷ Em nosso trabalho apresentamos mais estudos feitos em comunidades indígenas, contudo, o conceito vem sendo utilizado para se pensar sociedades bem distintas, como um estudo de caso apresentado por Jon Abbink sobre os caminhos percorridos pelos Falasha (etnia etíope que migra para Israel e no processo são inseridos à comunidade israelita como novos cidadãos legais). Os Falasha, como etnia, sofreram rápidos processos de mudanças, que os fez redefinir posições, a partir de assimilações do contato com o “outro”, mas continuaram com o sentimento de identidade Falasha, resistindo mesmo diante dos novos espaços aos quais foram inseridos, e de profundas mudanças ao longo dos séculos. ABBINK, Jon. The enigma of Beta Esra'el ethnogenesis. An anthro-historical study. *Cahiers d'études africaines*, v. 30, n. 120, p. 397-449, 1990. p. 397-449.

⁹⁸ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 39-40, 2006. p. 39-40.

⁹⁹ CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Etnogênese Mbayá-guaykuru: notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no Vale do Rio Paraguai (c1650-1800). *Revista de História e Estudos Culturais*, v. 3, n. 4, out./dez. 2006. p. 2-3.

¹⁰⁰ Idem.

Desta feita, pode-se compreender o processo de etnogênese como um processo que faz parte da construção do próprio processo histórico, e não apenas das relações e necessidades, dos dias atuais¹⁰¹. Embora nos últimos tempos o mundo esteja submerso no que chamamos de “globalização”¹⁰², a América Latina foi e continua sendo marcada por múltiplos processos de etnogêneses¹⁰³. Miguel Alberto Bartolomé refere-se a casos de diversas sociedades nativas do Nordeste Brasileiro, as quais, hoje, são produto dos aldeamentos jesuítos¹⁰⁴. Para ele, nem todos os indígenas que eram descidos aceitavam o novo modo de vida, e certamente uniam-se formando novos grupos a fim de saírem do aldeamento e viverem livres como sempre foram. Entretanto, nestas uniões em busca da liberdade, certamente não eram todos do mesmo grupo étnico, uma vez que ali residiam inúmeras pessoas de etnias diferentes, inclusive em suas estruturas sociopolíticas. Contudo, estes indígenas ao se unirem nos aldeamentos não deixavam seus costumes, seguindo e aceitando tranquilamente os ensinamentos propostos para seu novo habitat.

Exatamente por alguns indígenas não aceitarem a condição que lhes era imposta é que, certamente, alguns sujeitos se uniram visando reaver sua autonomia. Entretanto, como as pessoas que formavam este novo grupo, muito provavelmente, não pertenciam às mesmas comunidades, a partir daquele momento elas buscavam entre si semelhanças culturais, por meio das quais se identificassem em alguns aspectos, identificações estas que serviam como base para se recompor política, social e culturalmente, fortalecendo e recriando tanto a identidade individual quanto originando ali uma identidade coletiva. Isso acontecia porque muitos daqueles indígenas não aceitavam o fato de serem cativos e escravos, ou abandonar seu modo de vida em favor de um outro.

Em certo momento, esses aldeamentos viraram vilas e lugarejos¹⁰⁵, intensificando ainda mais o contato de culturas díspares, o que desencadeou uma convivência entre indígenas e colonos. Não podemos esquecer do comportamento destes indígenas: Segundo Jonh Monteiro, ao serem trazidos de suas aldeias e terras para as regiões de produção e aldeamentos coloniais, os indígenas se viram obrigados a recompor suas vidas e identidades

¹⁰¹ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 39-40, 2006. p. 40.

¹⁰² O conceito de globalização não possui um consenso. Contudo alguns autores, como Thomas L. Friedman, defendem que a ideia de globalização teve início depois da Segunda Guerra Mundial e sua consolidação ocorreu em meados dos anos 80. O termo foi relacionado principalmente aos aspectos financeiros e à intensificação do entrelaçamento entre economias e sociedades nacionais, de tal modo que os acontecimentos de um país têm impacto direto em outros. Contudo, mesmo sendo esses aspectos os principais focos do processo de globalização, o fato é que, além das relações econômicas, esse processo envolve as demais áreas que integram as sociedades, nos âmbitos culturais, sociais e políticos. Quanto à Globalização e o Processo de Etnogênese, para Miguel Alberto Bartolomé, em alguns casos o processo de etnogênese pode até se dar pelo resultado indireto e não planejado das políticas públicas específicas, mas frisa, salientando, que a etnogênese não é um produto da globalização, e compreendemos globalização aqui no sentido de integração das sociedades. DOWBOR, Ladislau. Da Globalização ao Poder Local: A nova hierarquia dos espaços. In: *A Reprodução Social*. Nações Unidas. 1994. p.1-4.; BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 39-40, 2006. p. 43-45.

¹⁰³ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 39-40, 2006. p. 41-42

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ COELHO, Mauro Cezar. **Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia. O caso do diretório dos índios (1751-1798)**. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. p. 208-221.

dentro daquele novo contexto no qual foram inseridos¹⁰⁶; o que vai ao encontro do proposto por Miguel Alberto Bartolomé, quando coloca que os aldeamentos eram lugar de recomposição de identidades tanto individuais quanto coletivas, sendo este momento histórico propício para que diversos indígenas se unissem em fusões, originando diferentes grupos étnicos¹⁰⁷.

Neste sentido, compreende-se que os processos de etnogêneses podem se dar de diversas formas. Durante a Independência da América Latina¹⁰⁸, no processo de construção dos Estados nacionais com inspiração europeia, alguns processos de etnogênese foram registrados: é o caso das alianças militares formadas pela necessidade de oposição a uma, pode-se dizer, *segunda conquista*, que gerou unificação política de sociedades compostas de faixas ou segmentos autônomos, como os Mocoví da Argentina, os Yaqui e os Seri do México, ou os Nivaklé do Paraguai, ou ainda os Mapuche do Chile¹⁰⁹ e da Argentina¹¹⁰. Essas alianças viabilizaram comportamentos de identificação coletiva entre pessoas culturalmente e linguisticamente afins, ainda que política e socialmente distintas, desencadeando o processo de etnogênese por produzir um novo sujeito coletivo.

Miguel Alberto Bartolomé lembra que os processos de etnogênese servem para percebermos que o mito das sociedades “puras” no passado e no presente, existentes na América Latina, é falso. Compartilhando desta ideia, Guillaume Boccara¹¹¹ insistentemente trata da inexistência desta “pureza” quando fala da flexibilidade e adaptabilidade das comunidades indígenas, as quais, segundo seus estudos, estavam abertas a relações interculturais, dentro de sua lógica social e política. Dando seguimento à ideia de Guillaume Boccara, Miguel Alberto Bartolomé conclui que a etnogênese mostra-se como “processo de

¹⁰⁶ MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 2000. p. 105.

¹⁰⁷ Em grande número de casos, no Nordeste Brasileiro, as comunidades indígenas foram dadas como “desaparecidas”. Os povos indígenas que ali viviam sofreram alterações culturais, como resultado da adoção de traços materiais e simbólicos das sociedades índias ou não índias que viviam próximas a eles; o que não implica o enfraquecimento da identidade étnica daqueles povos, ao contrário, reformula um novo contexto e cenário chamado por Bartolomé de “cultura do contato”. É claro que estes povos, por determinado tempo, foram esquecidos pela antropologia e pelas políticas públicas, uma vez que não estavam dentro das representações amazônicas de aldeamentos. Assim, os processos de etnogêneses no Nordeste brasileiro se deram através da emergência política de identidades étnicas antes desconhecidas (ou mesmo não aceitas), por consequência de suas transfigurações culturais. Bartolomé lembra que Arruti propõe, para a região nordestina, o surgimento de um novo tipo de sujeito político, orientado a buscar seu reconhecimento enfatizando sua alteridade, bem como a buscar ainda, em tempos passados, elementos que lhes permitam a recriação de aspectos da memória e de traços culturais emblemáticos que possam servir de sinais para o reconhecimento externo destas sociedades que outrora foram consideradas extintas, uma vez que os processos de emergência identitárias não são alheios às legislações que garantem direitos especiais às comunidades nativas. Desta feita, a construção ou REconstrução das identidades orientadas para certos fins fica suscetível a ser qualificada como instrumental, ou seja, podem dizer que os indígenas buscam sua reconstrução identitária não pelo sentimento real de identidade indígena, mas para obter vantagens junto a instituições e Governo. BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 39-40, 2006. p. 50.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Estudado por Boccara e que veremos detalhadamente mais adiante.

¹¹⁰ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 39-40, 2006. p. 43.

¹¹¹ BOCCARA, Guillaume. Antropologia diacrônica: dinâmicas culturais, processos históricos y poder político. In: BOCCARA, G.; GALINDO, S. (Org.). **Lógica mestiza en América**. Temuco, Chile: Universidad de la Frontera/Instituto de Estudios Indígenas, 2000. p. 11-59.

construção de uma identificação compartilhada, tendo como base uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva”¹¹².

Esta identificação é possível a partir do momento em que os sujeitos de um grupo indígena se identificam com os sujeitos do outro grupo indígena, ou seja, uma identificação mútua, da qual estes sujeitos compartilham mediante coisas em comum, existentes entre estas pessoas, etnias ou comunidades. Ou ainda apenas uma identificação linguística e culturalmente afim, mas que resulta sempre da presença de uma organização política unificadora. E é a ideia de coletividade que desembocará no surgimento de novos sujeitos históricos.

O surgimento destes novos sujeitos, para Miguel Alberto Bartolomé, ocorre porque as comunidades nativas deram-se conta de que precisam se unir, constituindo coletividades a fim de se articularem com maior agilidade, confrontando o Estado na busca por melhores condições políticas, uma vez que estão conscientes de que, ao se unirem, conseguem maior número de pessoas em busca de determinada demanda, aumentando assim as possibilidades de ganho da causa pela qual lutam. É a união destas comunidades nativas, a fim do fortalecimento coletivo, que gera a criação de um novo sujeito histórico, pois deixa de existir aquele sujeito que guerreava contra outras comunidades indígenas, para o surgimento de um sujeito que busca semelhanças que gerem um sentimento coletivo entre os atores destas comunidades, desembocando num processo de etnogênese”¹¹³. Neste reconhecimento mútuo entre as etnias, é o processo de etnogênese que viabiliza o surgimento do novo sujeito histórico, o qual se reconhece como uma coletividade; sentimento esse que acreditamos estar possibilitando a formação de novos sujeitos nas comunidades, mais especificamente entre os Xikrin.

Contudo, o processo de etnogênese é mais que apenas um sentimento de coletividade. Para que esse sentimento seja externado, o processo permeia as mobilizações e organizações internas, bem como as lutas políticas externas em busca de seus objetivos específicos. Estando o sujeito envolto no processo de etnogênese, ele terá sua visibilidade política ampliada, o que no contexto histórico anterior não era tão aparente; não esquecendo que, anteriormente, foram desenvolvidos processos sociais de identificação, que agora necessitam de novas representações coletivas das identidades assumidas como fundamentais por seus atores, em circunstâncias históricas e contemporâneas, nas quais se mantêm fronteiras entre grupos percebidos como diferentes¹¹⁴.

Desta feita, o processo de etnogênese se dá num dinamismo ligado às estruturas sociais sobre sujeitos ativos, capazes de modificá-las conforme seus interesses, naquele momento e contexto, o que torna viável a projeção destas estruturas para determinados fins¹¹⁵.

¹¹² BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, n. 1, 2006. p. 39-40.

¹¹³ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Etnias y naciones: la construcción civilizatoria en América Latina. In: REINA, L. (Org.). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México: CIESASINI-PORRUA, 2000. p. 153-170.

¹¹⁴ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 39-40, 2006. p. 57-58

¹¹⁵ Idem.

Portanto, Miguel Alberto Bartolomé compartilha a mesma ideia de Jonh Monteiro¹¹⁶, quando ressalta que os indígenas não eram atores passivos naquele novo processo no qual haviam sido inseridos como escravos, ao contrário, eles procuravam formas de contornar a situação de minoria em que se encontravam, na busca por permanecerem com a dignidade de sujeitos ativos.

Entretanto, para Guillaume Boccara, o historiador deve buscar nas narrativas e nos rituais indígenas suas representações étnicas e reformulações de identidade, pois estes elementos permitirão chegar nas conceitualizações indígenas, a partir do contato com a colonização ou com o colonizador, sendo possível perceber sua capacidade de adaptação e reformulação de suas tradições, o que, segundo Guillaume Boccara, resulta na formação de um mundo novo por estes indígenas, dentro deste novo mundo no qual estão inseridos¹¹⁷.

Guillaume Boccara orienta que, para estudar as dinâmicas culturais e as dinâmicas da identidade indígena (especialmente os diferentes grupos ameríndios), é indispensável conhecer a luta social e étnica de cada grupo, e saber a significação do que é “ser índio” para eles, naquele momento da história. Lembrando que é nas lutas, sejam físicas ou simbólicas, pois vivem em estado permanente de lutas, que acontecem os processos do “renascimento” da identidade indígena. E, a partir daí, constituem-se novos símbolos na formação deste mundo novo, deste novo sujeito, em determinado momento da história¹¹⁸, renascimento identitário este que se deve ao processo de etnogênese no qual tais comunidades indígenas foram inseridas.

Hoje, o fenômeno da etnogênese é utilizado para caracterizar diversos e variados processos de transformações, não apenas políticas, mas também nas diversas formas de definição ou reelaboração de identidades de um mesmo grupo¹¹⁹ através dos tempos. Assim, os estudos recentes da etnogênese vêm enfatizando as capacidades de adaptações e criações das sociedades indígenas, bem como passaram a considerar as possibilidades de novas formas representativas e reelaborações sociais, através dos processos de fissão e fusão, e, ainda, a incorporação de elementos alógenos e consecutivas modificações nas definições do *self*¹²⁰. Segundo Guillaume Boccara, são estas múltiplas interações que originam ou formam novos espaços, novas instituições de comunicação e novos comportamentos como produtos, exatamente, da fusão destas diferentes culturas, criando então novos mundos, seja num campo de espaço real ou simbólico dentro deste momento histórico em que tal sociedade se percebe inserida¹²¹.

¹¹⁶ MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 2000. p. 5-7.

¹¹⁷ BOCCARA, Guillaume. “**Mundos nuevos en las fronteras del nuevo mundo**”: nuevo mundo mundos nuevos. Debates, 2005. [Online], <Puesto en linea el 8 fev. 2005>. p. 2-4.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ SOUZA, Marcela Coelho de. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos Jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 46, jun. 2001. p. 72-73, 79.

¹²⁰ SEEGER, Anthony et al. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ: Marco Zero, 1987. p. 13-15.

¹²¹ BOCCARA, Guillaume. “**Mundos nuevos en las fronteras del nuevo mundo**”: nuevo mundo mundos nuevos. Debates, 2005. [Online], <Puesto en linea el 8 fev. 2005>. p. 10.

Escolhemos, então, o conceito de etnogênese, por compreendermos que, para o historiador pensar o processo histórico no qual os Xikrin estão submersos nas últimas décadas (fins do século XX e início do século XXI), há que se conhecer as transformações e mudanças aceleradas, ocorridas na macrorregião em que a comunidade está inserida, bem como as mudanças ocorridas no próprio sujeito Xikrin, com base nas suas escolhas feitas, após contato com o “outro”. Em vista disso, termos o conceito de etnogênese como ferramenta para pensar o processo histórico dos Xikrin significa estarmos atentos às dinâmicas culturais e as dinâmicas da identidade Xikrin, sendo indispensável conhecer sua luta social e étnica e, especialmente, saber a significação do que é “ser índio Xikrin” neste momento da história. Significa, ainda, ter consciência da existência de um dinamismo ligado às estruturas sociais, sobre sujeitos ativos, capazes de modificar estas estruturas conforme seus interesses naquele momento e contexto, tornando viável a projeção destas estruturas para os fins almejados.

Portanto, pensar os Xikrin tendo como ferramenta o conceito de etnogênese nos possibilitará perceber a capacidade de adaptações e criações da comunidade, bem como considerar as possibilidades de novas formas representativas e de reelaborações sociais, através de processos sejam de fissão ou de fusão e, ainda, pensar a incorporação de elementos alógenos e possíveis modificações na definição de si mesmo, ou seja, na definição do Xikrin como sujeito. Esta ferramenta nos viabilizará reflexões sobre o intenso fluxo intercultural existente nas sociedades indígenas, bem como sobre a inexistência de uma “pureza” cultural, pensando na flexibilidade e na adaptabilidade possivelmente desenvolvidas pela comunidade, que, normalmente, está aberta a relações interculturais, quando estas relações estão dentro de sua lógica social e política.

A aplicabilidade do conceito de etnogênese na pesquisa com os Xikrin nos permitirá buscar indícios no processo histórico quanto a se os Xikrin estão se REcriando, REinventando e REcondicionando por força das relações culturais. E, também, como eles, enquanto sujeitos, se dão conta da necessidade de unirem-se a outras comunidades indígenas, estabelecendo coletividades, a fim de se articularem com maior agilidade, na busca por melhores condições de sobrevivência. É a união destas comunidades nativas, na busca do fortalecimento coletivo, que gera a criação do novo sujeito histórico, saindo de cena aqueles indígenas que guerreavam entre si, para a emergência dos sujeitos, que buscam semelhanças que gerem um sentimento coletivo e, assim, possam enfrentar melhor as lutas contra a sociedade dominante.

Segundo Guillaume Boccara, como historiadores, devemos buscar nas narrativas e nos rituais indígenas suas representações étnicas e reformulações de identidade, uma vez que estes elementos permitirão chegar aos novos conceitos formados pelos indígenas, a partir do contato com o “outro”, sendo possível perceber a capacidade de adaptação e de reformulação de suas tradições.

As relações vividas pelos Xikrin desde seu contato com o “outro”, aqui representado pelo colonizador, se deram em diversas formas e momentos. O processo histórico foi acelerado e acentuado, o que desencadeou intensas e profundas mudanças em diversas áreas do cotidiano e modo de ser Xikrin. O momento que viria a ser decisivo para a emergência Xikrin teve início logo nos primeiros projetos para a região amazônica, quando se

definiu *Onde*, *Como* e *Quanto* se deveria explorar visando ao “desenvolvimento” econômico do país.

Como já foi dito nas páginas iniciais deste trabalho, o histórico que dá conta da amplitude das mudanças na macrorregião de Marabá¹²² é recheado de tensões, explorações, transformações e redefinições sejam geográficas, econômicas, culturais ou/e sociais, dentre outras. Estas mudanças afetaram, de uma forma ou de outra, toda a estrutura que compõe a existência do SER Xikrin. Portanto, o historiador, a fim de pensar as mudanças ocorridas no processo histórico em que os Xikrin se encontram, deve atentar-se para as possibilidades de reflexões permitidas pelo conceito de etnogênese conforme o cotidiano da comunidade, levando em conta não apenas os elementos incorporados, mas as significações dadas a estes, dentro do novo contexto naquela comunidade, atentando, ainda, para o posicionamento do Xikrin neste novo momento político, econômico e cultural, que resulta em redefinições de prioridades, formas de lutar, momentos de união ou divisão, que se desdobram em posições e decisões revistas, pela necessidade de reafirmação identitária diante da problemática encontrada com a chegada definitiva do “outro”.

O historiador deve estar atento para as mudanças ocorridas no entorno da comunidade Xikrin, para as fazendas, carvoarias, cidades, mineradoras, garimpos, estradas, ferrovias, telecomunicações e madeireiras, que naturalmente trazem consigo uma gama de outras coisas, e que são indispensáveis para pensar o momento histórico que os Xikrin estão vivendo e como se reestruturaram para prosseguirem sendo Xikrin. O conceito de etnogênese permitirá ao trabalho do historiador uma ampla visão das partes que formam o todo, no qual os Xikrin estão hoje submersos, como estas partes se encaixam formando um grande “quebra-cabeça” e como os Xikrin se organizaram para conviver com este momento histórico sem deixar seus princípios enquanto sujeitos Xikrin, não aceitando passivamente diluir-se e perder-se em meio à multidão. Ao contrário, o Xikrin se reestrutura, se reelabora, dá novos significados a elementos incorporados, muda as estratégias políticas e econômicas e mantém-se Xikrin.

A ferramenta da etnogênese permitirá ao historiador ver claramente o sujeito Xikrin com base nos caminhos percorridos na busca de manter a identidade Xikrin, seja com ressignificações, fissões, fusões, incorporações, REestruturação política, social e cultural, bem como criando um dinamismo nas bases de suas estruturas, a ponto de estes sujeitos projetarem as modificações de suas estruturas conforme o interesse de sua comunidade naquele momento e contexto, viabilizando a projeção destas estruturas para os fins almejados.

Por estas razões, optamos pelo conceito de etnogênese em função das possibilidades de explicar uma determinada realidade e um determinado processo no qual os Xikrin estão inseridos. Pensar os Xikrin de acordo com esse conceito nos serve como instrumento que possibilita um amplo olhar a partir das mudanças e transformações no meio em que eles vivem. A etnogênese nos permite pensar, ainda, como estes Xikrin mudam e

¹²² Marabá, Parauapebas, Curionópolis, Tucumã, São Félix do Xingu, Redenção, Água Azul do Norte, Eldorado dos Carajás, enfim, uma ampla região que abrange os rios Tocantins, Araguaia, Parauapebas e até parte do Xingu.

transformam o que consideram necessário para fortalecê-los diante do novo momento histórico.

As Comunidades Indígenas e as Mudanças Após o Encontro Com o “Outro”

O processo de etnogênese é frequentemente percebido em diferentes comunidades indígenas, em diversas regiões do mundo. Contudo, falaremos aqui de algumas comunidades que foram submersas no processo de etnogênese e que, até certo ponto, possuem algumas semelhanças, por elas pertencerem à história da colonização da América.

Guillaume Boccara acentua a necessidade do abandono da ideia de que os povos indígenas são passivos diante das mudanças e efeitos vindos da “cultura da globalização”, influenciando na construção de um novo mundo. Não se pode esquecer que, ao longo de suas existências, houve muitos contatos entre índios e não índios, o que provocou um dinamismo cultural e político, nas últimas décadas, dentro destas comunidades. Inclusive, vale lembrar que a construção da identidade contemporânea transcende os limites territoriais, pois, com a existência do território virtual, não é necessário um espaço físico concreto¹²³. Assim, para Guillaume Boccara a seleção de determinados elementos da cultura do “outro” para a incorporação, real ou simbólica, é parte do processo de construção identitária destes indígenas¹²⁴.

Segundo ele, os processos de interação sociocultural provocam o surgimento de novos sujeitos, ou seja, o contato interétnico¹²⁵ provoca novos comportamentos culturais e sociais. Isto se dá, especialmente, nas regiões de fronteira, os lugares em que circulam e/ou transitam indivíduos, ideias e objetos, formando um grande “laboratório” no processo da criação dos novos sujeitos históricos¹²⁶.

E nestes processos de reformulação identitárias, encontramos os sujeitos indígenas submersos no processo de etnogênese. Quanto às experiências desse processo, Guillaume Boccara reflete sobre as mudanças ocorridas entre algumas comunidades indígenas do Chile, e faz uma reflexão quanto à “invasão” do espaço físico e simbólico. Para ele, uma mesma sociedade pode vivenciar variações em seu modo de ser, ao longo de sua existência. Neste sentido, num espaço de tempo, determinada sociedade vivia “tempos” de inovações e crescimento, em todos os aspectos, enquanto, em outro período da história é possível encontrar esta mesma sociedade num processo de adaptações, sem força para se manter unida, não conseguindo agir em favor da permanência de seu povo diante do processo histórico em que está inserida¹²⁷.

¹²³ BOCCARA, Guillaume. “**Mundos nuevos en las fronteras del nuevo mundo**”: nuevo mundo mundos nuevos. Debates, 2005. [Online], <Puesto en línea el 8 fev. 2005>. p. 8-14.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “**O nosso governo**”: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero: MCT/CNPq, 1988. p. 37-59.

¹²⁶ BOCCARA, Guillaume. Etnogênese Mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, v. 79, n. 3, aug. c1999. p. 425.

¹²⁷ BOCCARA, Guillaume. “**Mundos nuevos en las fronteras del nuevo mundo**”: nuevo mundo mundos nuevos. Debates, 2005. [Online], <Puesto en línea el 8 fev. 2005>. p. 7.

Guillaume Boccara menciona o caso dos Mapuche. Esta etnia se reergueu na segunda metade do século XVIII, ressurgindo num processo de etnogênese. Então, após esse profundo processo de transformação os personagens que compunham aquela comunidade indígena já não eram os mesmos, e, apesar de o sentimento de identidade indígena permanecer, seu modo de viver mudara em muito; entre tantas mudanças, mudou também o nome que identificaria o grupo. Mas mudar o nome que os identificava significava uma transformação que estava além, não era apenas deixar de ser conhecido por Reche Centrales para daquele momento passar a ser conhecido como Mapuche, ao contrário, tudo havia se reestruturado, não apenas os atores e o nome.

Sua reestrutura em nível subjetivo ocorreu através da redefinição identitária e, em nível objetivo, através da estrutura material, econômica e política. O processo se deu pelo surgimento de uma nova estrutura sociocultural, em que a estrutura social e identitária original dos Reche Centrales¹²⁸ passou por profunda transformação, originando novos sujeitos. O êxito da resistência desta comunidade, dentre outras coisas, se deve à REestruturação econômica que a beneficiava, inclusive ajudando-a a permanecer, pois o poder econômico ajudava em muito a suprir suas necessidades, e a REestruturação econômica aconteceu em momento adequado, acentuando o desequilíbrio das relações de forças, ficando favorável aos indígenas e, assim, proporcionando o crescimento de seu comércio¹²⁹.

Houve, ainda, as reestruturações sócio-políticas que permitiram a concentração de poder, fortalecendo as relações de forças, tanto internas¹³⁰ (intracomunidade) quanto externas (intercomunidade)¹³¹. Nas últimas décadas do século XX, em meio a tantas transformações, bem diferente de seus antepassados, os Mapuche estão literalmente ricos. Entretanto, para que no século atual os Mapuche conseguissem alcançar estabilidade e notoriedade econômica e cultural, as transformações em suas estruturas Mapuche aconteceram inclusive na maneira perceptiva ou na percepção que os indígenas daquelas comunidades tinham de si mesmos¹³², e seu contato com os não indígenas aconteceu em etapas distintas, ao longo de seu processo histórico, sendo a primeira etapa bélica, e a segunda caracterizada pela convivência pacífica, em que as missões, o comércio, o parlamento, os agentes intermediários sociopolíticos e as capitânicas foram agentes pacificadores, substituindo paulatinamente a violência gerada pelo primeiro instante de contato. A partir da metade do século XVII, os Mapuche passam a viver um período de tréguas, trazendo paz ao território em que habitavam, sendo estabelecidos vínculos dos colonizadores com os indígenas, o que gerou um profundo processo de misturas culturais, pela intensa e permanente circulação de valores, objetos, ideias e indivíduos.

Evidentemente, ao longo da convivência vai existindo um maior domínio de conhecimento em relação à cultura da sociedade do “outro”, representada no campo simbólico ou real. Com isso, os Mapuche acabaram desenvolvendo um grande interesse pelas coisas

¹²⁸ BOCCARA, Guillaume. Etnogênese Mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, v. 79, n. 3, aug. c1999. p. 426.

¹²⁹ Idem – p. 447.

¹³⁰ Sendo que a política interna possui a figura do poder político na pessoa do cacique, pelo acúmulo do capital econômico, político e capital de informações.

¹³¹ BOCCARA, Guillaume. Etnogênese Mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, v. 79, n. 3, aug. c1999. p. 448-451.

¹³² Idem.

materiais e culturais do não índio¹³³, resignificando-as, tornando-as úteis e lhes fortalecendo em alguns aspectos. Para Guillaume Boccara, este contato, longe de haver distanciado os Mapuche de sua cultura, levou-os a um processo dinâmico de REestruturação e redefinição de sua identidade, que culminou na emergência de uma nova identidade étnica, após um longo processo de etnogênese. Entretanto, o longo caminho percorrido no processo de construção desta nova identidade étnica foi trilhado em meio a conflitos, estranhamentos, guerras e paz¹³⁴.

Mais especificamente, no caso dos Mapuche do século XX, após tamanhas transformações que resultaram nos atuais Mapuche¹³⁵, notamos que o processo não se diferencia das demais comunidades quanto ao fato de buscarem, cada vez mais, conhecimento sobre o que é produzido a seu respeito, por agentes exteriores, falando de suas comunidades, cultura e história¹³⁶. Hoje, os Mapuche não são mais aquela poderosa comunidade dos tempos passados, ao contrário, eles buscam a recuperação cultural¹³⁷. Bem diferente dos Mapuche de séculos anteriores, os atuais reconhecem que hoje estão submersos na desvalorização de sua cultura, e não reconhecem como autenticamente seus os saberes Mapuche em geral. Isto se deve a múltiplos, complexos e demorados processos de dominação, marginalização, sujeição, repressão, exploração e usurpação de sua sociedade¹³⁸. Contudo, hoje, os Mapuche estabeleceram projetos, objetivos e novos caminhos com a ajuda de especialistas na história Mapuche, a fim de, quiçá, viverem e verem melhores dias para sua comunidade.

Os Mapuche, entre os séculos XVI e XVII, tinham na guerra as significações que os fortaleciam, fazendo-os cada vez mais “poderosos”. Contudo, com o tempo, a partir das transformações sofridas em seu modelo econômico, a “guerra” passa a ser simbolicamente representada por outras coisas, possuindo, no entanto, a mesma significação para a construção da identidade individual e coletiva, possibilitando, através das Resignificações, o fortalecimento da identidade por meio de elementos incorporados da sociedade externa, seja interétnicas ou não¹³⁹.

Outra comunidade indígena que passou por grandes mudanças que desembocaram no processo de etnogênese foi a dos índios Mbayá-guaykuru¹⁴⁰, quando, em contato com as culturas europeias, entre 1650 e 1800, eles provocaram uma emergência identitária conseguindo expandir em grande quantidade seu território e manter uma acirrada resistência,

¹³³ BOCCARA, Guillaume. El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial (de la guerra a la pacificación en Araucanía). **Anuario de Estudios Americanos**, v. 17, p. 65-94, 1999. p. 65-67.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ Boccara esteve em março de 2003 entre eles. Na ocasião, a comunidade Mapuche buscou convênios com o Governo a fim de melhorar as condições de vida de sua sociedade, reivindicando saúde e educação, e preocupados com o meio ambiente em que vivem, dentre outras solicitações.

¹³⁶ BOCCARA, Guillaume. Del buen gobierno en territorio Mapuche: Notas acerca de una experiencia en salud complementaria. **Cuad. Antropol. Soc.**, Buenos Aires, n. 20, jul./dez. 2004. p. 2-7.

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ Idem.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Etnogênese Mbayá-guaykuru: notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no Vale do Rio Paraguai (c1650-1800). **Revista de História e Estudos Culturais**, v. 3, n. 4, out./dez. 2006.

sustentando, sob seu domínio, aquela região, por quase 200 anos, tornando-se muito respeitados e temidos como etnia¹⁴¹.

As grandes mudanças provocadas pelas relações interculturais no vale do rio Paraguai tiveram, segundo Francismar Alex Lopes de Carvalho, três momentos decisivos que resultaram na apropriação e incorporação de itens adventícios. Foram eles: “a posse de cavalos e gados; a constituição de uma sociedade poliétnica estratificada; e a ampliação da territorialidade”. Estes pontos foram decisivos para a emergência sociopolítica dos Mbayá, até porque eles tinham um forte sistema de trocas de seus bens por itens dos *estrangeiros*; bem como armaram fortes estratégias de resistência para não perder tudo o que conseguiram obter, mesmo dentro do sistema colonial¹⁴². Os Mbayá, em determinado momento da história, diante das necessidades encontradas, se uniram aos Guaykurú e no processo passaram a reivindicar identidade própria. Apesar de antes eles serem duas populações com trajetórias históricas distintas, a partir do século XVII houve a fusão dos grupos que passam então, após todo o processo, a se reconhecerem como única comunidade, chamada Mbayá-guaykuru, sendo esta união que, no século XVIII, permitiu a emergência de sua unidade sociopolítica, fortalecendo as estratégias de vivência e domínio daquela região¹⁴³.

Já para a história indígena do Nordeste brasileiro, segundo Marcondes de Araújo Secundino¹⁴⁴, houve três momentos decisivos¹⁴⁵, os quais ocasionaram o processo de etnogênese. Aquelas populações, a partir de 1920, sentiram a necessidade de emergir etnicamente e tomaram consciência da importância de serem reconhecidas como povos indígenas com identidades e direitos à terra. Contudo, apesar de seus esforços, somente no fim da década de 1970 é que o processo de etnogênese toma maior visibilidade e fôlego naquelas

¹⁴¹ Segundo Costa, a própria natureza daquela região contribuiu para que os indígenas se organizassem, dominando o território por mais de dois séculos. A violência vinha de diversas partes, Espanha, Portugal e também do Brasil, através dos bandeirantes que invadiam e destruíam por completo aquelas comunidades indígenas, inclusive destruíam suas plantações impossibilitando, assim, que os sobreviventes se fortalecessem. Contudo, aquelas comunidades descobriram que unidas dominariam o espaço físico necessário para sua permanência enquanto sujeitos, e tirando proveito da convivência com não indígenas eles aprenderam a dominar os cavalos e torná-los seus aliados na destreza, agilidade e resistência, garantindo-lhes uma mobilidade desconhecida em qualquer outro grupo. Depois de se unirem, tornando-se uma só comunidade, eles conseguiram dominar as águas e rios, garantindo suas terras. Por serem extremamente ágeis em suas canoas, ao ponto de morarem meses dentro d sem pisar, em terra firme, travaram fortes guerras com quem pretendesse passar pelas águas que cortavam seu território, o que fazia destas águas barreiras praticamente intransponíveis. Há cartas das expedições relatando que, em um único ataque em 1725, destruíram uma grande frota de canoas, matando, de uma única vez, mais ou menos 600 pessoas de uma caravana. E tudo isso foi possível com a incorporação de elementos da cultura “branca” ressignificada e utilizada a seu favor. Assim, aqueles indígenas foram se transformando, se reestruturando social e politicamente, e reelaborando suas identidades, o que desembocou num grande processo de etnogênese. COSTA, Maria de Fátima. **A história de um país inexistente: Pantanal entre os séculos XVI e XVIII**. São Paulo: Estação Liberdade: Kosmos, 1999.

¹⁴² CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. *Etnogênese Mbayá-guaykuru: notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no Vale do Rio Paraguai (c1650-1800)*. **Revista de História e Estudos Culturais**, v. 3, n. 4, out./dez. 2006. p. 4-5, 7-12.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ SECUNDINO, Marcondes de Araújo; SOUZA, V. Paiva e. **Parecer antropológico. História acontecida, história vivida: considerações sobre a incorporação da fazenda Però à Terra Fulni-ô**. Recife: FUNAI, 1999. p. 4.

¹⁴⁵ A primeira situação foi caracterizada pela força de atração, pela sedentarização e pela catequização das diferentes famílias étnicas unidas nos aldeamentos; a segunda situação foi o Diretório dos Índios, podendo ter sido bem mais prejudicial aos indígenas não fosse as questões relativas à própria natureza que estavam a favor dos indígenas; a terceira situação foi a Lei de Terras de 1850, no período Imperial, quando foram extinguidos os antigos aldeamentos e suas populações incorporadas às administrações locais.

comunidades. Os Fulni-ô servem como exemplo de um dos primeiros grupos indígenas daquela região brasileira a vivenciar o processo de etnogênese. Eles levantaram-se, mobilizados politicamente, em busca de seus direitos frente ao Estado e, simultaneamente, buscaram uma REestruturação interna, política e cultural. Preocuparam-se em acentuar sua diferença cultural dentro das expectativas do olhar do “branco”, o que os fez buscar em sua cultura aproximações com a estética indígena amazônica¹⁴⁶.

No caso dos Tapebas, comunidade indígena localizada também no Nordeste brasileiro, Henyo Trindade Filho Barretto¹⁴⁷ define seu processo de etnogênese como um processo de formação de uma identidade categórica, e coloca a individualização desse grupo de pessoas como situacional, relativa a uma série de fatores que integraram a competição por recursos. No campo simbólico, o processo se definiu pela imposição de critérios que lhes garantiu o reconhecimento coletivo de uma identidade própria¹⁴⁸. O fato é que, após um longo período histórico vivido como esquecidos, os Tapebas recuperaram-se e tornaram-se, hoje, atuantes na economia do município onde vivem, uma vez que o processo histórico no qual estão inseridos lhes possibilitou sobreviver não em aldeias como nos modelos amazônicos. No anseio de resistir, estes indígenas residem hoje em sítios rurais, povoados, vilas, bairros do perímetro urbano e manguezais, tornando-se atuantes na economia local, pela necessidade de sobrevivência; inclusive, estão ligados ao mercado de trabalho local, como mão de obra menos qualificada, através de atividades domésticas, trabalhos de campo nas fazendas e lugarejos, mão de obra barata, e numa posição que os deixa sempre à margem da cidade¹⁴⁹.

Contudo, mesmo diante das dificuldades encontradas ao longo de sua existência, ainda há mais de 1.150 pessoas que se sentem de identidade Tapeba. Porém, apesar do intenso convívio com pessoas não Tapebas, após difícil processo de luta territorial e simbólica, o cenário começou a mudar em favor desta comunidade, e hoje quase todos os Tapebas moram em terras da União, podendo cuidar da REelaboração de sua identidade¹⁵⁰.

O fato é que, independente da razão pela qual as comunidades indígenas em geral foram expostas ao constante contato com a cultura não índia, para Márcia Pires Saraiva, o contato dos povos indígenas com os “não índios” resultou na realidade da reconstrução das identidades. Na região Amazônica, essa construção de identidades provocou um novo momento da história indígena, que foi o surgimento das “novas identidades” indígenas na busca de sua reafirmação como sujeito índio¹⁵¹. As diferentes percepções em torno da identidade indígena também são um problema a ser superado pelas comunidades indígenas, e este é o caso da comunidade Juruna.

¹⁴⁶ SECUNDINO, Marcondes de Araújo; SOUZA, V. Paiva e. **Parecer antropológico. História acontecida, história vivida:** considerações sobre a incorporação da fazenda Però à Terra Fulni-ô. Recife: FUNAI, 1999. p. 9.

¹⁴⁷ BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. **Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau de Cauaia Ceará:** da etnogênese como processo social e luta simbólica. Brasília, 1994. (Série Antropologia). p. 2-7

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ Idem.

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ SARAIVA, Márcia Pires. **Identificação multifacetada:** a reconstrução do “ser indígena” entre os Juruna do Médio Xingu. Dissertação (Mestrado) - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2005. p. 18.

Os Juruna estão submersos no processo de busca pela REelaboração da identidade cultural, pela necessidade de serem aceitos como indígenas a fim de facilitar sua disputa com a rede de energia Eletronorte. Segundo os estudos de Márcia Pires Saraiva, a Eletronorte questiona o comportamento da comunidade em relação a não ser um comportamento indígena¹⁵². Neste processo de luta com a Eletronorte, os indígenas da comunidade Juruna passaram então a buscar nas tradições o aprendizado e REsignificação dos valores da língua, pintura corporal, costumes, religião e tudo que os faça “Juruna”, como forma de armarem-se na luta com a Eletronorte¹⁵³. A comunidade Juruna se define como de identidade Juruna, independentemente de morar fora de uma reserva indígena, com suas terras demarcadas. Dentro desta guerra simbólica travada com a Eletronorte, os Juruna passaram a ações em que possam recriar uma identidade individual e coletiva, numa constante autorrecriação, como eles mesmos definem, “renovando suas raízes”¹⁵⁴. Esta comunidade vive em constante conflito com a sociedade “branca”, e está submersa no processo de etnogênese, a fim de fortalecer suas estruturas de base e garantir melhores dias para as outras gerações de Juruna.

Também, na busca do fortalecimento de seu povo, não muito diferente das sociedades indígenas mencionadas acima, os Terena lutam pela sobrevivência de seus costumes, cultura e modo de viver que os faz Terena. Edgar Assis Carvalho¹⁵⁵, em sua tese, expõe a luta pela sobrevivência e permanência desta comunidade, desde os primeiros contatos com o colonizador. A comunidade passou por tamanhas dificuldades que chegou a pensar que aquelas dificuldades fossem intransponíveis, não apenas pelas guerras, mas em momentos como quando sua população fora assolada por doenças, sendo quase dizimada; após sua recuperação entrou em outro processo de luta, ficando, depois de terem sido retirados de suas terras e recolocados em outro lugar, vulneráveis a constantes conflitos com fazendeiros e outros quaisquer que desejavam tornar produtiva a terra dos “sem produção”.

Portanto, foi após um significativo período de contato e convivência com não índios que os Terena passaram a morar na cidade, deixando suas tradições e costumes relacionados à terra, mas não deixaram o sentimento de etnia, de indígenas, de Terena. Na luta pela sobrevivência, os membros da comunidade passaram a ter caminhos diferenciados dos tradicionais, ficando submetidos a trabalhos em fazendas, plantio de bananas, laranjas, criação de galinhas e outras atividades afins¹⁵⁶. Ficaram totalmente expostos aos costumes da cultura majoritária, mantendo o sentimento de identidade apenas internamente, sem ter espaço físico que lhes permitisse expor suas diferenças e se reestruturarem como sujeitos, em decorrência de um longo e demorado processo de convivência com o “outro”, e de incorporações de elementos da cultura destes.

¹⁵² Logo nas primeiras páginas, discutimos como a sociedade “branca” tende a estereotipar as comunidades autênticas tendo como modelo o indígena amazônico, e caso esta não esteja inserida neste pré-conceito de comunidade indígena e comportamento étnico, a sociedade “branca” tende a negar-lhes a identidade de indígenas, porque ainda vivem o romantismo das ideias de comunidades “puras”.

¹⁵³ SARAIVA, Márcia Pires. **Identificação multifacetada: a reconstrução do “ser indígena” entre os Juruna do Médio Xingu**. Dissertação (Mestrado) - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2005. p. 95-96.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ CARVALHO, Edgar Assis. **As alternativas dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 98-102.

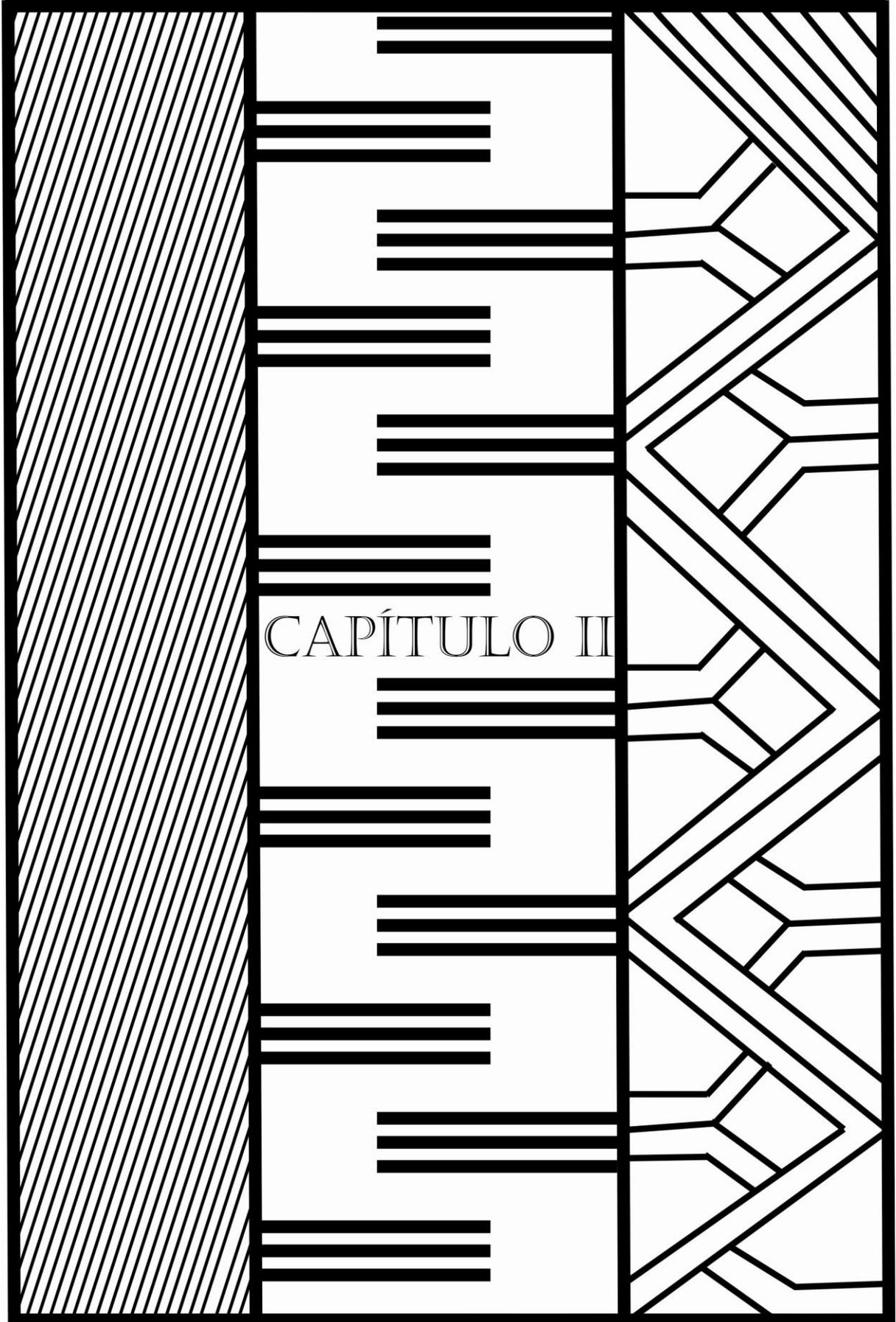
¹⁵⁶ Idem.

Por tudo o que foi dito, consideramos que pensar as transformações vivenciadas pelas comunidades indígenas a com base no conceito da etnogênese é também estar consciente de toda a problemática que envolve as questões de identidade de um indivíduo. Portanto, é conveniente estar atento para a forma como este sujeito se percebe e se coloca, podendo ele afirmar seu “eu” diante da confrontação com o “outro”, diferenciando seus membros dos demais. Para Roberto Cardoso de Oliveira¹⁵⁷, essa afirmação do “eu” em confrontação com o outro faz parte da identidade étnica; partindo desta interação identitária étnica os agentes se classificam formando grupos organizados, ou seja, se sentem Terena, Juruna, Mbayá, Tapeba, Xikrin, e tantas outras comunidades indígenas que não abrem mão de sua identificação étnica.

A fim de pensar sobre as comunidades indígenas e o “outro”, no capítulo seguinte nós trazemos à reflexão as questões relacionadas à sociedade marabaense e às comunidades indígenas que vivem na macrorregião que anteriormente era apenas o Município de Marabá e hoje comporta diversos Municípios¹⁵⁸. Também veremos como se dá a relação da comunidade Xikrin com a sociedade marabaense ao longo do processo histórico de ambos.

¹⁵⁷ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

¹⁵⁸ Posteriormente será mencionado.



CAPÍTULO II

CAPÍTULO II

Marabá x Comunidades Indígenas x Xikrin

Nas últimas décadas do século XIX, as sérias e sangrentas lutas na região de Boa Vista do Tocantins, no Estado do Goiás (atual Tocantinópolis) fizeram com que muitas famílias fugissem do local, buscando novos lugares para viver. Muitas deixaram aquela região em direção ao local que daria origem a Marabá. Em 1894, com o intuito de instalar um “burgo agrícola do Itacaiúnas”¹⁵⁹, Carlos Leitão¹⁶⁰, acompanhado de um grupo de pessoas composto por vaqueiros, lavradores e comerciantes, chega às proximidades do rio Itacaiúnas e, no ano seguinte, instala o Burgo. Entretanto, para criarem seu gado, uma expedição partiu pelas terras da região em busca dos campos gerais, ou seja, eles fariam uso dos campos naturais para a criação do gado que possuíam. Contudo, foi durante a expedição com este fim que, ainda em 1896, o grupo descobriu a presença do caucho (*Castilloa ulei*) em toda a região Tocantins-Araguaia-Itacaiúnas, que logo se tornou a fonte da primeira grande cobiça pelas riquezas da região¹⁶¹.

A relação do migrante com a natureza amazônica geralmente se deu no sentido da exploração dos recursos naturais existentes em seu solo. Assim, o homem que aqui chegava dependia dos campos para a produção básica de alimentos, o colonizador trazia consigo seus animais, que serviriam de alimento ao proprietário e funcionários; estes animais se alimentavam da vegetação produzida no solo, porém esta vegetação necessita ser regada por uma contínua fonte de água, que vem dos rios e lagos que, por sua vez, servem de ambiente para os peixes, que servirão de alimento para o migrante que chegou como colonizador. Até aqui, percebemos que a relação de dependência da natureza por parte do homem não é suficiente, pelo menos a médio prazo, para causar danos à natureza. Contudo, com a aceleração do processo de desenvolvimento, o consumo e o desejo de riquezas aumentaram, e desencadearam uma relação de exploração exacerbada por parte do homem.

Ao olharmos para as comunidades indígenas que viviam na região dos rios Araguaia, Tocantins e Itacaiúnas, percebemos que tinham essas terras como parte de seu território. Ainda em 1896, segundo Curt Nimuendajú, Frei Gil Villanova contatou cerca de 500 indígenas que viviam na região de Conceição do Araguaia, vindos de outros lugares, fugindo de conflitos com não índios. Contudo, com a chegada dos migrantes¹⁶² a fim de

¹⁵⁹ VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária**: estudos do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 29-34.

¹⁶⁰ Chefe político do feudo de Boa Vista do Tocantins, Deputado Estadual florianista e chefe emergente, Coronel Leitão deixou seu feudo após ser derrotado politicamente. EMMI, Marília Ferreira. *A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais*. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 19.

¹⁶¹ EMMI, Marília Ferreira. *A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais*. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 18-25.

¹⁶² Diante das transformações viabilizadas pelos que aqui chegavam, as comunidades já existentes recriavam e reorganizavam-se dentro do novo contexto social. Muitas são as dificuldades encontradas pelos migrantes em geral, e algumas delas até mesmo para os que aqui já estavam. Segundo os ecologistas contemporâneos que estudam as especificidades do trópico úmido, são as variações de temperatura diurna e noturna, a existência de micro-organismos, como fungos, parasitas, vírus, insetos, entre outros, que fazem com que a população avalie constantemente os benefícios de permanecerem em determinadas áreas, ou mudarem-se. A malária, por exemplo, continua sendo um forte obstáculo para a adaptação humana em determinadas regiões, e isto ocorre desde a colonização até os dias atuais. Porém, a natureza influencia ainda mais, alcançando variações que vão das

instalarem o Burgo, os lugares tomados pela comitiva de Carlos Leitão deixaram de ser utilizados pelos indígenas¹⁶³.

No ano seguinte, provavelmente, a notícia da descoberta do caucho já se espalhara¹⁶⁴, e houve uma intensa migração da população do Nordeste brasileiro para a região dos cauchais, em busca das riquezas naturais existentes. Foi na busca de explorar o caucho que chegou o nordestino Francisco Coelho da Silva¹⁶⁵, vindo de Grajaú (MA), e se juntando aos moradores do Burgo¹⁶⁶.

Logo, com a exploração do caucho, vieram mais pessoas para a região. Em consequência da exploração do caucho em toda a região banhada pelos rios Tocantins, Araguaia e Itacaiúnas, mais uma vez, os indígenas tiveram que se afastar de lugares onde, outrora, tinham liberdade para viverem. Como os caucheiros cobiçavam aqueles espaços povoados por indígenas, ricos em caucho, cuidaram de expulsar, a qualquer custo, os indígenas do local, a fim de poderem retirar o produto livremente. Contudo, os indígenas também lutavam no intuito de manterem-se. Nesta época, algumas das tribos que povoavam a região eram os Kayapó, os Purucarôs, os Djôre e os Xikrin, que viviam às margens destes rios e que quase foram aniquilados pelos colonizadores que chegavam à região¹⁶⁷.

Ora, como mostrado no capítulo anterior, desde o século XVIII os Kayapó povoam as regiões do rio Araguaia e Itacaiúnas, porém, com a quase aniquilação de seus habitantes, os poucos índios que restavam se refugiavam em outras partes ainda não alcançadas pelo colonizador¹⁶⁸. Entretanto, já no século XIX, os indígenas ainda guerreavam entre si, o que provocava tensões, acusações, conflitos internos, formação de facções e cisões políticas, entre eles mesmos. Atitudes como estas enfraqueciam os indígenas, pois, após alguns conflitos dentro de uma comunidade, eles se dividiam, e um grupo partia da região gerando outro grupo, o que enfraquecia as comunidades indígenas para enfrentar as guerras com os não

enchentes dos rios à épocas de grandes incêndios naturais. Esses fatores relacionados à natureza também influenciam na formação ou não do povoamento planejado pelo Governo para ocupação da Amazônia. Mas isso não é tudo. Há que lembrar que a existência de grandes fazendas expulsa os agricultores e ribeirinhos da localidade que passa a ser transformada pela pastagem; bem como pela criação de búfalos em algumas regiões do Pará, pois os búfalos vão passando e causando grandes mudanças como afastamento de peixes, destruindo plantações, destruindo pequenos riachos e acabando com a vegetação local. CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro. Populações tradicionais, sociabilidade e reordenação social na Amazônia. In: JACKSON, Maria José (Org.). **Sociologia na Amazônia: debates teóricos e experiências de pesquisa**. Belém: UFPA, 2001. p.141-164.

¹⁶³ EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p.19-20 e 24.

¹⁶⁴ A riqueza da região amazônica encanta os nordestinos há muito tempo. Podemos ver isto nos estudos realizados por Lacerda ainda no século XIX. Segundo Franciane Gama Lacerda, “As impressões causadas pela Amazônia foram destacadas por muitos que por essa região passaram. Rios, florestas, animais, riquezas naturais enfim, que encantavam e que assustavam, são evocados nos relatos dos viajantes, naturalistas, estudiosos e turistas, (...)” p.209. A imprensa era um canal pelo qual se passava a imagem do Pará, geralmente o Pará era representado como terra promissora, onde os cearenses podiam se refugiar da natureza seca de seu Estado. LACERDA, Franciane Gama. Entre o sertão e a floresta: natureza, cultura e experiências sociais de migrantes cearenses na Amazônia (1889-1916). **Revista Brasileira de História**, v. 26, n. 51. 2006. p. 205.

¹⁶⁵ Comerciante e criador de gado de Grajaú – MA.

¹⁶⁶ EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 22-25, 28-29.

¹⁶⁷ NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Organização Marco Antonio Gonçalves. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

¹⁶⁸ Idem.

índios, uma vez que estavam divididos e, portanto, em números menores e espalhados em aldeias ao longo do percurso dos rios. Certamente, atitudes como esta favoreciam os não indígenas, que até se beneficiavam com o ocorrido¹⁶⁹.

É em meio ao intenso fluxo de *aventureiros* desembarcando na região, que Francisco Coelho da Silva, mais um dos nordestinos que buscavam dias melhores, chegou à região à procura do caucho. Em junho de 1898, mudou-se do Burgo para morar na região em que acontece a junção dos rios Tocantins e Itacaiúnas, e passa a ser comerciante, com um pequeno comércio chamado, Casa Marabá onde negociava com os extratores do caucho que utilizavam os rios como meio de locomoção¹⁷⁰.

Os indígenas, após conflitos internos e separações entre si, criando novas aldeias, passam a estabelecer contato, com a finalidade de trocar seus produtos por produtos do não índio, com esses extratores que subiam os rios. Os Kokorekre, por exemplo, faziam trocas com os extratores que subiam o rio Parauapebas, e os Put-Karôt com os regionais que subiam o rio Cateté. Neste período, para a extração das riquezas regionais, os principais caminhos eram os rios, havia uma estreita relação entre os colonizadores e indígenas com as águas correntes da região. Os rios, lagos e igarapés em geral serviam de água para matar a sede, de provisão da alimentação trazendo o peixe, de riquezas a serem exploradas como os diamantes, de caminhos a serem trilhados na busca da andiroba, do caucho, da copaíba, do açaí, enfim, de tantos frutos que também serviam para alimentar, vender e trocar por outros elementos necessários ao cotidiano fosse da população ribeirinha, fosse do indígena. No geral, os extratores que subiam os rios levavam consigo elementos incomuns ao cotidiano destas comunidades locais¹⁷¹.

As trocas aconteciam com produtos naturais como andiroba, copaíba, frutos da mata e caças diversas, dentre outras coisas, por produtos como terçados, chapéus, alimentos vindos da cidade, roupas, botijas para água, foices, e por vezes até armas. Contudo, durante esse contato com os não índios, além de passarem a incorporar elementos de consumo, os indígenas foram afetados por doenças que antes não conheciam, ao ponto de quase morrerem todos os indígenas daquelas comunidades. Enquanto isso, na região de Conceição do Araguaia, os indígenas que por lá ficaram eram constantemente atacados por grupos de não índios, que desejavam o local habitado por aquelas aldeias, para extraírem as riquezas naturais lá existentes, o que fez com eles novamente, saíssem de lá, em número reduzido e, conseqüentemente, enfraquecidos¹⁷².

¹⁶⁹ Informações obtidas através dos relatos dos idosos da aldeia que comumente recontam sobre as guerras e dificuldades vividas por seus antepassados e como o “outro” se beneficiava da situação. Contudo, apesar da disponibilidade destes senhores em nos contar sobre seu povo, foi necessário um tempo relativamente longo de entrevistas e conversas para que eles retornassem a falar das histórias de forma menos fragmentada, e então pudéssemos concluir as respostas aos questionamentos que tínhamos.

¹⁷⁰ EMMI, Marília Ferreira. *A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais*. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 24-25, 29-33.

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. *História de Marabá*. Marabá: Grafil, 1996.; CARNEIRO, Marcelo Sampaio Domingos. *Latifúndio e ocupações camponesas ao longo da Estrada de Ferro Carajás: reabrindo a fronteira quinze anos depois*. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1994.

Os colonizadores descobriam as riquezas existentes naquelas terras e divulgavam-nas, fazendo com que outras tantas pessoas viessem, principalmente do Nordeste brasileiro¹⁷³, a fim de explorar tais recursos, fortalecendo a economia nacional¹⁷⁴. Os indígenas que ali viviam haviam sido afetados com as transformações ocorridas naqueles poucos anos. Foi após o contato com o colonizador que as comunidades Kokorekre e Put-Karôt, já debilitadas por causa das doenças adquiridas do não índio e pelos ataques dos extrativistas que os deixaram em pouquíssimo número de pessoas, resolveram unir-se, formando uma única comunidade indígena, fugindo assim para a região do rio Bacajá, deixando as margens dos rios Tocantins, Araguaia e Itacaiúnas, que já estavam povoadas por não índios¹⁷⁵.

Assim, unidos e fortalecidos com um bom número de guerreiros para lutarem pela continuação de seu povo, os indígenas resolvem formar aldeamento na região do rio Bacajá, inclusive para fugirem das guerras com outras comunidades indígenas que, na época, ainda aconteciam e de cuja situação os não índios tiravam proveito, ao saberem que determinadas comunidades estavam em conflito, desencadeando seu enfraquecimento, o que criava um ambiente favorável a ataques com menos vítimas não indígenas¹⁷⁶.

Porém, enquanto aconteciam estas turbulências na vida das comunidades indígenas que habitavam as regiões daqueles rios, na comunidade não índia que povoava a região também ocorriam transformações. Em 1904, por exemplo, com o fim do Burgo, após a morte de Carlos Leitão, a subprefeitura do “Burgo do Itacaiúnas” foi transferida para o povoado de Pontal que, na época, já possuía 1.500 habitantes, os quais denominavam sua região de Marabá¹⁷⁷.

O contingente populacional aumentou tanto naqueles poucos anos, que, ainda em 1908, políticos locais fizeram representação ao presidente do Estado do Goiás, pedindo que anexassem Marabá àquele estado. Contudo, o Governo do Pará, ao saber do acontecido,

¹⁷³ FONTES, Edilza. A batalha da borracha, a imigração nordestina e o seringueiro: a relação história e natureza. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas (Org.). **Faces da história da Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2006. p. 227-257.

¹⁷⁴ EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 24-26.; EMMI, Marília Ferreira. **Estrutura fundiária e poder local: o caso de Marabá**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1985.; MACHADO, Paulo Fernando. **O pólo siderúrgico de Carajás: gênese de uma nova região industrial**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1992.; SAMPAIO, Waldemar Sobral. **Os grandes projetos na Amazônia: impactos macroeconômicos no Estado do Pará nos anos oitenta**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1997.; INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL DO PARÁ. **O impacto da implantação do pólo siderúrgico na estrutura produtiva e no movimento migratório em Marabá**. Belém: IDESP, 1988.; BORGES, Fabrício Quadros. **A cadeia produtiva bovina de corte em Marabá**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2001.

¹⁷⁵ NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Organização Marco Antonio Gonçalves. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

¹⁷⁶ Informações contidas nos cadernos de campo, onde registramos as longas conversas com a comunidade sobre os antepassados dos Xikrin.

¹⁷⁷ EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 30-32.

expediu contingente policial ao local, a fim de garantir seus direitos, e Marabá passa a ser Distrito Judiciário da Comarca do Araguaia¹⁷⁸.

Não satisfeita, a população, em 1913, reivindicou ao Governador do Pará, Dr. Enéas Martins, que criasse o município de Marabá, e o Governador, atendendo à solicitação, por meio da Lei nº 1.278, de 27 de fevereiro de 1913, oficializou a criação do Município. Na ocasião foi nomeado o Cap. Pedro Peres Fontenelle como representante legal do Governador¹⁷⁹.

Com tamanhas transformações, tanto na vida dos índios quanto dos não índios que habitavam a região, e num espaço de tempo tão pequeno, era natural que os conflitos existissem, uma vez que se tratava de muitas pessoas com modos de vida totalmente diferentes. Pessoas com ideias e ideais bem diferentes, desde a religião ao modo de cultivar a terra. Por isso, acreditamos que estes conflitos se davam não apenas pelo desejo de consumo das riquezas existentes, mas também pelas diferentes formas de pensar o uso da terra, as diferentes formas de ver o mundo.

A questão é que, não bastasse a exploração do caucho, logo, em 1920, teve início a exploração da castanha em grande escala¹⁸⁰, inclusive coincidindo com a desvalorização do caucho¹⁸¹. Eis aqui mais um agravante para os conflitos entre indígenas e colonizadores¹⁸². A castanha permanece, até os dias atuais, como fruto de grande apreciação por parte dos indígenas e, naquele período, eles dependiam ainda mais da produção dos castanhais, que lhes garantiam alimentação por uma longa estação. Era da castanha que eles retiravam o leite para alimentar principalmente suas crianças e idosos. O fruto garantia, também, o cozimento de mingau de banana e macaxeira, bem como servia para o cozimento de carnes nobres como

¹⁷⁸ MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá**. Marabá: Grafil, 1996.

¹⁷⁹ EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé). p. 33-37.; EMMI, Marília Ferreira. **Estrutura fundiária e poder local: o caso de Marabá**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1985.

¹⁸⁰ VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária: estudos do processo de penetração numa área da Transamazônica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 48-53.

¹⁸¹ KITAMURA, Paulo Choji. **Castanhais nativos de Marabá-PA: fatores de depredação e bases para a sua preservação**. Belém: EMBRAPA-CPATU, 1984. p. 10.

¹⁸² Anteriormente os castanhais na região de Marabá, larga e livremente utilizado pelos indígenas, passaram a compor o plano do governo para “desenvolver” a Amazônia. Neste período, algumas famílias receberam incentivo do governo do Pará (que, na época, decidira ser interessante a exploração da castanha uma vez que a borracha havia entrado em declínio). E, no intuito de “desenvolver” a Amazônia, o Estado federal, por meio de seu interventor no Pará, na ocasião Magalhães Barata, durante os anos 1930, deu a algumas famílias o direito de propriedade privada nas terras (que até então eram da União, e que agora passam a ser de iniciativa privada como incentivo à exploração). Estavam apenas começando as transformações naquele espaço, pois não demorou para que, entre 1955 e 1966, fossem criados outros 262 títulos de terras que garantiam o direito de uso da propriedade em perpetuidade. Foram 898.000 hectares de terras públicas em favor de uma minoria de proprietários que passaram a ser os donos dos castanhais. Mais de 80% dessas terras estavam concentradas na região de Marabá, que hoje está distribuída entre os municípios de Curionópolis, Eldorado dos Carajás, Jacundá, Itupiranga, Conceição do Araguaia, São Geraldo do Araguaia e Tucuruí, região conhecida como “polígono dos castanhais”. Em 1985 o polígono dos castanhais incluía 180 propriedades abrangendo cerca de 900.000 hectares, contudo, em apenas um ano a quantidade de terras saltou para 1.747.900 hectares. Vale ressaltar que estas terras, anteriormente da União, passaram então a ser propriedade particular através de títulos definitivos, ou de longos e indefinidos arrendamentos sempre renováveis. SAHA, Suranjit Kumar. Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 107-136.

jabuti, caititu, tatu e algumas aves. Sem esquecer que, há poucos anos, os indígenas faziam da castanha uma moeda de troca junto a estes colonizadores, no comércio com os regionais que subiam os rios em busca das extrações das riquezas naturais¹⁸³.

Com a exploração supervalorizada da castanha, os indígenas precisam deixar também as terras de castanhais, e não mais apenas as terras com o caucho. Inicia-se aí uma transformação na alimentação destas comunidades indígenas, que deixam de depender, na mesma proporção que antes, da alimentação à base da castanha. Aliás, a castanha, para o indígena da região, era mais que alimentação, eles possuíam grandes rituais para comemorarem as coletas de castanha, além de utilizarem seus ouriços para a confecção de instrumentos musicais, bem como para medicação contra anemias e fraquezas. Com o aumento na escala de produção da castanha, a população marabaense voltou a crescer aceleradamente, e mesmo os castanhais mais distantes passaram a ser explorados, gerando ainda mais conflitos com os indígenas. Tratava-se de lados opostos, com grandes diferenças na forma de ver os benefícios trazidos pela castanha, desencadeando na não aceitação quanto à forma de o “outro” agir, tanto por parte dos indígenas quanto dos não indígenas. A comunidade não índia, adequadamente armada, partiu para a exploração dos castanhais, fazendo com que os indígenas recuassem¹⁸⁴.

Os conflitos durante a exploração dos castanhais eram freqüentes. Neste período, inclusive, a comunidade Aikewara, vivendo na região do rio Araguaia, teve sua população quase aniquilada, sobrevivendo pouquíssimas pessoas. Entretanto, os conflitos estavam apenas no início, pois quanto mais pessoas chegavam, mais ficava perceptível a diferença de opinião quanto ao uso adequado daquelas terras. Em 1923, com Marabá tornando-se cidade, as especulações sobre as riquezas da região tomaram maiores proporções, gerando um aumento rápido no número de novos moradores, afetando a estrutura da cidade, desencadeando uma cidade sem planejamento. Não demorou para que viessem as consequências: acontece em 1926 a primeira grande cheia da região, quando a cidade ficou totalmente destruída¹⁸⁵.

Foi também em 1926 que mais uma riqueza da região despertaria grandes ambições e traria ainda mais multidões a fim de explorá-la. O motivo de tantos sonhos agora eram os diamantes¹⁸⁶, descobertos no ribeirão Cametaú, em frente ao povoado de Lago Vermelho (hoje Itupiranga)¹⁸⁷.

Com esta nova frente de extração, os indígenas, submersos em um processo de REadaptação e incorporação de diversos elementos do “outro”, na busca pela permanência de suas comunidades, precisavam recuar, deixando as margens dos rios para os extratores de diamantes. No entanto as populações indígenas não aceitavam tais situações passivamente. Ao contrário, elas guerreavam, lutavam, uniam-se quando enfraquecidas, originando outras

¹⁸³ Material coletado em entrevistas realizadas nos acampamentos nos castanhais, durante a coleta da castanha em 2006, quando, em trabalho de campo, passamos quinze dias vivenciando todo o processo de coleta.

¹⁸⁴ Depoimentos obtidos durante filmagens realizadas da coleta de castanha em trabalho de campo em 2006.

¹⁸⁵ MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá**. Marabá: Grafil, 1996. p. 108.

¹⁸⁶ COTA, Raymundo Garcia. O setor madeireiro na Região de Carajás. COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 145-165.

¹⁸⁷ VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária**: estudos do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 69-72.

comunidades que pudessem estar fortes para enfrentar o colonizador e, até, aprendiam a utilizar as armas da sociedade não índia – tudo para defenderem a permanência de suas populações. Como exemplo de tais comportamentos, já neste capítulo, vimos como os Kokorekre e os Put-Karôt (antecessores dos atuais Xikrin) se uniram na busca pela sobrevivência de seu povo, sendo esta união parte da ação que resultou na emergência dos Xikrin.

Segundo William Cronon, não podemos “não agir” se quisermos nos manter vivos – temos, sim, que usar a natureza, temos que participar da rede terrestre de matança e consumação, que é o que sustenta todas as criaturas do planeta, a questão é que devemos ter consciência da necessidade de agir com cuidado, sendo o mais atenciosos que pudermos com as consequências daquilo que estamos fazendo¹⁸⁸. A relação do homem que aqui chegava com a natureza encontrada era das mais diversas, contudo todos tinham um mesmo objetivo: a exploração, independente da forma e da quantidade.

No entanto, apesar das especulações quanto aos diamantes, o forte da economia local era mesmo a castanha que, em 1927, já fazia de Marabá o maior produtor de castanha na região tocantina. Este momento foi definido pela sociedade não índia como marco para o “desenvolvimento” da cidade, pois chegou a iluminação pública, produzida pela usina a lenha. Desde então, a cidade foi tomando outras proporções, e não demorou para que surgisse o mercado municipal e, em função de tantas explorações das riquezas naturais do local, ainda em 1935, chegaram os aviões e deu-se a inauguração do Aeroporto, quando a cidade possuía apenas 460 casas. Com a inauguração do aeroporto, já era possível ir a Marabá por via aérea, porém ainda não havia estradas para novas possibilidades comerciais, o que prejudicava o crescimento do comércio local. Em 1960 a construção da rodovia Belém-Brasília trouxe novas possibilidades comerciais para a região, e seis anos mais tarde iniciaram-se as explorações de minérios da Serra dos Carajás¹⁸⁹.

Em todo o histórico da região, percebe-se uma relação baseada na exploração, na busca das riquezas contidas naquelas terras, uma relação de buscar na natureza deste lugar o que o seu habitat anterior muitas vezes não proporcionava. Portanto, o cenário da região mudava também em função desta busca por melhores ambientes para se viver, mesmo com atividades simples como à base da agricultura familiar, o que não resultava em grandes mudanças imediatas no cenário local, mas que ao longo dos tempos traria grandes transformações.

Apesar de tamanhas mudanças ocorridas nesta região, apenas nos finais da década de 50 e início da década de 60¹⁹⁰, é que algumas comunidades indígenas estavam sendo formalmente contatadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), dentre elas a comunidade Xikrin. Formalmente, ela foi contatada pelos sertanistas, os quais descobriram que o grupo

¹⁸⁸ CRONON, WILLIAM. Modes of prophecy and production: placing nature in history. *The Journal of American History*, New York, p. 1123-1128, 1983. p. 14.

¹⁸⁹ MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. *História de Marabá*. Marabá: Grafil, 1996. p. 108.

¹⁹⁰ Neste período os novos projetos políticos do Governo nacional estavam começando a transformar a região, conforme tratado por: HÉBETTE, Jean. O Grande Carajás: um novo momento da história moderna da Amazônia Paraense. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de; HÉBETTE, Jean (Org.). *Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA, 1989. p. 13, 21, 25,28-29.

Kokorekre, que na década de 20 havia se unido a outros indígenas mebengôkré para fortalecerem-se na luta pela sobrevivência, agora, depois de algum tempo, tinham passado por um processo de cisão e haviam se separado, estando uma parte próximo às margens do rio Cateté, aldeia que denominavam de Catete (os atuais Xikrin do Cateté), e a outra parte da cisão ficara nas margens do rio Bacajá, onde permanecem até os dias atuais e formam a aldeia Xikrin do Bacajá¹⁹¹.

Toda a região nas proximidades de Marabá e lugares onde antes as comunidades indígenas viviam regularmente, desde a década de 40, estavam passando por aceleradas transformações. As comunidades indígenas, ainda debilitadas, buscavam reelaborar seu modo de vida em função da permanência de suas comunidades. Isso pode ser percebido quando, algum tempo depois, as índias passam a se preocupar com o controle de natalidade entre a comunidade, e iniciam, a partir da década de 60, uma busca por parentescos em outras comunidades do mesmo tronco a fim de realizarem casamentos. Isto se dava, especialmente, quando não havia mulheres ou homens dentro da própria comunidade. Como exemplo, entre os Aikewara e Parakanã algumas relações de parentesco foram constituídas neste período¹⁹².

A cidade e a região de Marabá estavam em acelerado crescimento e apenas a Belém-Brasília era pouca para tamanho movimento, em função dos negócios que abrangiam uma vasta região. Por isso, em 1969 dava-se início à rodovia PA-70, ligando Marabá à Belém-Brasília¹⁹³. Saliente-se, aqui, que a construção desta rodovia desencadeou grandes mudanças na comunidade Aikewara, que precisou reelaborar seu modo de vida, para continuar sobrevivendo à chegada dos não índios. Neste período, aquela comunidade passou por um intenso processo de reestruturação política e social. Seu modo de sobrevivência já não podia depender dos castanhais, por eles já estarem sendo destruídos e transformados em pastos para a criação de gado, o que contribuiu para, mais tarde, uma séria desnutrição nas crianças daquela comunidade indígena, que dependiam do leite da castanha para produção de diversos alimentos¹⁹⁴.

Assim, em meio a um intenso processo de acentuadas transformações, os indígenas se deram conta de que, para conseguirem permanecer ao longo dos tempos, não podiam ser passivos diante da situação à qual foram expostos. Deram-se conta, também que, unindo-se poderiam tornar-se mais fortes, para buscarem seus objetivos junto à sociedade não índia, ali representada pelo conjunto de pessoas migrantes de outros Estados, enraizados em valores, costumes e culturas díspares. Aquela sociedade surgida em Marabá pensava totalmente diferente da sociedade indígena, quanto à melhor forma de utilizar as riquezas naturais da região, e como aquelas riquezas poderiam lhes ser benéficas. Diante do processo em que se viram inseridos, os indígenas buscaram novos meios de sobrevivência: re-significaram, reelaboraram, reaprenderam seus próprios valores, costumes, hábitos, crenças e desejo pela vida.

¹⁹¹ NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Organização Marco Antonio Gonçalves. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

¹⁹² Entrevista, em julho de 2007, com Dr. João Paulo Botelho Vieira Filho, médico que dá assistência à comunidade Xikrin desde a década de 50.

¹⁹³ MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá**. Marabá: Grafil, 1996. p. 52-56.

¹⁹⁴ Entrevistas realizadas com os idosos Aikewara durante atividade de campo entre 2004-2007.

Enquanto isso, as transformações continuavam¹⁹⁵ e, em 1971, ficou pronto o primeiro trecho da Rodovia Transamazônica¹⁹⁶. Visando ao crescimento regional ainda maior, o Governo Federal criou o Projeto Integrado de Colonização¹⁹⁷ (PIC) do INCRA, na região de Marabá, que entre 1970 e 1985 passa a ser “Área de Segurança Nacional”.

Pelo que podemos observar, os anos que vieram foram bem agitados, com o conflito armado conhecido como Guerrilha do Araguaia (1972–1975)¹⁹⁸, a construção da Hidrelétrica¹⁹⁹ de Tucuruí²⁰⁰ (1973), que resultou num lago de 2.460 Km²²⁰¹, e as chuvas de 1980 que resultaram na segunda maior enchente registrada em Marabá, na qual o Rio Tocantins chegou a subir 17,42 metros. A cidade estava então em acelerado processo de transformação, viabilizando inclusive grandes mudanças no cenário geográfico da região. Mas o grande acontecimento deste período foi mesmo a descoberta do Garimpo de Serra Pelada.

Veja que a construção das estradas provocou naturalmente o aumento rápido da população regional, que almejava ganhar um pedaço de terra nas proximidades das estradas recém-construídas. Com o incentivo do Governo, diariamente chegavam novos habitantes para a região, com o intuito de ganhar terras e investir também na agricultura. A agricultura mexe com o cenário verde da região, pois acarreta o desmatamento, a troca da vegetação

¹⁹⁵ PINTO, Lúcio Flávio. A desorganização do grande projeto. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de et al. (Org.). **Industrialização, grandes projetos: desorganização e reorganização do espaço**. Belém: Editora da UFPA, 1995. p. 47-58.

¹⁹⁶ VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária: estudos do processo de penetração numa área da Transamazônica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 145-152.

¹⁹⁷ No ano de 1970, o Decreto-lei nº 1.110, de 09/07/70, criou o Instituto Brasileiro de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que, no ano seguinte, pelo Decreto nº 68.153, Ementa nº 271, deu início ao Projeto Integrado de Colonização (PIC), que visava a um melhor aproveitamento e melhor distribuição das terras.

¹⁹⁸ No período da ditadura militar, partidos e organizações de esquerda decidiram ir contra o regime utilizando a luta armada. O movimento envolveu tanto a cidade quanto o campo, e marcou a história política recente do Brasil. A Guerrilha do Araguaia recebeu este nome porque aconteceu próximas ao rio Araguaia, na divisa entre os atuais estados do Pará, Maranhão e Tocantins, e ocorreu no início da década de 1970. O Partido Comunista do Brasil, PC do B foi o responsável por organizar a guerrilha. NASCIMENTO, Durbens Martins. **A guerrilha do Araguaia: “paulista” e militares na Amazônia**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1999.

¹⁹⁹ Em geral a construção de barragens e hidrelétricas afeta os indígenas e toda a população residente próximo da área construída. Para melhor compreender as questões sobre as diversas barragens e comunidades indígenas veja. PONTES, Felício; BELTRÃO, Jane Felipe. Xingu, barragens e nações indígenas. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mô: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu**. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005.; MAGALHÃES, Antônio Carlos. Índios e barragens: a complexidade étnica e territorial na região do Médio Xingu. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mô: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu**. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 255-265.

²⁰⁰ PINTO, Lúcio Flávio. Grandezas e misérias da energia e da mineração no Pará. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mô: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu**. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 98-100.; CASTRO, Edna Maria Ramos de. Resistência dos atingidos pela barragem de Tucuruí e construção de identidade. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de; HÉBETTE, Jean. **Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 1989. p. 41-53.; ASSIS, Eneida; FORLINE, Louis. As pressões da Eletronorte sobre os autores do EIA. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mô: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu**. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 91-92.

²⁰¹ ARAÚJO, Rubens Milagre; PAULA, André Saraiva de. A eletricidade gerada em Tucuruí: para onde? Para quê? In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mô: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu**. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 135-143.

natural, e isso tem influência na fauna e na flora da região²⁰², ação que afeta também o modo de vida dos indígenas que, outrora, faziam uso da caça e agora não têm mais tantos animais, precisando deixar seu tempo dedicado à caça para dedicar-se ao cultivo de roças maiores, criação de animais domésticos para alimentação, produção diária de alimentação, o que, inclusive, tira do indígena o tempo dedicado aos rituais, por exemplo. São estas pequenas mudanças diárias que, ao longo de um demorado processo, viabiliza a REconstrução e REelaboração da identidade destas comunidades indígenas.

Contudo, aconteciam ainda mudanças na vida das comunidades afetadas pela construção da Hidrelétrica de Tucuruí, que tiveram grande parte de suas terras alagadas, sendo necessário saírem daquela área e passarem a morar em outra região, ali próximo, mas com a qual não possuíam ligações anteriormente. Os Parakanã, por exemplo, passaram por forçadas transformações, que provocaram mudanças de comportamento imediato em muitos indígenas da comunidade²⁰³.

Mas, como a região sempre fora marcada pela exploração de suas riquezas naturais, os esforços do Governo em *mudar a cara* da região Norte fizeram com que, em 1984 entrasse em funcionamento a Estrada de Ferro Carajás²⁰⁴, pela qual iria escoar o minério retirado da Serra dos Carajás e, ainda, transportar passageiros do Pará para o Maranhão e vice-versa. No ano de 1988, teve início outra parte da exploração de minérios na região, que foi a instalação de indústrias siderúrgicas²⁰⁵ em Marabá, para produção de ferro-gusa²⁰⁶.

²⁰² Segundo Worster, é inquestionável o quanto a agricultura trouxe mudanças revolucionárias aos ecossistemas do planeta. WORSTER, Donald. Transformações da terra: para uma perspectiva agro-ecológica na história. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, SP, v. 5 n. 2, p. 7, 2003. p. 7.

²⁰³ ARAÚJO, Rubens Milagre; PAULA, André Saraiva de. A eletricidade gerada em Tucuruí: para onde? Para quê? In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mô**: alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005. p. 139-143.

²⁰⁴ Segundo Maria de Fátima Carneiro Conceição, no que diz respeito à construção de ferrovias na Amazônia, elas foram fundamentais nas questões relacionadas à ocupação e à exploração dos recursos minerais, tanto no passado quanto no presente. Inclusive, estas ferrovias espalhadas pelo Norte do país, além de possibilitarem novos assentamentos, forçaram também os rearranjos populacionais. As comunidades e vilas que de alguma forma eram alcançadas foram alteradas, tendo seu dinamismo afetado. Contudo, todas as intervenções com programas e projetos para essa região são caracterizados por serem decisões vindas de fora, ainda que, por vezes, com a participação da elite local. CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro. Populações tradicionais, sociabilidade e reordenação social na Amazônia. In: JACKSON, Maria José (Org.). **Sociologia na Amazônia**: debates teóricos e experiências de pesquisa. Belém: UFPA, 2001. p. 141-164.

²⁰⁵ Desde a década de 80, um dos elementos principais de estratégias de desenvolvimento industrial proposto pelo governo federal para Amazônia Oriental brasileira era transformar o corredor da Estrada de Ferro Carajás em um gigante polo mineiro-metalúrgico, apesar de este ser uma área rica em florestas tropicais sem qualquer contato com o mundo industrial até então. Tudo ocorreria em três ciclos, sendo o primeiro até o ano 2000, com a implantação de indústrias que produziram insumos básicos como aço e, a partir de então, paulatinamente, seriam ampliadas a verticalização e a integração dos parques industriais. Aqui como nos demais projetos feitos para a região, mais uma vez o governo colocou à disposição dos investidores uma série de facilidades quanto à infra-estrutura, crédito e incentivos fiscais. Para se ter uma ideia do acordo, saliente-se que as empreiteiras recebiam isenção do Imposto de Renda sobre os lucros obtidos na implantação da obra, podendo investir 50% do imposto em novos projetos. MONTEIRO, Murilo de Abreu. A siderurgia e a produção de carvão vegetal no corredor da Estrada de Ferro Carajás. In: COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 183-121.

²⁰⁶ INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL DO PARÁ. **O impacto da implantação do pólo siderúrgico na estrutura produtiva e no movimento migratório em Marabá**. Belém: IDESP, 1988. p. 23-26.

A utilização da estrada de ferro gerou um gigantesco *vai e vem* de pessoas na região, que vão de Parauapebas a São Luís no Maranhão. Regularmente, desembarca em Marabá um enorme contingente vindo do nordeste brasileiro, em especial do Maranhão e do Piauí, em busca de melhoria na qualidade de vida. Além dos que sonham com um emprego no comércio marabaense, há os que buscam terras para agricultura e pecuária²⁰⁷. O fato é que, não sendo possível conseguir terras e empregos para todos, a cidade foi crescendo desordenadamente, inclusive com índice considerável de desempregados. Geralmente, as pessoas que conseguem terras derrubam as matas para fazerem pastos, ou para o plantio de roças, o que gera poluição e muitas doenças respiratórias em determinadas épocas do ano, afetando, inclusive, as comunidades indígenas das quais são vizinhas, fazendo colaborar para que muitas crianças indígenas necessitem de tratamento para problemas respiratórios, o que provoca superlotação no hospital indígena, e faz com que a liderança indígena entre em atrito com a FUNASA, órgão responsável pela saúde indígena.

Vale salientar, ainda, que a estrada de ferro passa perto de algumas comunidades indígenas no Maranhão, e que estas comunidades, ao buscarem apoio do Governo com alguma reivindicação sem serem atendidas, por vezes, paralisam a passagem dos trens tanto de passageiros quanto cargueiros, entrando em atrito com a Vale. Esta foi a forma mais adequada encontrada pelos indígenas para terem suas solicitações atendidas rapidamente. Estas solicitações geralmente são por melhoria no atendimento de suas necessidades básicas, como educação, saúde, alimentação e transporte até os hospitais mais próximos²⁰⁸.

Neste meio tempo, a população marabaense continuou a crescer, e teoricamente a implantação de um parque sidero-metalúrgico na área do Programa Grande Carajás²⁰⁹ poderia produzir elementos que resultassem na dinamização da economia local²¹⁰. Especulações como estas, unidas aos resultados divulgados em 2004 pelo Distrito Industrial de Marabá – DIM de que a produção de ferro-gusa chegava à marca de 1.674.720t, são responsáveis pelo fluxo

²⁰⁷ MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá**. Marabá: Grafil, 1996. p. 82-84.

²⁰⁸ Folha Online. **Índios libertam funcionários da CVDR no Maranhão**. 09/02/2006; TV Brasil. **Funasa afirma cumprir exigências dos povos indígenas no Maranhão**. 08/02/2006. TV Brasil. **Ocupação da Estrada de Ferro Carajás, no Maranhão, por parte dos índios**. 08/02/2006.

²⁰⁹ Os primeiros passos do PGC: **1967**- novo código de mineração que vem a incentivar a aplicação do capital privado na pesquisa mineral; a Companhia Meridional de Mineração, subsidiária da United States Steel Co., encontra ferro na Serra dos Carajás; **1969**- para os levantamentos de geologia é criada a Companhia de Recursos Minerais; **1970**- União da CVRD e U.S. Steel para explorar o ferro de Carajás, sob denominação de Amazônia Mineração S.A.; **1971**- inicia-se uma crise internacional e durante toda a década as multinacionais vão saindo de cena; **1974**- 10.000ha de terras já foram concedidos para exploração pela AMZA; **1977**- termina a união da U. S Steel e CVRD; **1980**- Eletronorte inicia a construção da Hidrelétrica de Tucuruí, obra necessária para exploração de minério em Carajás; **1981**- Anunciado o Programa Grande Carajás, dando início às obras de ferrovias, de portos e da mineração; **1982**- extinta a AMZA, incorporando seu acervo à CVRD. Falência da CAPEMI agropecuária S/A, encarregada pelo desmatamento do reservatório de água de Tucuruí. Saliente-se que todos os gastos necessários para infraestrutura do PGC foram assumidos pelo governo federal. COTA, Raymundo Garcia. **Carajás: a invasão desarmada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984. p. 62-63.

²¹⁰ Instituto do desenvolvimento Econômico-Social do Pará. **INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL DO PARÁ. O impacto da implantação do pólo siderúrgico na estrutura produtiva e no movimento migratório em Marabá**. Belém: IDESP, 1988. p. 24-25.

contínuo de pessoas aventurando-se em busca de melhores condições de sobrevivência, seja através de emprego, ou das explorações das riquezas naturais da região²¹¹.

A história de Marabá, desde seu primeiro habitante é marcada pelo comércio das riquezas naturais, tanto que Francisco Coelho, primeiro comerciante da localidade e pessoa responsável pelo nome da cidade, por chamar de Marabá seu armazém de aviamento, situado na confluência dos rios Tocantins/Itacaiúnas, foi para a região, exatamente, pelo atrativo das riquezas naturais existentes ali. Seu comércio, na verdade um grande barracão, servia aos pioneiros com todo tipo de secos e molhados. Lá, segundo a tradição, Coelho comprava o caucho, a andiroba, a copaíba, os frutos da mata, as caças diversas e, nos fundos, mantinha um animado cabaré, com a venda de bebidas e mulheres, as quais ele mesmo mandava buscar no Maranhão. O nome, Marabá, é um termo tupi, que significa “filho de branco com mulher índia”.

Marabá, hoje com 96 anos, faz divisa com os municípios de São Domingos do Araguaia, São João do Araguaia, Parauapebas, Curionópolis, Eldorado dos Carajás, Itupiranga e Novo Repartimento. Estes municípios nasceram em virtude do processo de povoamento citado acima²¹², e toda esta região comporta Terra Indígena.

Centramo-nos na cidade de Marabá para pensar as relações da comunidade indígena com a não indígena por ser ela o espaço central do sul e sudeste do Estado, no que diz respeito aos “brancos” e indígenas de toda aquela região, uma vez que é para Marabá que se deslocam indígenas e não indígenas, a fim de resolverem desde as pequenas coisas cotidianas às decisões políticas, econômicas e sociais.

²¹¹ INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL DO PARÁ. **O impacto da implantação do pólo siderúrgico na estrutura produtiva e no movimento migratório em Marabá**. Belém: IDESP, 1988. p. 24-25.

²¹² Até a década de 70, a castanha foi o ponto forte da economia de Marabá, contudo, paralelamente a este período, houve a conclusão da construção da rodovia Belém-Brasília em 1960, e o Programa de Integração Nacional (PIN), no período do governo Médici, o que provocou, na década de 70, a chegada de três novos rumos de “desenvolvimento” nesta área: a migração espontânea, iniciada em 50, mas agora de forma bem mais significativa e acentuada nas décadas de 60 e 70, especialmente com as pessoas vindas do Goiás e do Nordeste; a migração financiada pelo Estado em 73, supervisionada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) o qual foi criado com esta finalidade; e o terceiro ponto que foram as grandes fazendas de gado estabelecidas na região, salientando que algumas destas fazendas se estendiam sobre centenas de milhares de hectares. Assim, já em 1975, há uma mudança política e o INCRA, que financiava essa colonização já com os pequenos camponeses, passa então para a criação e venda de gigantescas fazendas comerciais com mais de 600.000 hectares de terra. Não bastasse, a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), incentivava que as empresas industriais localizadas no Sul do país desenvolvessem grandes fazendas de gado nessa região, com os recursos obtidos através da isenção de impostos. Com mais estas três atividades na região de Marabá, a população, que variava de 20.000 a 24.500 entre 60 e 70, inchou, para ser mais precisa, pois em 1980 já havia 60.000 habitantes residindo ali. Esta explosão populacional aconteceu pela imigração induzida, o que estabeleceu intensos conflitos pela terra entre os que a queriam para agricultura de subsistência e os que desejavam instalar as gigantes fazendas comerciais. Porém, a forma rápida como chegaram não permitiu que todos conseguissem se organizar dentro do esperado, e uma quantidade considerável de pessoas não foram absorvidas pelos trabalhos nas fazendas, nem nos setores informais que foram surgindo pela necessidade de sobrevivência na região, e nem mesmo nos setores pecuários e agrícolas. Isso resultou em multidões aglomeradas em determinadas localidades de mais fácil subsistência gerando os povoados que mais tarde se tornaram as cidades de hoje. SAHA, Suranjit Kumar. Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 107-136.

Desde o início da formação de Marabá, pequenos grupos de pessoas sem recursos econômicos deslocavam-se do Nordeste do país em direção não apenas à região de Marabá, mas à Amazônia oriental, ocupando as terras e agindo como se estas fossem livres. Vimos ainda que chegaram, também, grandes empresas que, de forma mais rápida, por terem recursos, iniciaram a devastação da floresta, transformando-a em diversos aspectos, inclusive com a derrubada das matas para implantar pastos, com as embarcações subindo e descendo os rios, e escavando o chão para a retirada do minério, provocando transformações no cenário ambiental.

Assim, ao longo das décadas, a cidade de Marabá, por sua localização geográfica, passou por uma série de etapas, acontecimentos e ações, que geraram um aumento e melhoria da produção econômica, acompanhada de mudanças sociais mais profundas, o que a tornou polo do Sul e Sudeste do Estado. Porém, tais mudanças redesenham a história, por gerar um panorama de um imenso conflito social e étnico; o que, com o tempo, foi desencadeando situações incertas e irreversíveis, deixando um grande número de vítimas.

Em toda a região marabaense, desde a década de 1960, o uso econômico do espaço regional cresceu a um ritmo acelerado, saindo do extrativismo vegetal (em especial a coleta da castanha-do-pará) e rapidamente se destacando a agricultura e a pecuária, bem como a extração comercial da madeira²¹³; sem demora cresceu também a área da mineração, com garimpos de ouro e a mina de ferro de Carajás²¹⁴ e empresas de Siderurgia.

A exploração dos castanhais, por exemplo, trouxe comerciantes que investiram muito dinheiro tanto no comércio local, para suprir as necessidades da população que chegava para trabalhar na coleta das castanhas, quanto no próprio negócio da castanha, como embarcações para escoar o produto, grandes galpões para armazenar a castanha coletada, inúmeros animais, como burro, cavalo e jumento para trabalhar como animais de carga. A exploração dos castanhais trouxe para a região grande número de trabalhadores, provocando estímulo à invasão destes castanhais que, saliente-se, eram em terras indígenas. O caso acontecido com os índios Gavião é exemplar: em 1921, o Governo do Pará criou, para eles, a gleba Ipixuna²¹⁵ e, três anos mais tarde, em 1924, o Estado retomou as terras e o direito de posse, arrendando o castanhal para fazendeiros; em 1943, o caso se repete, com a mesma comunidade indígena, já na gleba Mãe Maria, que lhes foi dada e, mais tarde, arrendada; não bastando, tempos depois, após 1965, o Estado implanta a PA-70 ou BR-222, atravessando a reserva indígena do mesmo povo Gavião, como consequência da criação da BR que ligou Marabá à rodovia Belém-Brasília. Houve a penetração de fazendeiros, camponeses e pessoas

²¹³ Os planos da exploração da madeira na Amazônia tiveram início na década de 60, para serem exportadas para o sul do país e para o exterior, razão para abertura de grandes rodovias ligando a Amazônia ao resto do Brasil. As estradas eram necessárias por causa das transformações da economia brasileira, especialmente no governo de Jucelino Kubitschek de Oliveira entre 1955 e 1960. Era necessário haver novos mercados para o sul vender seus produtos de consumo duráveis, bem como se precisava de novas fontes de matérias-primas. COTA, Raymundo Garcia. O setor madeireiro na Região de Carajás. COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997.; COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997. p. 147.

²¹⁴ HÉBETTE, Jean. Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. In: HÉBETTE, Jean. **A questão agrária: problemas e conflitos não resolvidos**. Belém: EDUFPA, 2004. v. 2. p. 171.

²¹⁵ Idem.

em busca de terras, surgindo daí a Morada Nova, antigo Km 12, como resultado do fluxo de imigrantes, a apenas 13km da reserva indígena²¹⁶.

Diante de tantas idas e vindas em terras, que ora eram suas, ora eram dos “outros”, ora eles podiam ter a caça, a roça, a vida ritual e cotidiano tranquilo, ora eles se viam sem terras, sem casas, sem roças, simplesmente sem lugar, hoje, tantas décadas depois, se a comunidade Gavião permanece, se aquele grupo de pessoas se identifica como Gavião, deve-se à enorme luta de permanência e vontade de sobrevivência mantida ao longo do processo no qual foram inseridos, sem qualquer aviso prévio. Não resta dúvida de que a comunidade necessitou se REestruturar política, econômica e socialmente e, ainda, RESignificar os elementos incorporados da cultura do “outro”, a fim de munirem-se das armas necessárias, para poder lutar por seus direitos, sem estar em brucças desvantagens junto à sociedade predominante, aqui representada pelos habitantes da região marabaense. A menos de 15 quilômetros da cidade de Marabá, mas com a reserva localizada no município de Bom Jesus do Tocantins, hoje, estes indígenas frequentam as escolas, cursinhos pré-vestibulares e faculdades de Marabá.

O processo no qual a comunidade Gavião foi inserida desencadeou mudanças profundas em diversas direções e, para permanecerem como povo, precisaram REelaborar sua forma de viver, pensar e agir em relação ao não índio. Após tantas indecisões, consideramos que, certamente, além dos conflitos externos, estas posições provocaram questionamentos internos em cada sujeito que se identificava como Gavião, sendo necessária uma busca pela REelaboração da identidade individual, a fim de fortalecer uma identidade coletiva e, assim, buscarem uma REestruturação a partir de como estavam. Se, anteriormente, eles tinham os recursos retirados dos castanhais, ao terem suas terras arrendadas para os fazendeiros, os Gavião teriam que encontrar um outro meio de garantir o sustento da comunidade. Isso implicava grandes esforços por parte da liderança, inclusive para manter a comunidade unida diante de tantos destratos por parte do novo mundo no qual foram inseridos.

Segundo Stephen Grant Baines, hoje, uma das problemáticas indígenas no Brasil está ligada às dificuldades relacionadas às demarcações de terras (ainda mais quando acontece o que se deu com a comunidade Gavião, que ora o Governo liberava, ora vetava), pois os entraves burocráticos são muitos, as verbas liberadas pelo Governo são insuficientes e, como se isso fosse pouco, o próprio processo burocrático é lento. Baines, em concordância com João Pacheco de Oliveira²¹⁷, salienta que este divide o processo de reconhecimento das terras indígenas no Brasil em cinco fases, sendo: sua condição inicial de terras não identificadas; as terras identificadas (declarada identificada e interdita); fase de delimitação; a demarcação, homologação; e a regularização, registro²¹⁸. Não esquecendo que grande parte das terras indígenas é utilizada por pessoas não índias, que moram e trabalham ilegalmente dentro destas terras e a FUNAI não possui recursos suficientes para vigiar todas as reservas

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “O nosso governo”: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero: MCT/CNPq, 1988.

²¹⁸ BAINES, Stephen Grant. **As terras indígenas no Brasil e a “regularização” da implantação de grandes usinas hidrelétricas e projetos de mineração na Amazônia**. Brasília, 2001. p. 6-7. (Série Antropologia). p. 6-7.

indígenas. Neste sentido, as terras, apesar de serem dos indígenas, continuam sendo exploradas pelos não indígenas que se beneficiam ilegalmente da situação, impulsionando o giro desta “roda gigante” na qual os indígenas foram colocados desde que os colonizadores aqui chegaram²¹⁹.

Todavia, os conflitos atuais não se resumem às burocracias da legalização de terras, que desembocam quase sempre em mortes e sequelas. Para Edmundo Oliveira²²⁰, os diversos confrontos entre indígenas e não índios se deram nas mais variadas formas e momentos. Entre elas, ele salienta o contato com os madeireiros, através da exploração ilegal de madeiras de Lei, dentro da reserva indígena; os garimpeiros, quando se aventuram em busca dos minérios existentes dentro das reservas; a circunvizinhança representada muitas vezes na pessoa do grande fazendeiro, do castanheiro; e ainda os Grandes Projetos do Governo. Não obstante, sempre em busca de novos caminhos que garantam a sobrevivência de suas comunidades, os indígenas se deparam com a ausência de Políticas Indigenistas mais sérias²²¹. Mesmo quando este contato aparenta ser favorável ao indígena, quando a comunidade parece estar sendo beneficiada, isso é ilusório, como é o caso da comunidade Gavião que firmou acordo com a Eletronorte e recebeu uma considerável indenização da empresa²²², contudo, sofre, até os dias atuais, os impactos incontornáveis de tal ação: sua reserva está cercada por fazendas e cidades, os animais que outrora faziam parte de sua alimentação certamente já não estão no cardápio atual, pois as matas ao redor da reserva já foram devastadas, os jovens da comunidade já não falam no cotidiano o idioma de seu povo, e poucos falam o idioma de seus ancestrais.

A acelerada transformação ocorrida na região sul e sudeste do Estado viabilizou que a população marabaense fosse formada por pessoas vindas de todas as regiões do Brasil. Em geral, os espaços fronteiriços são marcados por comportamentos específicos de sociedades compostas por pessoas vindas de diversas regiões e culturas diferentes e que ali residem. Estes espaços comportam inúmeras culturas, ideias, ideologias e desafios, que resultam em situações peculiares²²³. Os espaços fronteiriços possuem alguns elementos em

²¹⁹ BAINES, Stephen Grant. **As terras indígenas no Brasil e a “regularização” da implantação de grandes usinas hidrelétricas e projetos de mineração na Amazônia**. Brasília, 2001. (Série Antropologia). p. 6-10.

²²⁰ OLIVEIRA, Edmundo. **A vitimização dos índios na Amazônia**. Belém: CEJUP, 1991. p. 15-17.

²²¹ Idem.

²²² BAINES, Stephen. Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 7-9, jan./jun. 2000. p. 141-162.

²²³ A realidade marabaense, bem como dos indígenas que a compõem, assemelha-se ao da cidade de Oiapoque, fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, que tem sua população composta por pessoas que chegam de todas as regiões, tanto do Brasil quanto da Guiana e, claro, frequentada pelos indígenas da região. Com a chegada dos não índios, ao longo dos anos, os indígenas aprenderam a depender das cidades próximas a suas aldeias para realizarem transações comerciais, buscar médicos e estabelecer relações políticas, mantendo uma estreita relação com a cidade. A convivência constante com a cidade trouxe aos indígenas a consciência da necessidade de fazer escolhas, trazendo da cidade o que lhes convém e repelindo o que possa ser mau. Na intenção de melhor aproveitar suas relações com a cidade, os indígenas da região do Uaçá, em 1992, criaram uma associação para discutir seus problemas, seja a saúde, educação e meio ambiente, a fim de chegarem a um acordo dentro de seus interesses, para criarem estratégias de como resolvê-los. As preocupações da associação estão voltadas principalmente para as questões relacionadas à segurança de seu território, garantindo o espaço geográfico e a proteção das cabeceiras dos rios que por lá passam. ASSIS, Eneida. As questões ambientais na fronteira Oiapoque/Guiana Francesa e sua influência sobre os grupos tribais: os Galibi, Karipuna e Palikur. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos (Org.). **Sociedades indígenas e transformações ambientais**. Belém: UFPA, 2001. p. 47-59.

comum, contudo, têm elementos próprios de cada região onde estão inseridos, o que permite que encontremos na região Norte do país comunidades que sofreram diferentes processos em seu encontro com o colonizador nas regiões de fronteira²²⁴, apesar de todas estarem numa mesma região. Como exemplo, observemos a comunidade Kayapó que, após contato com os colonizadores e convivendo nesse espaço fronteiro de Marabá, segundo Curt Nimuendajú, começaram a sentir os reflexos dessa proximidade em seu cotidiano²²⁵.

E aqui precisamos salientar que as comunidades, em processo de etnogênese, não necessariamente, mas, em geral, estão expostas a “espaços fronteiros”, termo utilizado por Guillaume Boccara para dar conta dessa relação construída na zona de contato e da fluidez destas relações, que se desenvolvem entre os diferentes agentes sociais em contato e convivência, por tratar-se de um espaço que resulta na formação de novos sujeitos sociais.

Para Guillaume Boccara, o encontro entre indígena e colonizador provocou um profundo trauma para estas populações²²⁶. Segundo ele, a bibliografia do período colonial dá conta das inovações técnicas e elementos incorporados, através dos significados da guerra para aquelas comunidades, mostrando que o importante em capturar um valente guerreiro inimigo era a significação de incorporar os elementos que o distinguiam dos demais, considerados pela comunidade como fundamentais para o fortalecimento daquele indivíduo que o capturou, aumentando o poder de guerrear do grupo indígena²²⁷.

A incorporação de elementos e práticas da sociedade branca pelos indígenas acontecia em diversos momentos, podendo estar presente quando os indígenas integravam à sua comunidade os sujeitos mais fracos que foram capturados, tornando-os um dos seus, por meio do casamento com suas mulheres. E, até mesmo, a assimilação das qualidades do forte guerreiro, que era sacrificado para o ritual da antropofagia. O certo é que, independentemente da forma como a incorporação se dá, seja interna ou externamente à Aldeia, todos os processos de contato com o colonizador aconteceram em momentos e lugares recheados de rupturas, retrocessos, tensões e muita confrontação²²⁸. Pode ser dito, então, que as incorporações de elementos, sejam da cultura não índia seja de outras culturas indígenas, desencadeiam profundas transformações sendo um dos processos responsáveis pela adaptação e REestruturação da identidade de uma comunidade²²⁹.

Portanto, é fundamental tomar consciência do fato de que o processo de etnogênese não se dá do dia para a noite, num piscar de olhos; ao contrário, é um longo processo de mudanças comportamentais e incorporações que desencadeiam novos sujeitos e

²²⁴ HÉBETTE, Jean. Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. In: HÉBETTE, Jean. **A questão agrária: problemas e conflitos não resolvidos**. Belém: EDUFPA, 2004. v. 2. p.169-189.

²²⁵ NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Organização Marco Antonio Gonçalves. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

²²⁶ BOCCARA, Guillaume. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. Buenos Aires, **Mem. Am.**, n. 13, jan./dez. 2005. p. 2.

²²⁷ FERNANDES, Florestan. **A organização dos Tupinambá**. São Paulo: HUCITEC: Fundação UnB, 1989. p. 120-121, 231-239, 250-252.

²²⁸ BOCCARA, Guillaume. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. Buenos Aires, **Mem. Am.**, n. 13, jan./dez. 2005. p. 6-10.

²²⁹ Idem.

novas sociedades. Neste processo histórico, é perceptível a capacidade de criação e adaptação dos indígenas ao novo mundo ao qual foram inseridos. Deve-se a esta capacidade, portanto, às transformações ocorridas, em que um temido guerreiro passa a ser um bom negociador e comerciante, ou seja, passa a “guerrear simbolicamente”, resistindo ao inimigo, bem como reestruturando e recriando sua política econômica. E é graças às agilidades comerciais, às políticas, à ampliação territorial, à participação nas negociações políticas com os colonizadores, e suas tensões internas derivadas do processo ao qual estavam inseridos, que as comunidades indígenas têm a possibilidade de escapar da dominação, sujeição e exploração por parte do “outro”, tendo autonomia nas decisões quanto a suas comunidades e beneficiando-se de algumas vantagens adquiridas ao longo do processo.

Contudo, tais comportamentos por parte dos indígenas os levavam a viverem em constantes laboratórios de hibridações interétnicas, componentes essenciais da estruturação dos novos espaços macrorregionais²³⁰. Vale salientar, também, que seus agentes sociais, ao se defrontarem com momentos de crises sociais, demográficas ou ideológicas, e ainda, com transformações profundas por grandes períodos, adaptavam-se, quando necessário, com vistas à sobrevivência de sua comunidade.

É no intuito de compreender como os Xikrin se redefinem, adaptam, transformam e pensam suas estratégias para dar continuidade à existência da comunidade, que, no III capítulo, nos propomos a pensar comportamentos desde os tempos míticos até os atuais, e como reelaboram e reestruturam suas posições em todas as direções, no intuito de conseguir o melhor, dentro de suas perspectivas, para sua comunidade.

²³⁰ Idem – p. 14.



CAPÍTULO III

CAPÍTULO III

Mramri Xikrin Kumrex²³¹

Diante de tamanhas mudanças na região que percorriam e habitavam, e que nos dias atuais dividem com um número gigantesco de pessoas não índias, a comunidade Xikrin, na ânsia de não se diluir em meio à multidão que se instalou formando as cidades ao redor de sua Terra Indígena, opta por posturas e comportamentos constituídos desde os tempos míticos de seu povo, reafirmando que não aceita passivamente perderem-se em meio à multidão.

A luta pela permanência de sua comunidade é antiga. Ao longo de sua trajetória, optaram por fissões e fusões estrategicamente elaboradas, uniões políticas e reorganizações sociais sempre que necessário, a fim de dar continuidade à comunidade Xikrin. Tais comportamentos não se restringem às guerras que precisam vencer nos dias atuais. Ao contrário, desde a cosmogonia Xikrin, encontramos um sujeito que busca e elabora estratégias a fim de vencer o “inimigo”, se adaptando, criando novos caminhos e mantendo boas relações intertribais. Desde os tempos míticos, conforme as narrativas mitológicas, eles buscam o mesmo resultado: dar continuidade a seu povo.

Em toda a trajetória Xikrin, desde os tempos míticos aos atuais, nós encontramos como sujeitos capazes de modificar o cenário, conforme seus interesses, dentro de sua necessidade e de projetar isso para os fins desejados por eles. Muito dos comportamentos atuais do Xikrin são semelhantes ao comportamento de seus antepassados. Esta não é atitude exclusiva dos Xikrin. De modo geral, o que alicerça as vidas das populações indígenas, seus modos de ser e agir, são os mitos. São deles que vêm os rituais, por isso os mitos²³² e os ritos de uma sociedade indígena nos permitem conhecer parte do que os faz ser quem são.

Os Xikrin chamam suas histórias²³³ de *mê-tum-iaren* ou *mê-kukrodjo-tum*²³⁴. As denominações deixam claro que os idosos são os responsáveis por repassar as histórias de seu povo. Segundo contam, antigamente, os idosos, à noite, prestavam atenção no *koikwa*, o céu²³⁵, e no *puka*, a terra, de onde, segundo acreditam, vêm os *mêkaron*²³⁶.

²³¹ Tanto esta expressão quanto a expressão Xikrin Kumrêx são usadas para definirem-se no sentido de genuíno, verdadeiro.

²³² Durante as pesquisas de campo tivemos o privilégio de poder contar com a disponibilidade dos indígenas em nos contar suas histórias. Nem todas puderam ser anotadas na íntegra, algumas foram gravadas em fitas K7, outras, tomei nota nos cadernos de campo, e outras, de tanto ouvi-las, aprendemos. Portanto, todos os mitos trabalhados no corpo da dissertação nós ouvimos em campo, porém, em virtude de Lux Vidal já haver organizado muitos mitos Xikrin na obra *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*, nós aproveitamos os mitos que já foram mencionados pela autora, para realizarmos o diálogo aqui proposto. Desta feita, insisto, só fizemos uso no corpo da dissertação dos mitos que já havíamos ouvido em campo.

²³³ VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté**. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p..205.

²³⁴ *Mê-tum-iaren*: gente/velha/contar, as coisas que os velhos contam; *Mê-kukrodjo-tum*: gente/presente/velho, os velhos que possuem o conhecimento que nos deram de presente.

²³⁵ Já mencionamos sobre o *koikwa* na introdução deste trabalho.

²³⁶ Espírito, imagem.

Assim, à noite estes idosos se dedicavam a observar o céu e a terra, provavelmente esperando que os mêkaron se manifestassem, até que os espíritos vinham e lhes contavam as histórias Xikrin. Os idosos que se propõem a manter esse diálogo com os espíritos são apenas os considerados muito corajosos, fortes, e então, a partir da experiência em sonhos, eles detinham o conhecimento, ou seja, o kukradjá²³⁷ próprio, que posteriormente transmitia para seu tabdjuo²³⁸. Porém, nos dias atuais, os idosos consideram as histórias referentes ao seu passado como a história de todos os Xikrin, mas as pessoas que realmente as conhece são os ngREnhõ-djuoy, os kaben-djuoy, os ngôkonbori²³⁹.

É através do mito de origem que os Xikrin explicam sua existência, por que estão na terra e como vieram ao mundo²⁴⁰. No tempo mítico, eles moravam acima das nuvens, até que certo dia um índio cavou um buraco de tatu, e o tatu acabou caindo através do buraco. Lá do alto, o índio olhou o buraco do tatu e viu uma terra cheia de buriti, campos, e florestas. Todos se uniram, amarraram-se com um cinto de linha vermelha e preta (mê-prê)²⁴¹ e desceram. Uma vez na terra cortaram o me-prê que o vento levou, deixando-os aqui.

Eles contam que o não índio não existia quando os Xikrin chegaram²⁴², como dizem “amrebe, amrebe, Kuben ket!”²⁴³. Para explicar o aparecimento do “outro”, explicam que um índio brigou com sua mulher e ela mandou matá-lo, mas ele sempre ressuscitava, e os indígenas fizeram de tudo para se livrarem dele, até mudavam de aldeia, contudo ele sempre ressuscitava. A cada vez que ele revivia, os índios o matavam novamente, até que certo dia perguntaram por que ele não deixava sua mulher em paz e ele respondeu que não estava atrás da esposa, ao contrário, procurava por seus pertences (arara vermelha, ornamentos e flecha). Consideraram, então, que entregando seus pertences se livrariam do tal índio. Porém, ele tinha um filho, que em idade adulta saiu pra caçar com seu Krobdjuo (compadre). Durante a caça subiram numa árvore e avistaram uma roça muito distante; descendo, foram ver quem estava por lá, e encontraram o tal índio. Ele estava diferente, sua roça tinha arroz, abóbora, feijão e milho de pipoca, seu barraco tinha sal, panela, querosene, lata de gasolina para o barco e leite em pó. Eles apenas olharam e retornaram para a roça. Foi quando perceberam que o homem era o índio que haviam matado há muitos anos, mas ele estava realmente diferente, tinha roupas, era kubên.

No encontro, o filho o chamou, "Djunua, Djunua"²⁴⁴. Ao insistir, o homem responde que não era seu pai, mas os chamou para o barraco e deu a eles um pouco de miçangas. Eles pediram mais coisas, “aité, aité!” (mais, mais), e então ganharam facão, machado, e um rifle. Ao chegarem à aldeia, contaram para todos, que no dia seguinte partem ao encontro dele, que atende a todos bem e lhes dá presentes, mas pega as mulheres Xikrin e

²³⁷ Kukradja, conhecimento; aqui propriedade desse conhecimento.

²³⁸ Tabdjuo, sobrinho, neto, etc.

²³⁹ Ngrenhõ-djuoy, kaben-djuoy, cargos cerimoniais. Ngôkonbori, chefes de classe de idade.

²⁴⁰ VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p..206.

²⁴¹ Mê-prê: cinto como os que usam durante a festa de Dominação Nhiok.

²⁴² VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p..265-266

²⁴³ **Amrebe**: há muito tempo; **Kuben ket**: cristão/negação.

²⁴⁴ Pai vocativo.

as mantem trancadas até o dia seguinte, quando foge de barco levando-as. Os Xikrin tentaram pegá-lo, mas não conseguiram, pois iam por terra e ele de barco a motor. As mulheres índias, que ele levou, tiveram muitos filhos, e por isso existem tantos Kuben nos dias atuais.

Aqui conhecemos uma das razões pela qual o Xikrin não se casa com não índios até os dias atuais. Eles não consideram índio o filho de uma mistura. Para ele, a permanência de sua comunidade depende fundamentalmente da união de homem e mulher índios. Mesmo há algumas décadas, quando, por questões já mencionadas neste trabalho, eles não tinham mulheres ou homens Xikrin suficientes para todos se casarem, buscaram um casamento com a comunidade indígena mais próxima possível da sua, pertencente ao mesmo tronco linguístico e da mesma família mebengôkrê, resultando hoje, como mostramos na primeira parte da dissertação, em algumas famílias que possuem ou pai ou mãe vindos de uma aldeia Kayapó.

Portanto, o casamento entre indígenas de aldeias Xikrin e Kayapó ocorre também pela necessidade de dar continuidade a sua comunidade indígena, como uma forma de resistir, recondicionando e recriando as relações culturais, através da união com outras comunidades indígenas, o que amplia sua força nas relações necessárias para o estabelecimento de coletividades, possibilitando maior agilidade nas articulações políticas. O casamento entre Xikrin e Kayapó foi possível em função de uma identificação entre os sujeitos dos respectivos grupos, ou seja, há uma identificação mútua, em que os atores compartilham de coisas em comum. Identificações como esta, segundo Guillaume Bocara, resultam numa organização política unificadora²⁴⁵.

Assim, encontramos duas comunidades indígenas que, conforme sua capacidade de reelaborações sociais, através do processo de fusão, saem beneficiadas e fortalecidas, em vez de se validarem da necessidade de cônjuges e irem buscar na sociedade não índia o casamento. Afinal, se para manterem sua comunidade precisam da existência de Xikrin, não podem ter filhos com Kubên, pois de nada valeriam, uma vez que não seriam índios - ou seriam mebengôkrê kajgo (falsos) e sua ideia é aumentar e fortificar o grupo, portanto, mantendo estes casamentos com outras aldeias Kayapó eles conseguem inclusive manter relações de parentesco, aumentando sua força quando necessário nas diversas lutas enfrentadas.

Temos aqui um requisito básico para ser um Xikrin, conforme indica um dos mitos do nascimento do não índio: nascer da união de Mebengôkrê. Mas ser Xikrin está além de apenas ser gerado por eles. Um Xikrin precisa receber seu nome diante da comunidade através de um ritual de nomeação. Nestes rituais eles recebem nomes como o Bekwe, e o Bep²⁴⁶. Estes nomes vêm desde os tempos mitológicos. Segundo o mito, um rapaz queimou o pé no fogo e chorou muito; o Wayanga (Xamã) deitou-se em cima de um berarubu²⁴⁷ e, queimado, correu para o rio e se jogou na água, mas não morreu, ficou lá, habitando com os peixes três invernos e três verões. Então o Xamã voltou com cabelos longos e muitos peixes pendurados

²⁴⁵ BOCCARA, Guillaume. Etnogênese Mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, v. 79, n. 3, aug. c1999.

²⁴⁶ VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté**. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p..221.

²⁴⁷ Alimento preparado à base de mandioca.

em seus cabelos. Wayanga ficou dançando no centro da aldeia, sozinho, pois ninguém conhecia a tal dança que ele tinha aprendido com os peixes. Depois Wayanga foi à casa de sua irmã e disse que sua i-tabdjuo²⁴⁸ receberia o nome de Bek-ne-bô, e se fosse homem de Be-tuk-ti²⁴⁹.

Estes rituais de nomeação acontecem até os dias de hoje. São rituais de fundamental importância para um Xikrin, pois são eles que os tornará oficialmente membro da comunidade Xikrin. Contudo, um ritual não é feito apenas de dança e nomes, ele é composto por diversos elementos. Um elemento fundamental para que um ritual Xikrin aconteça é o adorno corporal. Desde os tempos míticos até os dias atuais, os Xikrin fazem uso de adornos corporais, tanto nos rituais quanto em seu cotidiano²⁵⁰. Seus adornos são considerados como uma riqueza de sua propriedade (nêkrêjx). Dentre os adornos utilizados em um ritual estão os ngob ònkREDje²⁵¹ e as penas de rabo de João-Congo (peyoti-amu), que eles mesmos criaram; e os que incorporaram, como os colares tomados dos índios de outras comunidades²⁵², como os cintos (pré), os brincos de itã (ikrekako ngob ngêri), as sementes do colar de pecinhas de itã (ònkredje ango) e o adorno cervical (oko). Estes adornos foram obtidos após uma luta entre os Xikrin e outra comunidade indígena. Os Xikrin trouxeram e incorporaram estes elementos, dando-lhes novos valores, e tudo ficou nêkrêjx²⁵³.

Observemos que, após uma luta, os Xikrin se apropriaram de um valor do outro grupo indígena, aqui representado pelos adornos. Tal comportamento não difere do que fazem nos dias atuais junto às comunidades não índias ou mesmo indígenas. Este comportamento assemelha-se ao comportamento dos Xikrin quanto ao ritual do Kwörö-kango²⁵⁴. Ao conhecerem o Kwörö-kango realizado por outra comunidade indígena, os Xikrin gostaram e trataram logo de fazer com que ele fosse inserido ao seu cotidiano, passando a enriquecer suas cerimônias ritualísticas. O *sucesso* do Kwörö-kango foi tanto, que todo e qualquer Xikrin, independentemente do sexo e da idade, elogia e conhece bastante sobre o ritual.

Durante as pesquisas sobre o Kwörö-kango, insistimos em perguntar quanto ao fato de o rito inicialmente não ser Xikrin, e as respostas obtidas eram sempre explicando que

²⁴⁸ i-tabdujo: meu sobrinho.

²⁴⁹ Outra versão do mito especifica que quando o wayanga chegou ao fundo da água os peixes estavam cantando um môrêrême (cerimônia de nomeação) de Bekwe: a piabanha, o cará, a bicuda estavam sendo nominadas. Há muitos nomes Bekwe entre os peixes. Com olho de buriti o vwayanga confeccionou um enfeite para sua cabeça: o òrõnti (ornamento das meninas Bekwe durante a cerimônia da nomeação) e muitos peixes ficaram presos nele. Quando voltou, saiu cantando na praça da aldeia e foi deixando o nome Bekwe em várias casas sucessivas, como ainda acontece hoje. Depois ele foi pintar-se e começou o môrêrême. São somente estes dois nomes que ele trouxe do fundo da água.

²⁵⁰ VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p. 238.

²⁵¹ Ngob ònkredje: colar rígido de plaquinhas de itã (ingob), é acompanhado de muitas voltas de fios de contas pretas (Friel 1968: 74).

²⁵² VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p. 239.

²⁵³ Ornamentos, bens, que podem ser herdados, por serem riquezas de seu povo.

²⁵⁴ MANAÇAS, Mirtes E. A. **Mundo Sonoro Musical Djudjê-Kô**: Influências do desenvolvimento do sudeste paraense no comportamento musical Xikrin através do Kwörö-kango. Monografia de Especialização em História Social da Amazônia. Instituto de Filosofia - Faculdade de História - UFPA. 2008.

as demais comunidades fazem o Kwörö-kango, mas não o fazem como os Xikrin. As mulheres faziam questão de explicar que só Xikrin sabe realizar um Kwörö-kango autêntico e verdadeiro, e que, apesar de eles terem aprendido o Kwörö-kango com outros índios, o Kwörö-kango Xikrin é diferente. Assim, compreendemos que os Xikrin agregaram valores seus ao Kwörö-kango, ressignificando o ritual, agregando valores e tornando-o um rito Xikrin. Portanto, são os valores agregados que definem como seu ou do “outro” os elementos de sua convivência cotidiana. Por isso, como vimos, ao lutarem, eles tomaram os adornos corporais do “outro”, REsignificaram e estes passaram a fazer parte da construção cotidiana Xikrin²⁵⁵.

Os adornos corporais são importantes não apenas nos rituais, mas também para momentos de reuniões entre os Xikrin e os kuben²⁵⁶, que geralmente acontecem em Marabá. Estas reuniões podem ser com equipes da Vale, da FUNAI, do Ministério Público, enfim, em toda e qualquer reunião que diz respeito ao futuro da comunidade, eles apresentam-se como guerreiros, prontos para a luta, ainda que “simbólica”, mas diária, pela permanência dos seus.

Quando necessário, os Xikrin se recriam e estabelecem alianças. Eles mantêm-se abertos a relações com o “outro” desde que tais relações, dentro de sua lógica social e política, possam beneficiá-los. Isto pode ser observado através das questões relacionadas às madeiras. Eles não querem que sua reserva seja explorada pelos madeireiros, mas, diante da necessidade de uma estrada que lhes permitisse ir e vir de carro, e não apenas de barco e avião, e do fato de que o governo não atendia a suas solicitações dentro dos prazos estabelecidos por eles, os Xikrin observaram que um acordo entre as partes (Madeireiros e Xikrin) poderia lhes beneficiar, e assim, conseguiram uma das estradas, pela qual hoje temos acesso de carro à aldeia²⁵⁷.

É verdade que em tempos distantes eles não faziam uso de estradas e carros, mas hoje, vendo o quanto isto pode ser benéfico à sua comunidade, inclusive por questões de saúde, a comunidade fez um acordo com alguns madeireiros, tornando possível levar um doente à cidade mais próxima sem esperar por um avião. Temos, então, um Xikrin que lida com readaptações, recriando sua teia de relações, estando sempre disposto a encontrar uma “saída”, uma forma de superar determinada dificuldade ou ameaça.

Imaginem uma aldeia cercada por florestas de onde só se pode sair de avião ou barco. Agora, imaginem um doente, um parto de risco, um acidente (ainda que doméstico) ou uma epidemia; para quaisquer destas situações era preciso aguardar um avião, enviado pela FUNASA, o que dependia da disponibilidade de aeronaves, recursos e etc.²⁵⁸. Exemplos como esses podem nos fazer perceber a dificuldade que os Xikrin enfrentavam para manterem-se e aumentar sua população. Tudo era mais difícil sem a estrada, porém, ao buscarem uma saída

²⁵⁵ Idem.

²⁵⁶ O termo é utilizado para se referir a qualquer não índio.

²⁵⁷ Informações obtidas em 2007, após longas conversas com os homens da comunidade sobre as questões relacionadas aos meios de transportes para aldeia, e as solicitações feitas por eles junto às autoridades responsáveis. Geralmente, nas viagens eles contam como foi possível a abertura da estrada que hoje os leva à cidade com maior facilidade.

²⁵⁸ Informações obtidas durante trabalho de campo, em conversas com as enfermeiras e Chefes de Posto Indígena tanto das comunidades Xikrin, como de algumas outras aldeias Kayapó.

para esta *guerra*, eles encontraram a solução na necessidade real de uma estrada trafegável, algo que de fato funcionasse, e se para isto eles precisassem buscar apoio entre aqueles que, até certo ponto, tinham como “inimigos”, eles estavam dispostos a rever sua posição e buscar saídas que beneficiassem a comunidade. Neste caso, eles decidiram manter boas relações com aquele “inimigo em potencial”, os madeireiros.

Este comportamento nos reporta a um de seus mitos quando observaram o comportamento do grupo “inimigo”. No intuito de superar as ameaças, os Xikrin pararam, observaram e conversaram sobre seu “inimigo”, buscando uma forma de vencê-lo. Foi então que descobriram o ponto fraco do “outro”. O mito conta que seus antepassados não conseguiam vencer as lutas travadas com os “inimigos”, aqui representados pelos indígenas de outras comunidades, porque eles eram muito fortes e, nas lutas, os Xikrin sempre perdiam, morrendo grande parte dos seus. Diante deste impasse, os Xikrin pararam para observar e pensar, e descobriram que sempre lutavam de dia, logo cedo, e isso significava que o grupo “inimigo” estava forte e disposto. Após esta observação, os Xikrin montaram a estratégia de lutar depois das cinco horas da tarde, o que significava encontrar os “inimigos” cansados, sonolentos, e quando surpreendidos pelos Xikrin ficariam confusos, perdendo a agilidade da guerra por estarem por vezes tão cansados, que não conseguiriam acertar as flechas, o que deixaria os Xikrin em condição favorável. E deu certo! Segundo o mito, os Xikrin passaram a ganhar as lutas desde então²⁵⁹.

Normalmente este mito é relatado quando um Xikrin quer chamar a atenção para o fato de que se deve observar e trocar ideias sobre determinadas situações, buscando sempre uma saída para as dificuldades encontradas, assim como no mito quando eles pararam para observar e descobrir a saída para a permanência de sua comunidade, pois se eles continuassem a perder a guerra com aquelas comunidades indígenas que os atacava, sua sociedade indígena desapareceria com o tempo. Certamente, esse foi um dos grandes motivadores para que buscassem uma saída montando estratégias eficientes para guerrear e vencer, como o mito conta que passaram a ser vencedores, ou seja, em outras palavras, bons guerreiros. Entretanto, esse comportamento dos antepassados dos Xikrin não está no passado com eles, está muito presente nos dias atuais com esta nova geração, pois foi na ânsia de permanência de seu povo que os Xikrin estrategicamente se uniram aos madeireiros para construir a estrada que lhes beneficiaria. Encontramos, portanto, um Xikrin que permanece buscando saídas para se fortalecer e poder assegurar a continuidade de seu povo.

Assim como no mito, foi observando o “outro”, aqui representado pelos madeireiros, que eles viram nele a possibilidade de sair fortalecido da relação que teoricamente poderia destruí-los. Pelo menos é assim que nossa sociedade não índia vê a questão do madeireiro dentro da Terra Indígena. Neste sentido, podemos dizer que para ser um Xikrin o sujeito deve estar disposto, quando necessário, a buscar reestruturar-se, reorganizar sua forma de lidar com o “outro”, redescobrir como lutar e conseguir manter boas relações em benefício de sua comunidade.

²⁵⁹ VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p. 249.

Tais conhecimentos são transmitidos ao longo do crescimento dos jovens Xikrin. Os idosos lhes ensinam, através de longas palestras, reuniões, músicas, danças e ritos sobre os valores necessários a um Xikrin. Ao se tornar um adulto, o sujeito já passou por diversos rituais. O cair do cordão umbilical e a nomeação são alguns deles; outro importante momento ritual na vida dos garotos é o que marca a passagem para a puberdade. Estes mitos sobre os *mê-be-ngo-dju-ti*²⁶⁰ dão conta do início da vida sexual dos meninos Xikrin²⁶¹.

Assim, percebemos que o comportamento Xikrin até os dias atuais está diretamente ligado aos tempos míticos de sua comunidade. De modo que qualquer tentativa de compreensão da sociedade Xikrin deve considerar seus mitos. É o caso do surgimento de espécies de aves, que têm suas penas utilizadas nos adornos corporais durante os rituais, que desde tempos míticos são imprescindíveis à formação do sujeito Xikrin.

Em uma das versões do mito Okti, dois meninos vão à mata tirar palmito com a avó. Na mata, os meninos e a avó percebem um enorme gavião trazendo nas garras um homem. A história relata que, ao colocar o homem em seu ninho, o gavião viu a avó dos garotos e desceu para buscá-la também. Os garotos, que estavam brincando um pouco afastados da avó, viram quando o grande gavião a pegou e colocou-a em seu ninho, nos altos da árvore. Os garotos retornaram para aldeia e, chorando, avisaram ao avô, que decidiu ir ao encontro do gavião para matá-lo, por isso ficou observando de longe o gavião, que estava em um alto pé de jatobá. Retornando para a aldeia, tramou as estratégias para vencer o gavião e finalmente matá-lo, porque o gavião já havia se alimentado de sua esposa. Finalmente, após refletir algum tempo, o avô encontrou uma saída para vencer o gavião: fez com que os meninos crescessem aceleradamente em curto espaço de tempo, e ficassem grandes, enormes o suficiente para lutar com o gavião e vencê-lo. Toda a comunidade ajudou preparando uma borduna (kô), uma lança-comprida (noi) e uma pequena buzina feita de taboca (õ-i), que chamaria a atenção do gavião para que ele descesse até eles.

²⁶⁰ *Mê-be-ngo-dju-ti*: meninos de oito a doze anos, antes de ingressar na casa dos homens; *tí*: aumentativo. **Kamri**: jaburu.

²⁶¹ -"Um grupo de *mê-be-ngo-dju-ti*, naquele tempo eram muito grandes, com muito pêlo pubiano, foram copular com moças *mê-printi* e mulheres *mèkrapõyn*. Foram no mato com suas irmãs verdadeiras (*kanikwoi djuoy*). Os *mê-be-ngo-dju* estavam completamente recobertos de penas, como se fossem pássaros. Como isto acontecia perto de uma roça e as mulheres riam muito, outras índias lhes perguntavam, de longe, o que estava acontecendo. "É índio bravo que está aqui, mas não estão matando não, só vieram para copular. Estamos gostando e eles não vão nos levar embora não". Estavam fazendo um *mê-ã-ngiei* (quando um grupo de homens encontra uma mulher fora da aldeia e tem relações sexuais com ela). Depois os *ngo-dju-ti* foram banhar-se para tirar todas as penas e reuniram-se no lugar onde costumavam ficar sentados juntos. Um *ngo-dju-ti* pequeno estava com fome e foi para casa procurar comida. A irmã chamou-o para tirar piolho. Abriu o cabelo e ficou achando penas que foi guardando na sua coxa dobrada. Depois ela disse para as outras mulheres: "Não foi índio bravo não, são os *mê-be-ngo-dju* que estavam copulando". O menino já escutou e foi falar para os outros companheiros. Todos ficaram calados e cabisbaixos. De tarde os garotos foram buscar palha, deixaram um pouco no mato e trouxeram o resto no *ngobe*. De noite foram buscar a palha e fizeram penas com palha da palmeira *pati*. De noite os *ngo-dju-ti* puseram as penas, transformando-se em *jaburu*. Estavam zangados. Depois foram pegar os seus sobrinhos, tirando-os dos braços das irmãs que estavam dormindo. Um velho que dormia no *ngobe*, no centro da praça, reparou e viu os *ngo-dju-ti*, voando aqui, acolá, como pássaros. Ele avisou. Uma irmã acordou e percebeu que não tinha mais o filho nos braços. Levantou e viu o irmão a uma certa distância, com seu filho nos braços e já coberto de penas. Quando chegou perto, o irmão furou-lhe o olho e foi embora com *fabdjuo-boktire* (sobrinho pequeno). Tornaram-se *jaburu* branco, *kamri-aká* e *kamri krã-kei*, *jaburu* de "cabeça calva". Saíram com os sobrinhos deles e não voltaram mais".

Numa manhã, toda a comunidade foi levar urucu, para passar nos meninos que iam lutar. Após pintados, foram levados ao ngobe, a casa dos homens no centro da aldeia, onde o avô preparou um abrigo de palha (kaê) para se esconderem e finalmente matar o gavião. Às cinco horas da manhã, os dois irmãos entraram e esperaram o dia clarear. Eles ficaram sozinhos, desta casa eles apitavam, e o gavião vinha, mas não conseguia pegá-los. Por diversas vezes eles fizeram o gavião descer a terra e subir novamente para um grande jatobá. Enquanto isso, eles ficavam escondidos, apenas observando a hora exata de atacar. Finalmente, quando o Gavião cansou, ficando com “a língua para fora e com as asas abertas”, os meninos atacaram-no e mataram-no. Em seguida, tiraram a penugem do gavião e puseram na cabeça como enfeite de guerreiros vitoriosos e foram cantar e dançar no centro da aldeia. Toda a comunidade se reuniu e retirou as penas do gavião. A cada pena que retiravam da ave, nascia um pássaro diferente (um urubu, uma arara, e todos os bichos de asas). O corpo depenado do gavião foi despedaçado pela comunidade.

O mito significa os Xikrin como um agente ativo do processo no qual está inserido. Ele não se encontra a reboque dos fatos, ele é personagem central e a partir de sua atuação um universo se constrói. Na sua visão mítica sobre o passado, o Xikrin se coloca como protagonista da História, como elemento formulador e construtor da própria trajetória.

Isto pode ser percebido no comportamento dos Xikrin nas últimas décadas. Encontramos um Xikrin que prossegue agindo em favor da continuidade de sua comunidade. Não lutam mais com o Gavião Real como seu predador²⁶². Lutam diariamente com diversos outros “predadores”, os quais precisam vencer para não serem devorados. E é isso que eles têm feito ao longo de sua existência, e nas relações mantidas com a sociedade marabaense por exemplo. Percebe-se que o Xikrin, além de precisar vencer o “predador”, que aqui pode ser representado pela comunidade marabaense, busca nas relações com esta comunidade elementos que o fortaleçam, (tal como na relação estabelecida com o Gavião)²⁶³. Considera, por exemplo, as muitas possibilidades em manter uma linguagem que permita boa comunicação com este “outro”, aqui, os marabaenses, a fim de que, conhecendo-os, possam elaborar suas estratégias de sobrevivência, garantindo a permanência de sua comunidade indígena²⁶⁴.

Entre 1950 e 1980 os Xikrin viviam uma situação distinta da que vivem há cerca de trinta anos. O volume populacional, o acesso à saúde, à alimentação entre outros, eram muito precários. Nas últimas três décadas, os Xikrin têm emergido, se fortalecido com população crescente e maior qualidade de vida²⁶⁵. Os Xikrin, ao se perceberem inseridos em

²⁶² Este mito será tratado no IV capítulo.

²⁶³ GORDON, Cezar. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin. São Paulo: Editora da UNESP: NUTI, 2006.

²⁶⁴ ANDRADE, Lúcia. A marca dos tempos: identidade, estrutura e mudança entre os Assurini do Trocará. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

²⁶⁵ Ao longo de nossa pesquisa de campo, foi possível conversarmos com Xikrin homens e mulheres em idades variadas. Através destas entrevistas percebemos que eles têm consciência das dificuldades vividas em décadas anteriores após intenso contato com o não índio, como a ausência de condições mínimas para que sua população pudesse ter mais filhos, e seus adultos pudessem viver mais; e clareza das facilidades existentes nas últimas décadas, como o fácil acesso a médicos, dentista, alimentação balanceada para crianças e idosos e escolas, dentre outros, que, segundo eles, fazem diferença no cotidiano da comunidade.

um novo momento histórico, desencadeado a partir das transformações ocorridas na região, como sujeito ativo, modifica suas estruturas e as projeta para os fins desejados, aqui, a emergência de seu povo, uma vez que foi em decorrência das mudanças ocorridas na macrorregião marabaense que puderam perceber novas possibilidades financeiras para a comunidade Xikrin. E este é um dos fatores que fora decisivo na reconstrução populacional desta comunidade, bem como seu fortalecimento político, social, econômico e cultural, pois eles se reconfiguram e tiram proveito da situação, possibilitando para a comunidade o direito à saúde²⁶⁶, escola, alimentação, medicamentos, certa comodidade e maiores facilidades em manter seus rituais, uma vez que possuem alimentação necessária para todos os dias rituais²⁶⁷.

Já que a comunidade Xikrin possui alimentação e pessoas suficientes para a realização dos rituais, eles buscam manter sua vida ritualística “em dias”. Segundo Ôtore Xikrin, seus ritos são baseados no calendário lunar, e entre os rituais realizados nos últimos anos – entre 2003 e 2007 - na aldeia Djudjê-kô, estão os mencionados na tabela abaixo:

²⁶⁶ Dentro da aldeia Djudjê-kô existe uma farmácia que funciona também como enfermaria, onde se realizam os primeiros socorros quando necessário, antes de retirar o enfermo para um hospital. Dois dos enfermeiros que lá trabalham são índios que fizeram o curso técnico de enfermagem para atenderem sua comunidade. Em entrevista com eles, soubemos que os idosos da comunidade se dirigem diariamente à farmácia para tomarem *Sustag* como complemento alimentar, e vitaminas como E, A, complexo B e cálcio dentre outras, para fortalecer o organismo. Segundo os enfermeiros, isso acontece depois da melhoria financeira obtida pelos Xikrin, e que é graças à forma como vivem atualmente que podem possibilitar a estes idosos uma velhice saudável.

²⁶⁷ Geralmente, ao se prepararem para os rituais, os indígenas se dirigem a Marabá ou Tucumã a fim de comprarem parte da alimentação que deverá ser consumida durante os rituais. Em função dessas viagens a Marabá, nós recebíamos a visita das famílias ou de alguns homens Xikrin que estavam na cidade com tal finalidade. Aproveitávamos as visitas para conversarmos tanto sobre os rituais quanto sobre as novas possibilidades de alimentação que já há algum tempo eles inseriram no cardápio. Segundo eles, nem sempre é possível conseguir caça suficiente para alimentar toda a comunidade durante as festas, e antigamente se deixava de fazer alguns rituais por essa razão, porém, nos anos mais recentes, com as possibilidades e facilidades encontradas, o Xikrin pode comprar frangos, peixes, refrigerantes e feijão, dentre outros alimentos para sustentar a comunidade durante o ritual, podendo, assim, fazer o rito com todas as exigências, como a quantidade de pessoas envolvidas e os dias necessários para que o ritual seja verdadeiro, autêntico, e não um ritual falso, kajgô.

Tabela 2. Alguns rituais realizados pelos Xikrin do Djudjê-kô

Período	Festa/ritual	Duração	Quem participa
Verão	Bempré festa do peixe voador	Cerca de um mês	Todos
	Jabuti	Cerca de três semanas	Homens
	Tākākre - dos meninos	Um mês	Homens
	Arco e flecha	Um mês	Homens
	Festa da Mandioca	Um mês	Todos
	Festa dos Maribondos - iniciação dos meninos ²⁶⁸	Cerca de duas semanas	Homens
Inverno	Festa das mulheres	Um mês	Mulheres
	Jabuti	Um mês	Mulheres
	Festa do berarubu	Cerca de três semanas	Mulheres
	Festa das pinturas	Cerca de três semanas	Mulheres
	Festa do Kwörö-kango	Um mês	Todos
	Festa da troca de casais	Um mês	Todos casados

Segundo Ôtore Xikrin, alguns destes rituais podem não acontecer em determinado ano, mas eles se esforçam para que todos sejam realizados²⁶⁹. Para a realização de cada um destes rituais, é exigida muita preparação por parte de toda a comunidade. É necessário tempo para os ensaios, para a confecção dos adornos corporais, para a preparação do material utilizado nas pinturas, como o jenipapo, o urucum e o azeite de coco, referentes aos dias ritualísticos. Um dos fatores que torna importante a realização destes rituais é o ensino de seus valores e princípios às novas gerações. Ensinar seus costumes é indispensável para que a nova geração Xikrin trilhe os mesmos caminhos de seus antepassados, conseguindo dar continuidade à sua comunidade.

É durante o ritual que a sociedade consegue unir, se não todas, pelo menos, quase todas as formas de ensino-aprendizagem dos valores de sua comunidade. É o ritual que comporta a música, a dança, a culinária, os adornos corporais, as pinturas e a socialização. É através do ritual que um Xikrin pode fazer do momento da aprendizagem, literalmente, um tempo de festa; e ensinar sobre seus valores e fundamentos é considerado por eles como indispensável para dar continuidade aos Xikrin. Existe certa “preocupação” em poder encaminhar os jovens desta geração para que prossigam capazes de dar continuidade aos

²⁶⁸ Segundo Lux Vidal, entre os Xikrin há seis momentos que compõem o ciclo de iniciação dos meninos. O primeiro trata-se do ritual de nomeação Bep; logo depois vem a festa do mekutop (o capacete de cera), que por sua vez está associado a um grupo de homens, kangore; na terceira fase é feita uma caçada de antas, que antecede a quarta fase que é a festa da tora de buriti (ngroa) que é carregada pelos homens, divididos por idade, até o centro da aldeia. Trata-se da conhecida corrida de tora, indígena; já a quinta festa é a do timbó, um ritual feito durante a pesca de timbó; e finalmente o sexto momento ritual que é um rápido momento realizado na aldeia, e de que apenas os homens participam, chama-se “me-kuka-tuk”, ritual este ao término do qual se realiza “a nomeação dos chefes da categoria” VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté.** São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p. 125-127.

²⁶⁹ MANAÇAS, Mirtes E. A.. **Mundo Sonoro Musical Djudjê-Kô: Influências do desenvolvimento do sudeste paraense no comportamento musical Xikrin através do Kwörö-kango.** Monografia de Especialização em História Social da Amazônia. Instituto de Filosofia – Faculdade de História – UFPA. 2008.

Xikrin, proporcionando-lhes cada vez mais melhores condições de permanência e sobrevivência²⁷⁰.

E é em função da expectativa de garantir, para a comunidade Xikrin, melhores condições de vida – em acordo com valores próprios – que eles reelaboram diversas ferramentas a serem utilizadas para se reconstruírem e se reafirmarem diariamente, mesmo quando estão distantes de sua Terra Indígena. Uma ferramenta muito usada é a pintura e os adornos corporais, pois eles possuem ligação direta com sua origem, sendo utilizados pela comunidade desde os tempos imemoriais.

Alguns dos adornos corporais utilizados pelos indígenas nos rituais possuem ligação com os mitos de origem²⁷¹. A fim de tornar clara a consideração que faremos sobre as pinturas corporais, nos deteremos em uma observação sobre alguns comportamentos rituais através dos quais os Xikrin transmitem costumes, valores, crenças, princípios e mitos. A vida ritual entre os Xikrin é um contínuo. Em todo momento há comportamentos que estão ligados diretamente a questões rituais, como é o caso do nascimento de um novo bebê na comunidade. Somente após o nascimento do primeiro filho de um casal, o pai do bebê terá sua entrada formal naquela comunidade como um homem maduro. Este momento é marcado pelas formalidades legais exigidas pelos Xikrin, para que possa ser considerado legítimo e verdadeiro, ou seja, um momento *mejx kumrenx*²⁷².

Após o nascimento do primeiro filho, um amigo acompanha o jovem pai em uma volta pela aldeia, marcando sua entrada na sociedade como um homem maduro. Depois, dirigi-o à casa onde está a mãe e o filho, posicionando-os juntos e proferindo um discurso ritual. A partir dali, o jovem pai passa a ser considerado por todos como um homem maduro²⁷³. Todas as etapas da vida Xikrin são demarcadas por rituais que devem ser realizados com os maiores cuidados e especificidades possíveis para que ele seja verdadeiro e belo, e assim não seja um ritual *kajgo*, falso, ou seja, não fique um ritual falsamente bonito²⁷⁴.

Segundo Clarice Cohn, desde cedo as crianças já são levadas no colo para acompanhar os rituais, pois a criança deve acompanhar a pessoa que lhe transmite a prerrogativa de preferência desde que é bebê de colo (*karore*), para que ao longo dos anos ela possa estar observando e acompanhando bem de perto todo o ritual que um dia, quando adulto, na ausência do outro, ela assumirá²⁷⁵.

Um importante ritual entre os Xikrin é o *mê-rêrêmêx*. Trata-se de um ritual que não é diretamente ligado a nenhum rito de passagem específico, e que, exatamente por isso, fica fácil realizá-lo e incrementar nele alguns elementos de rituais que os Xikrin já não

²⁷⁰ Durante nossas pesquisas, pudemos manter diversas conversas que nos mostravam a preocupação em ensinar aos jovens seus valores para que possam dar continuidade a sua sociedade.

²⁷¹ VELTHEM, Lucia Hussak van. **A pele Tuluperê: uma etnografia dos traçados Wayana**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1998. p. 30-33.

²⁷² Expressão usada para dizer que algo é bonito, muito bom, positivo; um ritual que foi feito dentro de todas as formalidades é bonito, é bom, portanto é autêntico e consegue alcançar seu objetivo.

²⁷³ COHN, Clarice. **A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. p. 33 e 71-74.

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ Idem – p. 93-94.

conseguem realizar na íntegra por diversos fatores aos quais foram submetidos nos tempos mais recentes. Há que se observar também que durante esta festa as danças acontecem à noite, pois as danças de um ritual dificilmente podem ser interrompidas, e dançar à noite fica mais fácil; assim, os Xikrin dançam do pôr-do-sol até o amanhecer²⁷⁶.

Saliente-se que, quando o *mê-rêrêmêx* é feminino, são as meninas que dançam, quando é masculino, os meninos. Como para os rituais as crianças precisam de suas *kwatui*, no *mê-rêrêmêx* são as *kwatui* que cantam para seus *tabdjuo*. Para que ocorra um ritual deste é necessário que os pais da criança preparem diariamente o alimento que será comido no ritual, e por isso os pais são os únicos a não dançarem. No ritual de que participamos em 2007, os pais diziam ser uma grande honra poder dar a seus filhos um *mê-rêrêmêx* de verdade, legítimo e belo. Todo *mê-rêrêmêx* realizado na aldeia é precedido de grande euforia por parte dos familiares, que levam os ensaios por um longo período, em reuniões diárias, em que as músicas são repetidas inúmeras vezes até o cansaço. À medida que o grande dia se aproxima, aumentam as reuniões e ensaios: eles se iniciam na madrugada com as mais velhas, e estendem-se aos fins de tarde. Os dias que antecedem os rituais são cheios de felicidade por parte de todos que anseiam por seu acontecimento.

Com tudo pronto, ornamentos, músicas, familiares, convidados, alimentação e cada detalhe em seu lugar, chega então o grande dia para que o ritual do *mê-rêrêmêx* possa ser realizado. Todas as famílias montam acampamento em frente as suas casas e as deixam vazias para que os *mekaron* (espíritos) venham assistir ao ritual. As pessoas participantes cuidam da dança, as famílias (os homens quando a festa é das mulheres, e as mulheres quando a festa é dos homens) se reúnem em frente à casa e passam a noite ali fazendo café, alimentação e aquecendo a noite com enormes fogueiras, dando apoio aos que estão dançando. Sobre este ritual tanto Lux Vidal quanto Clarice Cohn falam de uma cobertura construída na frente das casas onde as crianças passam a noite protegidas dos espíritos. No ritual observado por nós, em 2007, notamos que a disposição das cobertas continua a mesma seguindo as casas da aldeia, contudo, não são mais feitas cobertas, como antes; agora as famílias compram barracas de camping com colchonetes e cadeiras de praia para acampar na frente de suas casas e assistirem ao ritual protegidas do frio e do *mekaron*.

No caso do ritual de nomeação²⁷⁷ dos Xikrin, para que a sociedade o aceite como um legítimo ritual é necessário que ele seja patrocinado por seus *mekrareremejx*, ou seja, pelos pais que anseiam fazer de seus filhos pessoas Belas²⁷⁸. E tornar seus filhos Belos só é possível através do ritual. É indispensável que os pais da criança “dona da festa” sejam

²⁷⁶ Inclusive em nossas visitas à aldeia, participamos de alguns rituais assim, e tivemos o privilégio de participar de dois *mê-rêrêmêx*.

²⁷⁷ Já detalhado no capítulo I deste trabalho.

²⁷⁸ A ideia de beleza aqui é distinta do que a cultura ocidental considera belo. Para um Xikrin, tornar o filho uma pessoa bela é dar a ele o direito a nomes que dentro de sua comunidade os reporta a tempos imemoriais recebidos através de rituais bem preparados, podendo ser considerado pela comunidade como autêntico, como semelhante aos realizados por seus antepassados; tornar alguém em uma pessoa Bela é dar a ela o direito a prerrogativas recebidas (é quase como uma herança, algo que só se dá a alguém de valor inestimável); ser belo é estar ligado à comunidade por valores únicos e exclusivos; é, dentro daquele conjunto, ser reconhecido por particularidades de sua família, adquiridas ao longo da trajetória vivida por aqueles Xikrin; trata-se, portanto, de aspectos internos. GORDON, César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424).

capazes de providenciar alimentação para todos da aldeia, durante todo o período cerimonial, pois disso depende a legitimidade do ritual, e, quando isto não acontece, “a festa é considerada ilegítima (*kajgo*), resultando, em consequência, em nomes falsamente bonitos (*idji mejx kajgo*)²⁷⁹”.

Outros rituais de nomeação comumente realizados na comunidade Xikrin são: o Bep, Tàkàk e Katàp para os nomes masculinos, e Be-kwöj, Nhàk, Ire, Päjnh, Kôkô e Ngre, para os nomes femininos, salientando que todas as cerimônias visam à construção dos sujeitos Xikrin em Belos.

Recentemente Cezar Gordon²⁸⁰ propôs uma excelente reflexão do que pensa esta comunidade sobre a beleza. Os Xikrin preocupam-se em fazer rituais belos, produzir pessoas belas, confeccionar ornamentos belos, estarem belos. Existe um padrão de beleza no qual eles fazem questão de estar, e tudo que não é perfeito dentro de seus padrões é considerado num meio termo falso (*kajgo*) ou feio, ruim (*punure*). Para que um ritual Xikrin seja autêntico, belo, verdadeiro, ele precisa ser *mejx kumrenx*. Segundo Cezar Gordon, os grandes rituais têm como objetivo “conferir ou atribuir, pública e coletivamente, os nomes bonitos (*idji mejx*) e as prerrogativas cerimoniais (*kukràdjà*) transmitidos às crianças pelos seus ‘nominadores’ das categorias *ngêt* e *kwatyj*”²⁸¹. Estas crianças que participam do ritual recebendo as honras são chamadas de “*mereremejx*”²⁸² enquanto seus pais são chamados de *mekrareremejx*²⁸³.

Mais que isto, há um sentido na beleza destes rituais essenciais para a fabricação do SER Xikrin. Lembremos que é dos processos de fabricação corporal que estão a cargo dos pais e familiares próximos desde o nascimento de um bebê até a puberdade que depende a beleza física do sujeito Xikrin. Mas não só, pois alguns procedimentos rituais são indispensáveis na construção do “estatuto moral da pessoa: a furação das orelhas para garantir o bom entendimento; a furação dos lábios, no caso dos meninos, para garantir uma capacidade oratória”²⁸⁴ e há também a questão central da fabricação corporal que é a pintura com seus traços geométricos. Cezar Gordon acrescenta que

²⁷⁹ COHN, Clarice. **A criança indígena**: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. p. 17.

²⁸⁰ GORDON, César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424). p. 14-15.

²⁸¹ Idem.

²⁸² O termo exprime um sentido próximo a “*aqueles a quem se dá/outorga a beleza*”, “*aqueles que sairão belos [da festa]*”, ou ainda, “*aqueles que alcançam a beleza e se exibem lindamente*”. GORDON, César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424). p. 14.

²⁸³ “*aqueles cujos filhos sairão bonitos*”. GORDON, César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424). p. 14-15.

²⁸⁴ Idem.

“O cuidado dos parentes e a ativação de relações sociais adequadas, tudo isso concorre para garantir a correção, a perfeição e a beleza (*mejx*) de uma pessoa. A boa aparência corporal é um índice de uma correção sociológica, ética e moral. A beleza, portanto, não é inata. Ela é o resultado de um encadeamento de procedimentos sociais”²⁸⁵.

Todo o viver Xikrin, tudo o que está ligado ao seu modo de ser, deve cooperar para torná-lo belo. Os rituais, os mitos, os valores, os princípios, seu modo de pensar e agir, devem, antes, conduzi-lo a tornar-se, a ser, a estar Belo. É por isso que existem os rituais de nomeação, para que os Xikrin possam receber nomes bonitos. Estes nomes, conforme recebidos nos mitos são compostos de determinados prefixos, como os já mencionados acima, e considerados grandes nomes cerimoniais; além da beleza, eles possuem poder advindos da origem mítica e sobrenatural. Os nomes bonitos foram descobertos ou criados por pessoas que são tidas como heróis culturais que viveram em tempos remotos e que possuíam extraordinária capacidade xamânica e transformativa, por isso recebiam estes nomes dos seres animais²⁸⁶, como já citado²⁸⁷.

Compreendemos, portanto, que para a sociedade Xikrin existem os nomes belos (*idji mejx*) e grandes (*idjikati*), os quais, por meio dos rituais, transformam seus portadores em pessoas belas (*memejx*), e os nomes “inutilmente bonitos, falsamente bonitos – sem um verdadeiro efeito de valoração ou beleza²⁸⁸”, ou seja, os nomes *kajgo*, que são os nomes das pessoas que não participaram de rituais, ou que porventura seu ritual não foi considerado autêntico, ao contrário, mais parecia um ritual de brincadeira, de mentira, que eles denominam de falso. As pessoas que participam de rituais tidos como *kajgo* são consideradas comuns, vulgares (*mekajkrit*), não sendo respeitadas pela comunidade.

Por fim,

É no ritual que a beleza se objetifica e se mostra em sua máxima extensão sociológica e cosmológica. E o ritual é precisamente o contexto em que os Xikrin se mostram e se fazem *belos* (por isso também, por exemplo, é que eles preferem sempre ser fotografados em trajes rituais, pois é quando se sentem apropriadamente apresentáveis). Não é por outros motivos, que os períodos cerimoniais são momentos de grande excitação erótica, em que jovens rapazes e moças flertam intensamente e combinam encontros amorosos. O ritual, portanto, é o ponto auge da

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ Idem – p. 16.

²⁸⁷ Em nossa monografia de Especialização em História Social da Amazônia – UFPA, tratamos da “festa da mandioca” e como esses heróis com poderes xamânicos e transformativos conviviam com os animais conversando, recebendo conhecimento e trocando experiências. Nas entrevistas os xamãs nos garantiram que os animais falam em seu idioma Xikrin e falam muito bem, ao ponto de lhes ensinar sobre rituais, músicas, remédios, pois é quando seu espírito sai do corpo e entra na floresta convivendo com seus habitantes que um xamã recebe o conhecimento.

²⁸⁸ GORDON, César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424). p. 16-18.

produção (ou extração, ou atribuição) da beleza. Na verdade, é o contexto em que toda a beleza que eles puderam produzir, apreender ou apropriar do cosmo se objetifica. Os rituais são momentos em que a própria sociedade mostra-se como deve ser: bela, correta, boa. *kukràdjà mejx kumrenx*.²⁸⁹

Para Cezar Gordon, o interesse do Xikrin pela beleza é tão intensa que pode explicar, inclusive, seu interesse pelo gosto pelos objetos da cultura não índia, pois, até certo ponto, eles não têm nem ideia de como funciona o mundo das fábricas de tantos objetos utilizados pela cultura não índia. Estes objetos são considerados por eles como muito bem feitos, com excelente acabamento, e que estão sendo inovados com lançamentos de novos produtos cada vez mais incrivelmente bem feitos. Cezar Gordon salienta que a beleza dos elementos produzidos pelas indústrias “deleita os Xikrin”, pois estes indígenas “reconhecem que os brancos, genericamente, detêm um conhecimento valioso, que se manifesta através dos diversos objetos que fabricam industrialmente”²⁹⁰.

Esta posição dos Xikrin nos ajuda a compreender, por exemplo, seu grande interesse por diversos elementos da cultura não índia, como o gosto pelos televisores de Plasma e LCD, as filmadoras digitais com mini DVD, que eles utilizam para filmar seus rituais e logo em seguida assistirem a si mesmos na tela de plasma que fica no centro da aldeia.

Neste sentido, na medida em que os Xikrin consideram algum elemento da cultura do “outro” como algo que seja belo, podendo ser inserido em seu cotidiano ajudando na construção da beleza Xikrin, eles o fazem sem cerimônias, e isto não foge aos princípios Xikrin, afinal desde os tempos míticos a comunidade toma para si o que considera *mejx*, agregando valores próprios e ressignificando, e que a partir deste processo servirá para a construção de um legítimo Xikrin, assim como as penas das aves utilizadas em rituais, os nomes bonitos e legítimos trazidos pelo Xamã por meios sobrenaturais.

A incorporação dos elementos pelos Xikrin acontece pela ânsia de tornar-se legítimo, belo, puro, *mejx*, e não ilegítimo ou falsamente belo, *kajgo*. Isto nos mostra que a busca pela originalidade na construção de sua pessoa resulta no fato de que “os Xikrin estão em eterno fluxo, em constantes transformações²⁹¹”. Um Xikrin busca sempre inovar-se, construir-se continuamente. Desde os tempos míticos, vemos o desejo pela originalidade buscada através do novo, adaptando e reformulando suas tradições. Mesmo diante dos tradicionais traços geométricos da pintura corporal eles conseguem deixar impressos no corpo pintado os traços do novo momento vivenciado. Para um Xikrin “a inovação está a serviço do princípio de diferenciação, e este é a base da reprodução social e da continuidade da sociedade²⁹²”.

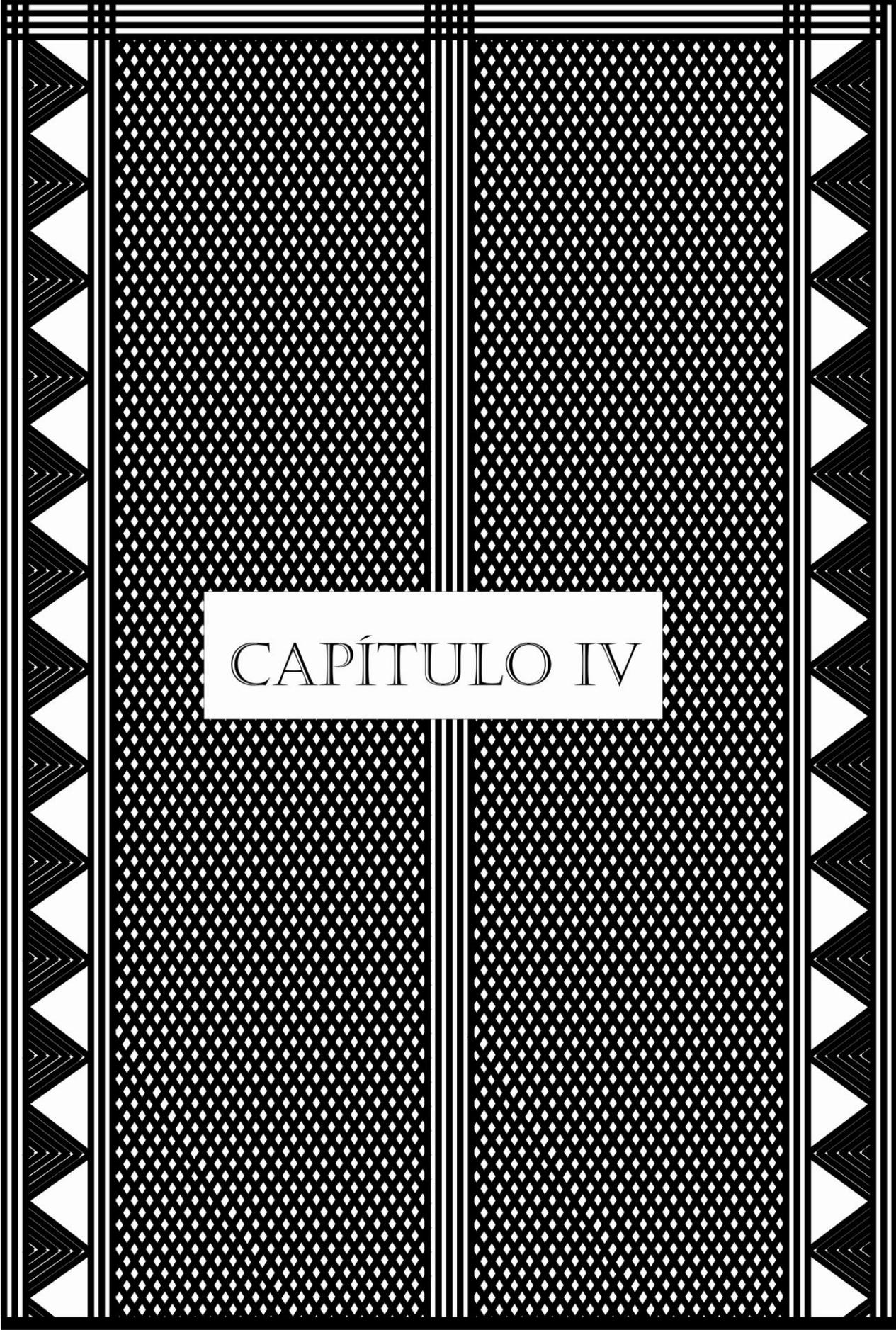
²⁸⁹ Idem.

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Idem.

²⁹² Idem.

Dando continuidade à reflexão sobre a relação mantida pelo Xikrin com o “outro”, no IV capítulo propomos a partir dos traços existentes em seus corpos através da pintura e ornamentação – ferramenta utilizada por eles desde os tempos míticos aos dias atuais como representação da forma de resistência e desejo por continuidade de uma sociedade –, refletirmos sobre as mudanças, as reelaborações e inovações após contato e convívio com o “outro”, e como eles utilizam estes novos elementos para se comunicar com este “outro”, no intuito de domesticá-lo tornando-o parte de seu cotidiano. E ainda refletiremos sobre o fato de os Xikrin fazerem da pintura corporal uma ferramenta de resistência e continuidade de seu povo.



CAPÍTULO IV

CAPÍTULO IV

Mebengôkre ‘ok²⁹³

O indígena possui uma forma especial de narrar seus sentimentos, ideias e modo de ser. Para ele, muito do que precisa ser dito pode ser colocado em seu corpo através da pintura corporal. Por meio desta pintura, é possível perceber, inclusive, os elementos da cultura não índia, já incorporados, agregados valores e ressignificado pela sociedade indígena.

A pintura corporal indígena é dotada de valores estéticos e simbólicos, o que viabiliza a construção de uma imagem corporal dentro de seu universo, narrando todo o contexto da comunidade em questão. É através da pintura que identificamos as famílias, sua etnia, contexto social, momento que estão passando e/ou sentindo, comemorações, e como anda seu cotidiano. Cada família, grupo e etnia têm pinturas específicas e próprias que os distinguem dos demais, além de serem elementos de ornamentação dos que almejam a condição de belo. As pinturas corporais têm utilidades outras, como a defesa contra o sol, os insetos e os maus espíritos. Constituem-se em uma linguagem desenvolvida para a comunicação dentro das aldeias, uma vez que a pintura é um código partilhado entre os indivíduos que dela fazem parte.

Para Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de Barros, tudo leva a crer que a pintura corporal é uma das últimas formas de resistência de identidade étnica, pois, quando precisam que prevaleça “sua condição de índio e o direito constitucional à posse da terra, constroem uma linguagem indumentária, narrativa e simbólica, pintando-se e adornando-se com suas insígnias, num comportamento conduzido sem a mediação verbal, apenas a mediação visual”, viabilizando, aí, elos de sua união e persistência da identidade tribal²⁹⁴.

Segundo Lux Vidal, os objetos utilizados e o lugar que estes ocupam dentro da comunidade indígena nos possibilitam “olhar o corpo como suporte, linguagem, discurso, tema e conteúdo para se discutir as representações visuais de uma cultura”. Assim, podemos ver o corpo como múltiplas facetas e como uma ferramenta social²⁹⁵, independentemente de os traços da pintura serem simples, rebuscados ou modestos. É necessário estarmos atentos, pois sempre estarão trazendo uma mensagem, narrando um contexto, contando uma ação, um desejo, um momento (Figura 1, 2).

²⁹³ A Pintura do Mebêngôkre.

²⁹⁴ BARROS, Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de. **A Construção de uma indumentária ornamental, ritual e mágica**: a pintura corporal dos Índios Karajá. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 2006.

²⁹⁵ VIDAL, Lux. **A ornamentação corporal como representação social dentro do contexto indígena. Os índios Kayapó**: um estudo de caso. p. 36. PUC-Rio - certificação digital nº 0410910/CB. p. 36.

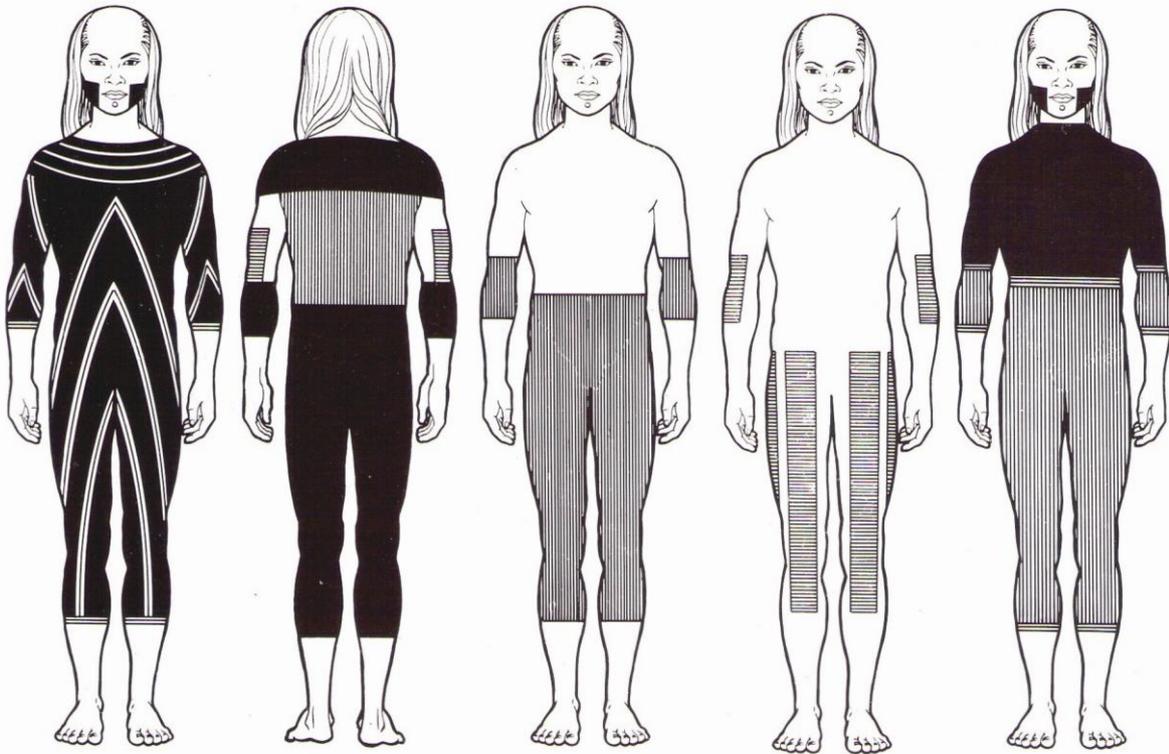
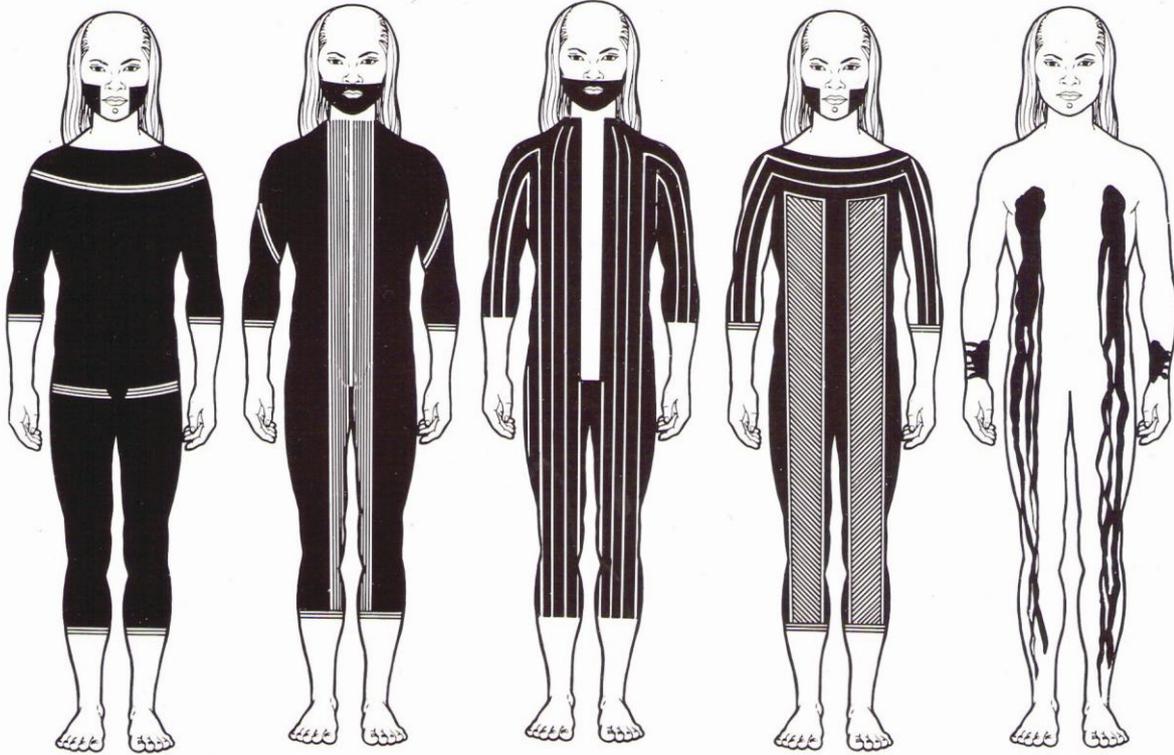


Figura 1. Pintura corporal masculina. (Fonte: Lux Vidal, 1992).

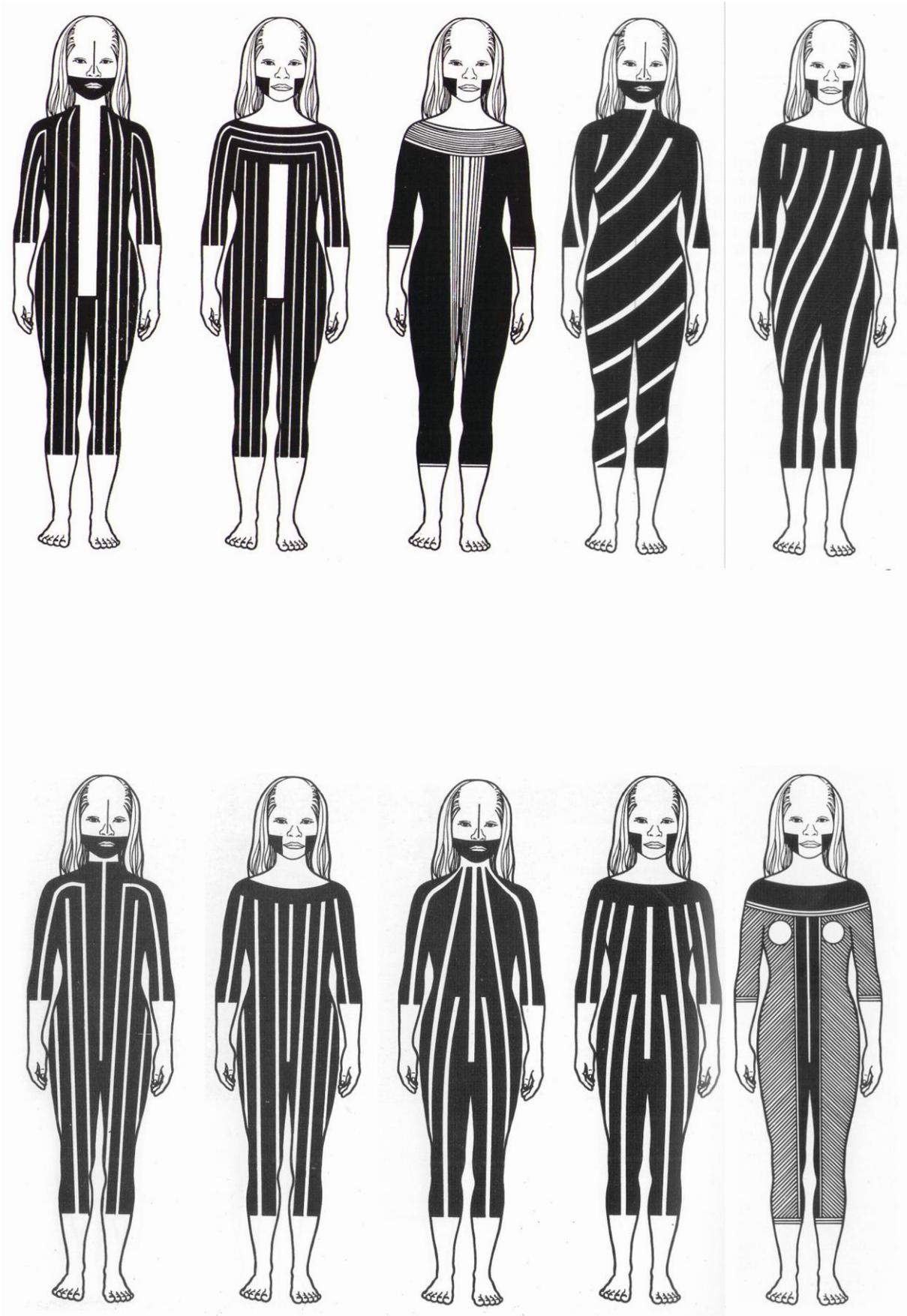


Figura 2. Pintura corporal feminina. (Fonte: Lux Vidal, 1992).

Pensarmos a pintura corporal nas comunidades indígenas da Amazônia é não esquecer que o uso do corpo é individual e coletivo, natural e social. Os traços da pintura, em cada sujeito, trazem consigo ideais coletivos, mas, ao mesmo tempo, mantêm a individualidade. Assim, a vida social e organizacional, os mitos e o jeito de ser são inspirações que compõem a transformação do corpo em arte, através da pintura. Para a Antropologia, o corpo é o elemento que nos permite perceber e captar os principais valores dos povos indígenas, pois é nele que as experiências cotidianas e tradicionais vêm em formas gráficas, compondo a ornamentação corporal, tornando-a uma linguagem compartilhada através do visual²⁹⁶.

As comunidades indígenas, em geral, fazem uso de coisas retiradas da natureza para se adornarem. Contudo, ainda que haja diversidade de penas, peles, dentes e ossos de animais e sementes de variados tamanhos e tipos, a ornamentação predominante é a pintura corporal, sendo o preto do jenipapo e o vermelho do urucum suas cores dominantes, mas fazem uso também do branco e amarelo retirados do barro.

Segundo Aranha²⁹⁷, na ocasião de sua visita ao rio Demeueni, afluente dos rios Aracá e Uaruá, ainda nas primeiras décadas do século XX, ao adentrar as malocas dos índios, em especial ao visitar a maloca de Taluco, índio Chirianas, todos estavam muitíssimo ornamentados com penas, dentes e peles de animais, fios de algodão, ervas aromáticas e, ainda, bordados diversos com miçangas. Aranha salienta que esses adornos são complementações da ornamentação primária que é a pintura corporal, momento em que os indígenas untavam seus corpos com óleo de patauí ou de cumaru e, em seguida, pintavam rosto, peitos, costas, braços e pernas com o vermelho do urucum e o pó do carajuru e as demais partes do corpo pintavam de jenipapo²⁹⁸.

Estudos arqueológicos dão conta de que a pintura indígena, seja corporal, ou em utensílios de seu cotidiano, não se modificou significativamente ao longo do tempo. Entretanto, podem ter ocorrido mudanças no significado e na razão pela qual ela se dá, pois é possível que tenha havido necessidade de REleitura ou REsignificação de seu mundo e modo de sobrevivência, já nos tempos de maior contato com outras culturas, fossem indígenas ou não.

O ornamento com a pintura, seja corporal, seja em peças de cerâmica, tem elementos ligados aos mitos²⁹⁹, crenças, valores e características que definem cada comunidade³⁰⁰. A pintura indígena pode ser vista como uma forma de narrar seu cotidiano e, além de suas crenças e mitos, revela seu apreço pelo belo. Segundo Lima, cada sociedade tem

²⁹⁶ Idem – p. 38.

²⁹⁷ ARANHA, Bento de Figueiredo Tenreiro. A terra, as cousas e o homem da Amazônia: memórias históricas, geográficas, etnográficas, mineralógicas, botânicas e zoológicas das minhas viagens através da Amazônia. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, Belém, n. 2, fasc. 3, p. 10-15, out. 1920. p. 323-342.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ RIBEIRO, Berta. Verdades Fundamentais e Expressão Gráfica, a mitologia pictórica dos Desâna. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 35-50.

³⁰⁰ ANDRADE, Lúcia. A marca dos tempos: identidade, estrutura e mudança entre os Assurini do Trocará. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 117-131.

sua forma de construir sua narrativa, o que possibilita diversas linguagens narrativas com suas particularidades. O que a caracteriza como narrativa é o fato de ela estabelecer uma organização temporal, dando ordem ao diverso, ao irregular, ao acidental³⁰¹.

Para François Hartog, ao se construir a narrativa, deve-se pensar o que exatamente deverá ser transmitido; quais são as provas para sustentar o que está sendo narrado; quais são as possibilidades permitidas pela fonte e, ainda, como esclarecer os métodos utilizados. Assim, o historiador precisa ser hábil e deve delimitar o tempo, o espaço e a cronologia, buscando uma organização para a narrativa³⁰². Observemos que François Hartog recomenda que seja pensado exatamente o que se quer dizer, e esta é uma característica própria de cada pintura corporal, pois, como veremos mais à frente, a pintura corporal utilizada por um indivíduo é feita de acordo com o que ele quer comunicar, seja sua etnia, sua família, sua idade, seu cotidiano ou suas comemorações.

A construção de uma pintura não se dá ao acaso. Cada grupo possui uma técnica e uma intenção particular de criar os motivos que compõem a pintura corporal³⁰³. Assim, a pintura do Xikrin é diferente da pintura dos Borôro, a qual também se diferencia da comunidade Karajá, que por sua vez distingue-se da pintura Kayapó e assim por diante. Contudo, todas elas possuem a ideia principal de transmitirem especificidades próprias de cada comunidade indígena, construindo a narrativa que traduz o sujeito, com seus mitos, valores, cotidiano, e apreço pela arte.

O que há em comum nas pinturas corporais entre uma etnia e outra, provavelmente, é a representação da natureza. Geralmente elas dizem respeito a uma árvore, a um animal, a uma espécie de folha, aos traços de uma palmeira ou de outra grande árvore da floresta³⁰⁴. Elas podem, ainda, trazer a natureza representada, quando relacionadas a determinadas épocas mais propícias a este ou aquele inseto, cobras, frutos, cheias dos rios, queimadas. Há, porém, traços da pintura que são específicos para grandes rituais, demonstrando momentos importantes para a comunidade, através da representação dos mitos de criação, dos grandes feitos e de relações interétnicas. Estas são algumas das possibilidades de inspirações para a criação dos motivos da pintura corporal, suscitando, nos corpos indígenas, uma arte viva.

Como já foi dito, cada comunidade indígena dá significações diferenciadas às suas pinturas. Vejamos a pintura corporal entre a comunidade indígena Borôro. Para esta comunidade, não diferente das demais, a pintura corporal é utilizada no cotidiano e nos rituais, possuindo papel definido para cada situação, atuando como uma narrativa. É o caso da festa fúnebre, narrada por Rondon. Ele conta que, ao morrer alguém da comunidade, o defunto era preparado para o velório, sendo inteiramente untado de urucum. Então, todos os parentes vinham junto ao defunto e sobre ele deixavam correr sangue, que jorrava de centenas

³⁰¹ LIMA, Luiz Costa. “A narrativa na escrita da história e da ficção”. *A aguarrás do tempo: estudos sobre a narrativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989. p. 19-20.

³⁰² HARTOG, François. A arte da narrativa histórica. In: BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique (Org.). *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: UFRJ: FGV, 1998. p. 193-202.

³⁰³ VELTHEM, Lúcia Hussak van. Das cobras e lagartas: a iconografia Wayana. In: VIDAL, Lux (Org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

³⁰⁴ Idem.

de cortes, talhos ou arranhões, feitos em seus próprios corpos com conchas afiadas. Isto proporcionava um banho de sangue, oferecido ao morto, como última homenagem e relíquia, por amigos e familiares. O funeral tinha um encarregado da organização. Este responsável era acompanhado por outras pessoas, todos muito bem pintados de vermelho (urucum), para prosseguirem o ritual com as danças e cantos que o compunham, enquanto as mulheres bradavam as qualidades do defunto e se cortavam, prestando a última homenagem ao morto. Era no cenário de canto, dança, poeira, suor, lágrimas, sangue e muita pintura corporal de urucum, resultando em rostos vermelhos suados e contraídos, que simbolizavam a visão assustadora da morte³⁰⁵.

Após o velório, enterravam o defunto, que todas as manhãs era desenterrado por pessoas sempre devidamente pintadas, para ser molhado e assim acelerar a decomposição do corpo. No oitavo dia, desenterravam-no mais uma vez, dando continuidade ao ato fúnebre “Aidje”, no qual, todos, pintados de formas diferentes, com traços e cores adequados para a ocasião, se dirigiam para um mato próximo e, ali, pintavam de barro amarelo quatro índios escolhidos que deveriam desencarnar o defunto dentro de uma lagoa, lago ou rio, até que os ossos, depois de lavados, ficassem bem brancos³⁰⁶.

Notamos que entre os Borôro a pintura fúnebre é basicamente vermelha, feita do urucum, destacada pelo sangue derramado sobre o defunto, e amarela – utilizada por quem vai desencarnar os ossos – retirada do barro³⁰⁷. Pelos relatos da comissão Rondon, é notório que estas pinturas eram de suma importância e significação, como parte dos elementos que compunham o ato fúnebre dos Borôro. Neste sentido, compreender a pintura corporal utilizada neste ato fúnebre é percebê-la como meio de comunicação visual repleta de simbolismos.

Segundo Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de Barros³⁰⁸, entre os Karajá, a pintura corporal serve não apenas como comunicação visual, mas como importante mecanismo de socialização. A pintura se torna primordial, pois é através dela que constituem e ordenam seu universo. Para ela, o desenhista Karajá possui grande liberdade para produção e execução das variedades gráficas, gerando assim motivos decorativos de considerável importância no seu sistema simbólico visual, e que possuem características estruturais de uma linguagem. Estes motivos criados geram grandes acervos de desenhos, constantemente renovados a partir de contatos com outras aldeias do grupo, ou mesmo com etnias diferentes. Assim como os Borôro, os Karajá possuem pinturas adequadas e específicas, cheias de representações e significações para o cotidiano e para o momento ritual, produzindo uma narrativa visual que represente seu jeito de ser.

³⁰⁵ Rondon, 1953a: apud TACCA, 2002, p. 224.

³⁰⁶ TACCA, Fernando de. Rituais e festas Bororo. A construção da imagem do índio como “selvagem” na Comissão Rondon. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

³⁰⁷ A cor amarela utilizada pela comunidade deve-se, provavelmente, à particularidade do solo de uma região específica, uma vez que o barro branco e amarelo são geralmente de lugares onde há nascente de água sem vegetação de raízes escuras, assim é possível que outras comunidades não façam uso destas cores pela ausência desse tipo de barro em suas reservas indígenas.

³⁰⁸ BARROS, Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de. **A Construção de uma indumentária ornamental, ritual e mágica: a pintura corporal dos Índios Karajá**. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 2006.

Para a comunidade Karajá, ambos os sexos dominam a técnica da pintura corporal, e quanto mais conhecedor das tradições for o pintor, maior sua integração na comunidade, embora “todos se subordinem aos cânones tribais e às imposições ecológico-culturais, mantendo padrões e temas culturalmente determinados”³⁰⁹. Numa aldeia Karajá, arte e vida dificilmente podem ser separadas.

No geral, independente da comunidade indígena, o exercício da pintura corporal é um prazer, além de materializar e concretizar discursos. Podemos compará-la a uma atividade lúdica, que lhes dá muita satisfação. Comumente, as pinturas corporais acontecem informalmente. Eles se pintam, conversam, riem e fazem comentários sobre a execução dos desenhos e das improvisações de cada artista, mantendo na base o grafismo original³¹⁰. Seja qual for a sociedade indígena a pintura corporal possui grande importância nos momentos cerimoniais. Além de servir para enfeitarem-se, ela pode viabilizar uma comunicação de valores, crenças e mitos, demonstrando a integração do sujeito naquela sociedade.

O certo é que a pintura corporal, com todas as suas significações e unida aos mais diversos ornamentos, contém, em si, a narrativa do cotidiano de uma sociedade indígena. É neste contexto que os índios Kayapó expressam de maneira formal e resumida, através da ornamentação, sua cosmologia, estrutura social, relação com a natureza e ainda a construção de sua identidade. Todos os ornamentos de um Kayapó estão diretamente ligados a seu clã. Para eles, o prazer de pintar é dado às mulheres, e cada pintura fala a idade, a função social, e o papel de cada indivíduo naquela comunidade, o que os diferencia dos demais seres vivos, humanos ou não³¹¹.

Enquanto nas pinturas corporais Borôro predomina o vermelho³¹² e na pintura corporal Karajá os traços são ligeiramente livres, ao gosto do artista³¹³, na comunidade Kayapó a cor predominante é o preto retirado do jenipapo e os desenhos são geométricos, de linhas retas ou quebradas, formando triângulos ou quadrados e sempre se referem ao meio ambiente, à fauna, à flora ou a qualquer novidade, de seu cotidiano ou trazida de outra cultura. Por exemplo, a palavra que se refere à cor preta na língua kayapó é a mesma usada para se referir à morte e à área da floresta que circunda a aldeia (Tyk), assim, por meio da palavra utilizada, percebemos a relevância da presença da pintura de jenipapo, ou seja, mroti ami `ok, a sua própria condição humana³¹⁴.

Os índios kayapó pertencem ao tronco linguístico Jê. Eles são formados por oito grupos, entre eles os índios Xikrin, os quais possuem grandes semelhanças nas formas de criar e executar as ornamentações corporais. Contudo, para os Xikrin a pintura está ligada ao mito

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ MULLER, Regina Polo. Tayngava, a noção de representação na arte gráfica Assurini do Xingu. In: Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética. Org. Lux Vidal. Studio Nobel. Ed. da Universidade de São Paulo: FAPESP. São Paulo. 1992. p. 231-248.

³¹¹ VIDAL, Lux. **A ornamentação corporal como representação social dentro do contexto indígena. Os índios Kayapó:** um estudo de caso. PUC-Rio - certificação digital nº 0410910/CB. p. 42-43.

³¹² TACCA, Fernando de. Rituais e festas Bororo. A construção da imagem do índio como “selvagem” na Comissão Rondon. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

³¹³ BARROS, Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de. **A Construção de uma indumentária ornamental, ritual e mágica:** a pintura corporal dos Índios Karajá. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 2006.

³¹⁴ VIDAL, Lux. **A ornamentação corporal como representação social dentro do contexto indígena. Os índios Kayapó:** um estudo de caso. PUC-Rio - certificação digital nº 0410910/CB. p. 36.

em que uma estrela desceu à terra e transformou-se em mulher, depois que teve seu corpo pintado com jenipapo. Por isso, a pintura corporal na comunidade indígena Xikrin é uma atividade feminina, na qual as mulheres reunidas em sessões de pintura coletiva, geralmente debaixo da copa de uma árvore, decoram o corpo umas das outras, utilizando as mãos e lascas de taquara. Elas aproveitam o momento para trocar experiências e conhecimentos. As meninas logo cedo iniciam os primeiros traços da pintura, desenvolvendo a habilidade para que, após terem seus filhos, estejam hábeis para assumir o papel das mães Xikrin, de pintarem seus filhos assim que perdem o cordão umbilical, de mantê-los sempre muito bem ornados, com pinturas bem trabalhadas e muitos adornos de penas e miçangas³¹⁵.

A pintura corporal Xikrin³¹⁶ possui variados desenhos e significações. A multiplicidade dos estilos varia com a estrutura social dos grupos etários, entre homens e mulheres. Devemos aqui pensar como o Xikrin reflete o tempo, uma vez que a pintura corporal se dá em sequência temporal do desenvolvimento do sujeito, passando de uma faixa etária a outra, significando que em todo tempo haverá pinturas corporais, permitindo visualizar o ciclo completo da vida, numa representação total da estrutura social Xikrin.

Segundo Márnio Teixeira Pinto³¹⁷, o modelo do simbolismo corporal Xikrin privilegia a combinação virtual de todos os estilos. Através da pintura corporal é demonstrada com clareza a oposição radical entre Indivíduo e Sociedade, entre Identidade Social e Identidade Biológica, entre uma Sociedade considerada imutável e os indivíduos concebidos como eternamente em trânsito. Portanto, o todo social dos Xikrin realiza-se simbolicamente, uma vez que o tempo está representado em seus corpos através das pinturas, numa narrativa temporal visual. Desta forma, a comunidade se organiza no espaço temporal através dos corpos individuais, tomados de um dado momento no tempo³¹⁸.

Compreendemos ser a pintura corporal indígena, bem como seus ornamentos que complementam a pintura, uma forma de narrar sobre si e sobre os seus, por meio dos traços da pintura corporal e suas reelaborações. Assim, como a sociedade não índia fala desse encontro com as sociedades indígenas, utilizando os recursos escritos, os índios trazem em seus corpos muito do que reelaboraram após o contato com o colonizador. As pinturas corporais, hoje, já recebem muitos elementos da cultura do não índio. Os indígenas fazem uso de tintas à base d'água, como tintas guache, para deixarem seus corpos ainda mais enfeitados, bem como utilizam glitter para dar brilho nos cabelos, e lã desfiada e esmiuçada, para colar no corpo, dando o colorido que outrora era retirado das cascas de ovos das aves, mas saliente-se que estes elementos recebem novos valores e significados³¹⁹.

Com o desmatamento ao redor de sua Terra Indígena, muitos animais diminuíram, bem como sementes e flores que eram usadas na confecção da linguagem corporal. Por razões como estas, hoje, boa parte dos adornos corporais são incrementados com elementos da

³¹⁵ VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p. 41-57.

³¹⁶ VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 143-90.

³¹⁷ PINTO, Márnio Teixeira. Corpo, morte e sociedade: um ensaio a partir da forma e da razão de se esquartejar um inimigo. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

³¹⁸ Idem.

³¹⁹ Como já foi dito com maior esclarecimento no III capítulo deste trabalho.

cultura não índia, e a pintura corporal muitas vezes é incrementada com elementos comprados no mercado mais próximo, pois o indispensável é a realização do rito, seja com os elementos primeiros, seja através dos novos elementos que recebem os valores da cultura Xikrin.

Segundo Lux Vidal, a ornamentação, em especial a pintura corporal entre os Kayapó, expressa, de modo bastante formal e até gramatical, como estes indígenas compreendem a cosmologia e a estrutura social. Inclusive, vai além, a pintura corporal revela a cada sujeito as múltiplas facetas de sua pessoa, em contraposição a todos os demais indivíduos, no tempo e no espaço, o que resulta em elementos que servirão como recurso para a construção da identidade e da alteridade dos Xikrin³²⁰.

Para os Kayapó, a pintura corporal é marcada por características de um “sistema de comunicação visual rigidamente estruturado”, simbolizando processos, eventos, status e categorias dotados de íntima relação com os outros meios de comunicação utilizados por estes indígenas, como os meios verbais e não verbais. Lux Vidal lembra que o processo histórico vivenciado pelos indígenas também pode ser percebido em seus corpos, pois as pinturas corporais possuem

“Sequências de pinturas, estabelecidas por convenções, que marcam no tempo e no espaço as transformações, que no plano individual e social afetam as diferentes pessoas ou categorias de pessoas na comunidade. As conexões internas, que conferem a essa arte características e funções específicas, determinam também, em larga medida sua persistência”³²¹.

A pintura corporal tem, sim, a função social e mágico-religiosa, mas também, para o indígena da comunidade Xikrin, é a maneira *correta* e bela de se apresentar, o que desencadeia uma séria relação entre o ético e o estético, possibilitando, assim, que encontremos dois sujeitos em um só, ou seja, de um lado o indivíduo, e de outro o personagem social incorporado³²². Esta pintura, como atividade em si, viabiliza a socialização, a integração e o controle de, a todo tempo, poder construir e reproduzir os princípios básicos da grande família Kayapó.

Toda mulher Xikrin é pintora. É um atributo da natureza feminina. A pintura é elaborada com base em motivos geométricos, apresentados em linhas retas ou linhas quebradas. Apesar de existir os elementos-base que compõem o elenco de motivos faciais e corporais, há uma ligeira liberdade por parte do artista, que pode representar, de acordo com os motivos-base, novos elementos por meio da pintura corporal. Assim, apesar de as pinturas representarem aspectos referentes ao meio ambiente, como a fauna e a flora, elas podem

³²⁰ VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética.** São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 143-144.

³²¹ Idem.

³²² Idem.

representar outros elementos que também fazem parte de seu cotidiano, ou ainda que passaram a fazer parte de seu cotidiano, a partir do contato com o colonizador. É o caso de motivos que representam estampas de tecidos, caixas de fósforos ou bandeiras de times de futebol.

Vemos, assim, que a pintura corporal também recebe elementos da cultura do “outro”. Contudo, esses elementos são reelaborados. A base gráfica, com seus motivos geométricos, formando triângulos ou quadrados, permanece. O que se percebe são reelaboraões, atribuições de novas significações, inseridas no cotidiano da comunidade indígena. Neste contexto, podemos afirmar que a pintura e o adorno corporal indígena são fortes aliados da comunidade, não apenas no que diz respeito aos momentos rituais, mas também por permitir que se criem e recriem importantes traços recheados de elementos com suas especificidades históricas e culturais, em tempos de grandes e aceleradas mudanças, bem como de ressignificações na decisão de permanência e continuidade enquanto índios, não aceitando serem dissolvidos e absorvidos pela sociedade majoritária.

A pintura corporal permite ao indígena classificar e interpretar o mundo. Ela não é imune às transformações sociais e ecológicas, ocorridas ao redor da comunidade indígena em questão. Ao contrário, é perceptível que a pintura faz parte da história e das experiências de uma sociedade, com todas as especificidades, autonomia e valor estético. Em se tratando da pintura corporal no contexto tribal, na sua essência ela é um fortíssimo meio de *comunicação*³²³.

Segundo Berta Ribeiro³²⁴, a expressão gráfica dos povos indígenas tem sofrido alterações em seu estilo de representação. Verifica-se que após os indígenas sofrerem influência maciça da catequização e da escolaridade, bem como o intenso contato com livros, fotografias, gravuras diversas, televisão e cinema, sua visão na elaboração de traços para ornamentação corporal vai sofrendo mudanças, o que viabiliza o empréstimo de normas de expressão gráfica vistas nestes novos meios em que foram inseridos.

Em concordância com o supracitado, podemos observar, na comunidade Xikrin do Djudjê-kô, que tais alterações nos traços do grafismo indígena já podem ser observadas. Após firmado o acordo entre FUNAI e CVRD, os indígenas Xikrin das comunidades Cateté e Djudjê-kô passaram a receber a verba designada a elas, o que viabilizou o acesso a determinados elementos da cultura do “outro”, especialmente à cultura do não índio. Foi principalmente através deste convênio que os Xikrin passaram a ter acesso, nos dias atuais, a aparelhos eletroeletrônicos, suporte para diversos veículos de informação. Da mesma forma, o convênio garantiu a manutenção de uma escola que, independentemente de seu estatuto, proporcionou o contato sistemático com um amplo universo de questões e valores.

Por meio dos recursos didáticos disponíveis na Escola Moikô Xikrin³²⁵, os alunos passaram a produzir novos traços e novas representações para coisas relacionadas à fauna e à

³²³ VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 14-17.

³²⁴ RIBEIRO, Berta. Verdades Fundamentais e Expressão Gráfica, a mitologia pictórica dos Desâna. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 50

³²⁵ A escola Moikô possui prédio estruturado com salas de aula contendo carteiras, armários para os professores guardarem material didático, filtro de barro para filtrar a água dos alunos e mesas com gavetas para os

flora que os cercam. Se até pouco tempo as árvores eram representadas por linhas que apresentavam certo aspecto e particularidade daquela árvore, como um detalhe da folha ou do caule que a diferenciava das demais, como é o caso da bananeira, que na pintura é representada pela característica do corte no caule, os desenhos mais recentes feitos pelos alunos da Escola representam uma árvore por meio de traços que mostrem sua estrutura geral e não seus detalhes (Figura 3).

Perceba, no desenho feito pelos jovens meninos, que há um desenho com traços incomuns ao grafismo cotidiano de linhas retas e quebradas, tradicionais na comunidade. Com a cartolina e os pincéis, as crianças representam a Sapucaia, com seu fruto, copa e caule, bem como o fruto que já amadureceu e partiu-se de maduro. Os traços utilizados na composição da figura fogem à matriz cultural destas crianças, que desde cedo aprendem os traços e as representações do grafismo de sua comunidade. Em outra sala de aula, desta vez com alunos menores, foi possível observar os novos traços utilizados na representação do corpo do índio, que aqui foi feito com alguns risquinhos representando corpo, pernas e braços, e uma bolinha representando a cabeça do Xikrin caçador, que tem em suas mãos uma flecha, mirando provavelmente uma ave ou animal próximo à árvore que compõe a representação do cenário (Figura 4 a, b).

É notória a influência da cultura não índia nestes novos traços representando a natureza, pois, aqui, as crianças já desenham diferentemente dos idosos, especialmente no caso da representação do corpo, da imagem do Xikrin. Ainda na escola, observamos que a diferença na forma de olhar e perceber interfere na representação elaborada por eles, e esta diferença é mais ou menos acentuada e perceptível, dependendo da geração observada, por isso um jovem rapaz representa a figura do Xikrin diferente da figura elaborada pela criança; o rapaz, ao desenhar a imagem de uma mulher Xikrin, trabalha com traços mais representativos dos elementos culturais tradicionais (Figura 5).

professores. Todo o piso da escola é vermelho, as janelas são grandes e as salas arejadas, a cozinha possui fogão industrial, frizer pra guardar a alimentação e prateleiras de madeira para armazenar o estoque da merenda escolar. A secretaria possui enormes armários e estantes de madeira que servem para guardar material didático (TNT, EVA, cartolina, giz de cera, lápis de cor, tinta guache, tinta para tecido, folhas de isopor, estêncil, giz, linha de anzol, miçangas, papel madeira, livros didáticos, réguas, canetas, cadernos, papel A4 e ofício, dentre tantos outros elementos utilizados em uma escola “bem estruturada”); há ainda alguns arquivos para guardar documentos da escola, e estantes onde ficam livros considerados como uma pequena biblioteca. Existem material de vídeo e Dvd didáticos que podem ser vistos na enorme televisão de plasma, podendo ainda ser utilizados para programas educativos via parabólica. Porém, tudo isto é insuficiente para tornar as aulas bem frequentadas e, quando o professor quer envolver seus alunos com a escola, ele precisa fazer uso de outros recursos didáticos; assim, o professor programa aulas na floresta, no rio, no centro da aldeia, traz para sala de aula as pinturas corporais, a confecção dos adornos para os rituais, a criação de enfeites para a escola com sementes coletadas na mata, sendo estas as atividades que trazem os alunos diariamente à escola, e não as aulas tradicionalmente compreendidas como adequadas pela cultura não índia. Olhando por um ângulo do modelo de escola não índia a escola Moikô não funciona adequadamente, mas, considerando o que eles compreendem por escola, ela funciona muito bem, dentro do que desejam aprender lá. Na Escola Moikô há professores índios para cuidar do ensino da leitura e escrita da língua Xikrin e professores não indígenas que ensinam o português e todas as demais disciplinas ensinadas nas escolas brasileiras. A Secretaria de Educação que cuida da Escola é de Parauapebas, e os professores não indígenas que vão para a aldeia são designados por esta Secretaria. Estes professores não falam o idioma dos Xikrin e geralmente não foram preparados para lidar com a educação escolar indígena. Uma das disciplinas de que eles mais gostam é matemática, quando ensinada dentro do que eles consideram importante para seu dia a dia. Isto significa ensinar cálculos para eles conseguirem comprar na cidade, fazendo suas contas sem que os comerciantes mintam em relação ao valor a ser pago, e ao troco recebido.

Percebemos, então, que há uma mudança na percepção e representação deste Xikrin. Nos desenhos Xikrin, há uma relação direta com a natureza, perceptível já no mito de criação. Ou seja, o que mudou não foi esta relação com a natureza, mas a forma de percebê-la e representá-la. O olhar Xikrin está voltado para este *novo momento* produzindo reelaborações da figura Xikrin e sua relação com a natureza: com riscos e bolinhas compondo o corpo que sustenta uma enorme flecha em meio a floresta; com detalhes da ornamentação feminina representando a Beleza de ser Xikrin, ou com os grafismos sobrepostos no corpo Xikrin dando-lhe outra *pele*.

Podemos dizer que há uma lenta mas continuada REelaboração na percepção e composição da imagem que representa o Xikrin. Entretanto, independentemente da geração e da forma como se percebe este Xikrin, ficou claro em nossa pesquisa que existe uma preocupação em estar representando bem este sujeito. Durante nossa pesquisa, ao observarmos algum desenho, o *artista* sempre se mostrava ansioso em deixar a representação bonita, e perguntava-nos se estava parecida com um verdadeiro Xikrin. A pergunta dos que desenharam era se sua *obra* estava bela, e aqui ousamos dizer que este Belo não é apenas bonito ou bom, mas Belo no sentido do ideal Xikrin, de que ser Xikrin é Belo, é Bom. No geral, eles possuem apreço pelo Belo, pelo Bom, pelo Bonito. E, sempre que elogiam alguém, enfatizam seu estado de Belo, de Bom, como esperam e gostam destas observações em relação ao que estão desenvolvendo.

O apreço pelo Belo não é particularidade dos Xikrin ou da família Kayapó. Segundo Aristóteles Barcelos, a beleza e a alegria entre os indígenas Wauja são pontos cruciais, sendo a beleza um substrato essencial na produção da alegria, e a alegria por sua vez possui papel fundamental no efeito terapêutico para curar as graves doenças. Para estes indígenas, o ideal de beleza impregna quase tudo que faz parte dos momentos rituais. A beleza começa no corpo, com a pintura corporal e os artefatos. Sempre que questionados sobre a razão das pinturas corporais, a resposta é imediata, “é pra ficar bonito”, então, se perguntados qual a necessidade de ficarem bonitos, prontamente respondem “pra ficar alegre”. Portanto, o ritual nunca funciona sem pintura, pois a pintura viabiliza a beleza e a alegria. Assim, antes de iniciarem os rituais, todos estão detalhadamente pintados e adornados. Para esta comunidade, é inconcebível que alguém dance sem pinturas e adornos corporais. Assim, a alegria dos rituais tem início com a beleza, que, por sua vez, vem da pintura e ornamento corporal, destacando-se dentre outros elementos que se complementam, tornando o ritual de fato Belo e Alegre³²⁶.

Por vezes, algumas comunidades apreciam tanto o estado do Belo, que recompõem as representações elaboradas em seus utensílios cotidianos. Segundo Macedo³²⁷, os grafismos feitos pelos indígenas Wayãpi³²⁸ são desenhados tanto no corpo quanto nos objetos do cotidiano. As cores utilizadas são retiradas do urucum e do jenipapo como na maioria das comunidades indígenas. Contudo, há um diferencial, que é a utilização de cores, obtidas por

³²⁶ BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da Agência Letal. *Mana*, v. 12, n. 2, p. 285-313, 2006. p. 305-306.

³²⁷ MACEDO, Silvia. O belo expressivo: a comunicabilidade dos padrões gráficos Ameríndios. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 62-72, jul./dez. 2007.

³²⁸ Indígenas da aldeia Trois Sauts localizada na Guiana Francesa.

meio de alguma resina retirada da floresta de sua região. Para a comunidade, os motivos têm funções simbólicas e culturais, sendo capazes de estabelecer comunicação entre os domínios cosmológicos, religiosos e xamânicos que compõem o universo Wayãpi. Esta perspectiva torna os grafismos uma forma de comunicação com seres de outros domínios que estão em relação direta ou indireta com os ameríndios, bem como representam também relações com a perspectiva estética e de organização social, sendo possível apreender significações sobre como estas sociedades organizam e exprimem suas percepções de si e do mundo³²⁹.

Para organizar as percepções que se têm do mundo ao redor, é necessário ter um olhar crítico, filtrar as informações e mensagens recebidas através do “outro”, e repensá-las dentro de seu contexto e convívio, a fim de se colocar nesta nova relação e estabelecer comunicações com o mundo apresentado pelo “outro”. Segundo Silvia Macedo, este “outro” é tudo o que compõe o universo no qual este indígena está inserido, mas que não está no seu domínio. Portanto, os desenhos e os motivos transmitem mensagens, narram contextos, tempos e processos, e na comunidade Xikrin, através dos desenhos elaborados por pessoas da comunidade em seu cotidiano, já podemos perceber as transformações dinâmicas do contexto das novas redes e relações a que os Xikrin foram submetidos.

As acentuadas e dinâmicas transformações ao redor da reserva da comunidade Xikrin desencadearam novas redes de relações, que por sua vez possibilitaram o acesso a novos elementos que, após serem filtrados, recebem novas significações, passando a fazer parte do cotidiano daquela comunidade.

Não pensemos no indígena como alguém passivo que apenas recebe e absorve o que lhe é apresentado³³⁰. Ao contrário, o elemento da cultura do “outro” que é adotado pela comunidade certamente servirá para fortalecê-los, e isto é exposto em seus corpos durante os rituais, nos desenhos infantis, nas tatuagens definitivas feitas pelos rapazes ou ainda no corpo das mulheres, através das roupas que eles utilizam.

O novo cenário no qual o Xikrin se viu inserido a partir dos Grandes Projetos do Governo para a Amazônia colocou-o diante de dificuldades até então desconhecidas, como a ausência de elementos retirados da natureza para seu adorno corporal, adorno este que compõe a imagem, a representação e o corpo deste sujeito Xikrin, salientando aqui que o corpo Xikrin pode ser pensando também enquanto “eu”, enquanto identidade, self. Assim, elementos que outrora eram de seu cotidiano em outro momento histórico passaram a ser escassos. É o caso do ovo de azulona utilizado nos rituais de nomeação - nos dias que antecediam o ritual, quando os netos herdavam de seus avós grandes nomes, que os ajudarão na transformação deste sujeito em um “cidadão” com prerrogativas junto à sua sociedade, os homens da família da criança que passará pela cerimônia de nomeação saíam à caça e dentre os elementos desejados estavam os ovos de casca azul, os quais eram trazidos para ritualmente fazerem parte dos adornos que ajudarão na composição da *pele* utilizada pelo Xikrin durante aquele ritual.

³²⁹ MACEDO, Silvia. O belo expressivo: a comunicabilidade dos padrões gráficos Ameríndios. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 62-72, jul./dez. 2007. p. 64-67.

³³⁰ Segundo proposto por Terence Turner e já mencionado neste capítulo.



Figura 3. Alunos da escola Moikô Xikrin em aula de artes.

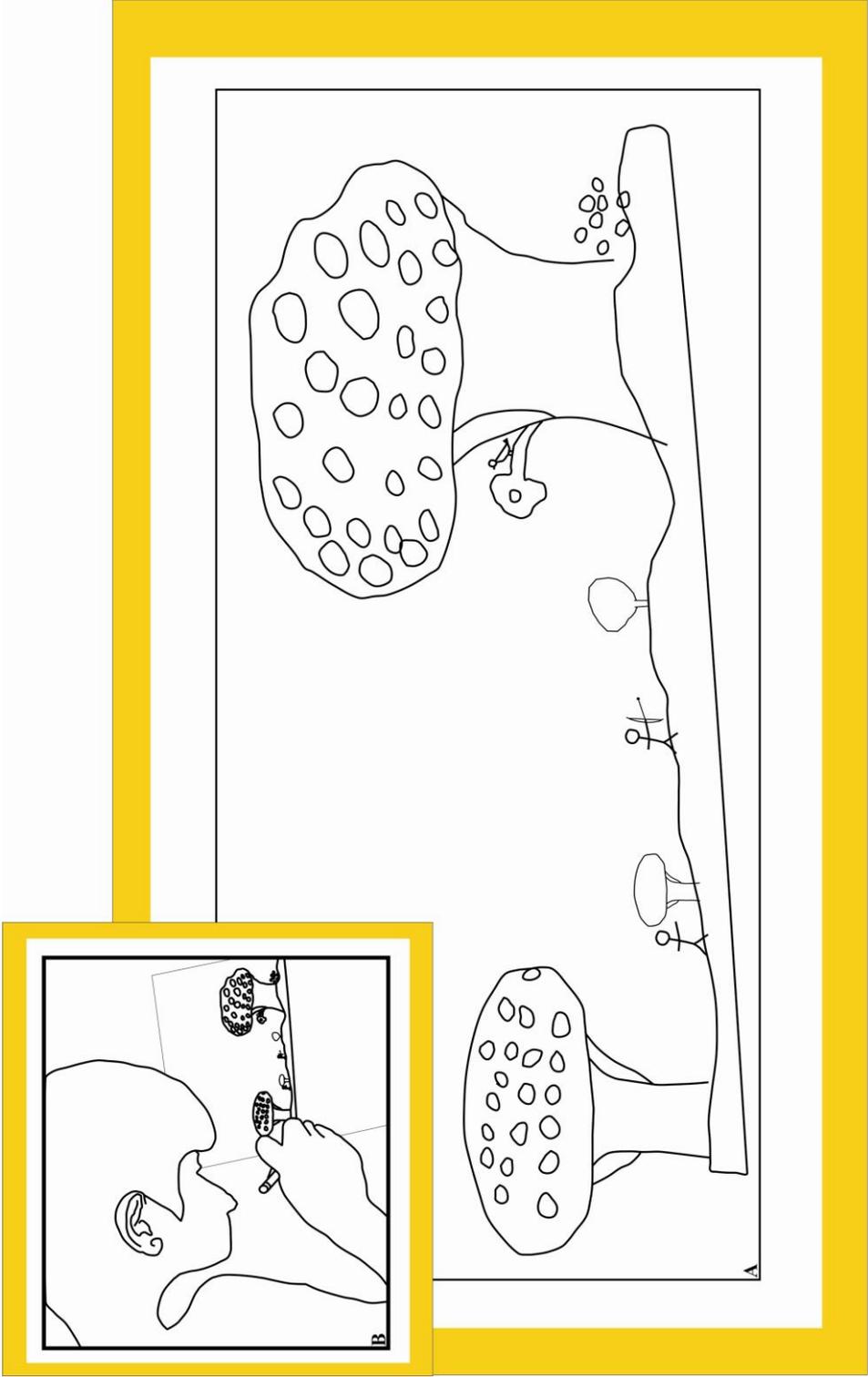


Figura 4. Desenho indígena: (a) novos traços para a representação cotidiana; (b) criança indígena elaborando o desenho.



Figura 5. Mulher Xikrin desenhada por um rapaz da comunidade.

Os adornos utilizados estão ligados necessariamente à representação mítica, e como neste momento histórico da comunidade Xikrin eles não têm acesso a tais elementos imprescindíveis à construção do sujeito Xikrin com base em seus rituais, acreditamos que os elementos incorporados da cultura do não índio passam por reelaborações de valores, recebendo, então, valores próprios da comunidade Xikrin, para poderem ser utilizados em seus rituais. É o caso da lã azul desfiada e cortada em pedacinhos, que passou a ser utilizada no rosto durante os rituais, onde outrora usavam o ovo de azulona (Figura 4). Os adornos corporais antes confeccionados com palhas, fibras e uma variedade de cores de penas de diversas espécies, estão, aos poucos, passando a ser confeccionados com linha de crochê e lã que se unem às penas e passam a ser elementos que ajudam a compor este sujeito Xikrin. O corpo, que, em tempos passados, após a pintura de jenipapo, recebia penas e penugens de determinados pássaros para cobri-lo como parte da fabricação do corpo do sujeito a ser inserido em sua nova fase de vida através dos rituais de nominação, nos tempos recentes, em sua maioria, é coberto por lã picotada (Figura 8 a,b).

Compreendemos, portanto, que por meio da comunicação existente nos traços gráficos e ornamentais dos corpos indígenas em geral, podemos utilizar a narrativa composta por estes indígenas para compreender como eles se comportam diante do processo histórico no qual estão inseridos.

Diante disto, para conhecer as posições tomadas pelos indígenas e como se colocam neste momento do processo histórico, é indispensável conhecer as transformações da região em que vivem, e como tais transformações desencadearam mudanças profundas no meio ambiente em que estes indígenas estão. Indispensável é, ainda, conhecer a linguagem trazida em seu corpo, de modo a perceber como trazem consigo os elementos de todo este processo histórico vivido não apenas por eles, mas pela região na qual estão inseridos.

Ao olhar do leigo, o índio, ao utilizar elementos da cultura do não índio em seu cotidiano, se torna menos índio, quer ser “branco”, “civilizado”. Entretanto, um olhar mais atento deixa perceber que o Xikrin tem se posicionado, utilizando elementos da cultura não indígena, com a finalidade de fortalecer-se.

A região na qual estão situados passou por acelerada mudança. Diante do novo cenário, os Xikrin também sofreram um processo de mudanças. Ao se perceberem em um *novo mundo* resultante das transformações ocorridas, os Xikrin se permitiram relacionar-se com os “outros” agentes a sua volta. Neste *novo* momento de suas vidas, em um ambiente onde tudo é *novo*, e que lhes permite conhecer e relacionar-se com um *novo mundo*, repleto de coisas desconhecidas até então por sua comunidade, o qual exigiu a REelaboração e a reconstrução de muitos aspectos de suas vidas, os Xikrin iniciaram então a criação de um *mundo novo*, de sua autoria, para que sua comunidade pudesse viver. Percebam que toda a região fora transformada, o que significava que, para além das populações, a natureza também sofrera alterações, o que resultou, em larga medida, na ausência de muitas espécies da fauna e flora da região, seja por extinção, seja por migração destas espécies para outras regiões.

Os Xikrin viviam em uma ampla região, que lhes disponibilizava os gêneros necessários em seus rituais, rituais estes que eram, e são, indispensáveis na construção da identidade Xikrin, do sujeito Xikrin; a partir de dado período, a comunidade passa a ter terra

delimitada. Isto significa uma delimitação do espaço e, também, dos gêneros disponíveis, o que afeta diretamente a *confeccção dos corpos*: a concretização dos rituais que firmam o Xikrin como sujeito.

Ao faltarem as aves que compunham os ornamentos necessários para seus rituais, eles decidiram continuar realizando-os, ainda que para isto necessitassem de ressignificar agregando valores a elementos da cultura do “outro” que pudessem substituir parte da ornamentação necessária aos rituais. Aos poucos saem de cena as penas que recobrem o grafismo de jenipapo e entra a lã repicada e desfiada, que geralmente é comprada no mercado de Tucumã ou Marabá. As florestas não lhes concedem mais a quantidade de ovos de azulona necessários para o ritual de nominação das crianças, mas as crianças precisam continuar sendo Xikrin, precisam do ritual, e para isto quando necessário eles se permitem adaptações e reelaborações que possibilitem a substituição dos elementos anteriores, aqui representados pelas penas substituídas por lã mais uma vez, dando à lã os valores e significado do ovo da azulona.

Estes novos valores agregados aos elementos incorporados pela comunidade vão além dos elementos da natureza. Há também a representação necessária para construir bom relacionamento com o “outro”. Assim, personagens da televisão, personagens de histórias em quadrinho, letras do alfabeto, filmes, flores, e tantos outros elementos, são, geralmente, imagens utilizadas representando temas atribuídos e reconhecidos como do “outro”, produzindo, por meio dos grafismos, belos e bons desenhos, o que significa constituir uma boa relação com este “outro” cujo tema é de seu mundo. Assim, este “outro” pode ser domesticado e incorporado, através dos traços de seu grafismo cotidiano. Ou seja, o Xikrin possui abertura para o “outro”, desde que essa relação lhe seja benéfica, e, a fim de manter uma relação positiva dentro de suas expectativas, ele incorpora elementos, agrega valores e ressignifica, conseguindo, com este comportamento, estabelecer comunicação com o que não está necessariamente dentro do que compreendem por “seu mundo”, portanto, lhes pode ser uma ameaça. Este comportamento não é diferente da lógica simbólica dos grafismos ligados aos mitos, pois há a necessidade de manterem boas relações com o “outro”, o desconhecido, que é potencialmente inimigo, portanto, perigoso. Ao se apropriarem das técnicas e estéticas gráficas do “outro”, os *artistas* estão buscando estabelecer uma comunicação eficaz com os outros seres presentes em seu mundo atual, ou seja, o “outro”, o não índio, partindo da reprodução de seus padrões gráficos³³¹.

Neste sentido, ao pensar os grafismos das crianças da Escola Moikô Xikrin conforme a reflexão de Silvia Macedo, percebe-se um Xikrin consciente da existência do “outro”, consciente da necessidade de manter boas relações com o “outro”, mas sem deixar sua identidade, sem abandonar os vínculos mantidos, desde a criação dos Xikrin, com a natureza, especialmente. Nos desenhos feitos pelas crianças em sala de aula, já se percebem traços e temáticas inseridas a partir do contato com os *novos* elementos da cultura Ocidental. Na **figura 6 a, b** os desenhos são feitos com traços que reportam às imagens e desenhos dos livros didáticos, inclusive com os detalhes de cores e traços do corpo do animal, como na

³³¹ MACEDO, Silvia. O belo expressivo: a comunicabilidade dos padrões gráficos Ameríndios. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 62-72, jul./dez. 2007. p. 70.

imagem (b), enquanto em outro desenho (Figura 7a), os traços lembram os desenhos animados da televisão, e é interessante que, apesar de trazerem estes novos elementos incorporados da cultura do “outro”³³², a essência do desenho é parte do Xikrin, pois na **figura 6 a,b** representam a floresta com animais mencionados em música e rituais como o Kwörökango³³³, por exemplo, quando, estando na floresta, os animais participam de um ritual cantando no idioma dos Xikrin; dentre tantos animais presentes neste ritual, estão a onça, a paca e o tatu. As músicas falam também das folhas de árvores presentes em sua reserva indígena, portanto, apesar de este desenho apresentar os traços trazidos pelo livro didático, ele representa os Xikrin e sua relação com a natureza. No desenho (Figura 7a), a criança incorpora traços dos desenhos da televisão, veja que eles têm olhos enormes e cabeça grande, como determinados desenhos apresentados nos programas infantis, mas a mensagem deixada é dos Xikrin em um ritual dentro da aldeia. Perceba a casa, os homens e a máscara ritual (a criança representa a máscara – Figura 7b).

Percebemos então que estas imagens representam o cotidiano Xikrin, contudo apresentado de forma diferente, no sentido de que foram feitas com base nos traços atribuídos e reconhecidos como do “outro”, permitindo a produção, a partir destes grafismos, de desenhos que viabilizem uma boa relação com este “outro” que não pertence a seu mundo, mas está em seu cotidiano. Conforme Silvia Macedo, nesta relação e através destas ferramentas, o pequeno Xikrin vai domesticando e incorporando o “outro”³³⁴.

Aqui, podemos trazer à reflexão a construção da identidade desta criança Xikrin, a qual, diferentemente das gerações anteriores, desde criança já lida com a presença deste “outro” e com a necessidade de manterem boas relações e comunicações com ele. Mais importante, o atual processo de formação dos Xikrin encaminha à compreensão de que, sabendo se posicionar, estas relações podem e devem ser convertidas em benefícios da comunidade.

Em se tratando dos povos indígenas, um forte elemento para a definição e construção da pessoa em humano é a pintura corporal, uma vez que ela representa elementos míticos indispensáveis à formação da pessoa. Em função disso, os povos indígenas brasileiros

³³² Este mito trata de como os indígenas incorporam os elementos da cultura do “outro”, KUBEN-NÊKRÊJX, OS ADORNOS DE OUTROS ÍNDIOS - Todos os homens mê-tuyaro (cujas mulheres estão grávidas) saíram juntos para o mato. Foram muito longe. Uma cobra mordeu um xamã; este sangrou muito e vomitou sangue. Os mê-tuyaro ficaram cabisbaixos e choraram. Enquanto o xamã estava deitado no chão, ele se transformou em pássaro e foi mais longe no mato, onde encontrou índios bravos. Voltou e falou para os mê-tuyaro. De manhã cedo os mê-tuyaro foram para a serra e ouviram os kuben bravos derrubando mel. Mas ficava muito longe, não era perto não. Finalmente foram até lá e esperaram a árvore cair, escondendo-se logo nos galhos da árvore caída. Os kuben vinham comer o mel, um por um, e ficavam de pé por perto. -- Os índios comentaram: "Eu quero esse, eu quero esse". Cada qual escolheu o seu inimigo. Quando todos os kuben acabaram de comer o mel, os índios saíram, brigaram e mataram tudo. Depois tiraram os enfeites (kⁿer^e)> como cintos (pré), brincos de itã (ikrekako ngob ngêri), as sementes do colar de pecinhas de itã (õnkredje angó) e o adorno cervical (oko). Trouxeram tudo isto e ficou nêkrêjx. Mito que relata como os índios se apoderaram de ornamentos. VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p. 239.

³³³ Festa da Mandioca.

³³⁴ MACEDO, Silvia. O belo expressivo: a comunicabilidade dos padrões gráficos Ameríndios. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 62-72, jul./dez. 2007.



Figura 6. Desenhos feitos por crianças: (a) novos traços na representação da floresta; (b) traços e cores enfatizando a representação.

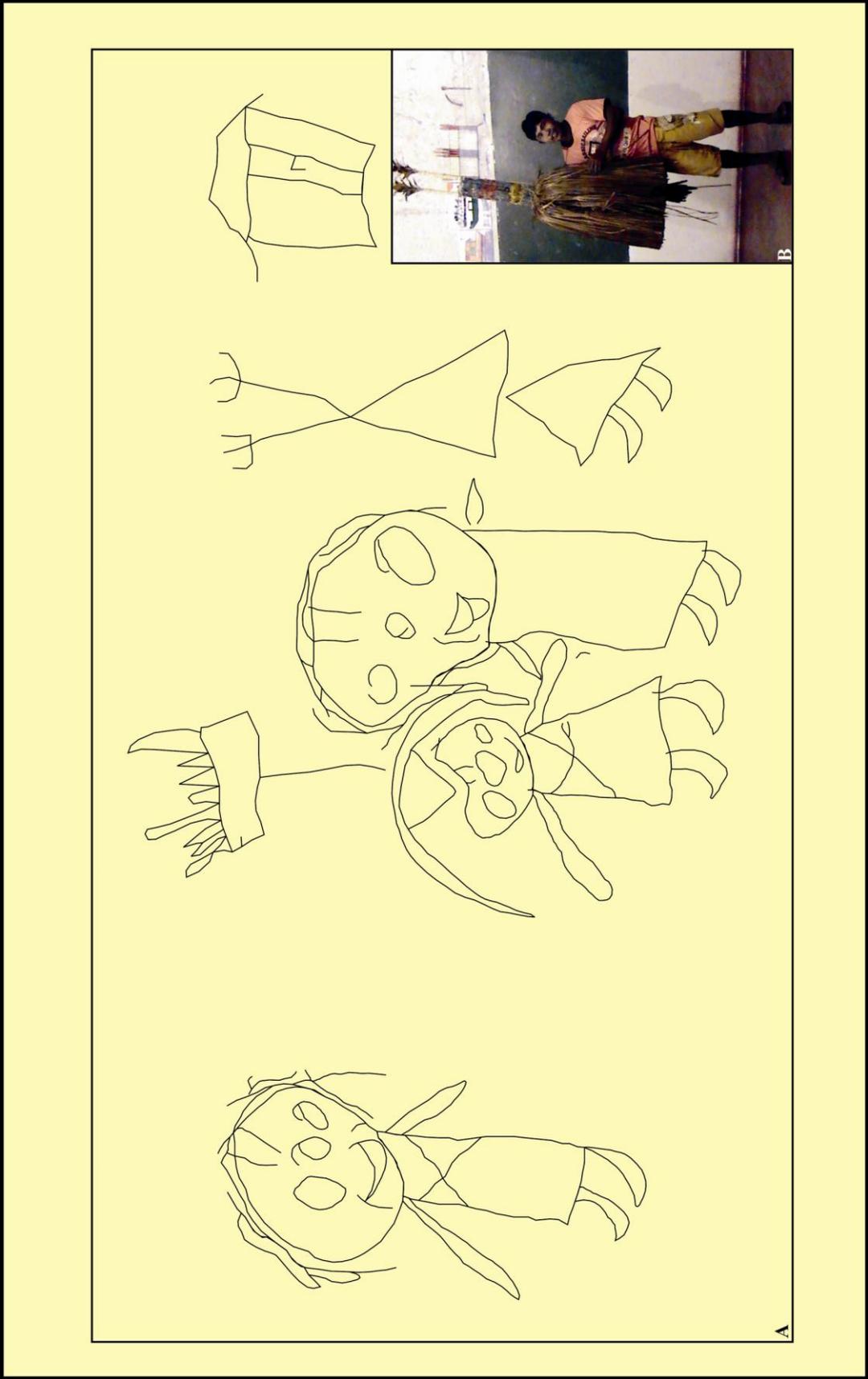


Figura 7. Representação de um ritual: (a) traços dos desenhos da televisão; (b) máscara ritual.

possuem ideais de beleza corporal e valores estéticos que só podem ser compreendidos por meio de sua cultura³³⁵.

Precisamos lembrar aqui que, para os indígenas, o corpo é o instrumento de comunicação de seu ethos³³⁶. É no corpo que os indígenas transmitem todo seu aprendizado, é no corpo que está a marca de seus manifestos. É do corpo que sai a arte para seus artefatos e objetos. É no corpo que se visualiza e concretiza o indizível.

Exatamente pela narrativa construída no corpo indígena, é que podemos encontrar, nos corpos dos Xikrin, uma narrativa que nos fala das mudanças ocorridas na macrorregião em que sua reserva indígena está inserida, e como eles reelaboram seus conceitos a partir do encontro com este *novo mundo*. Ao longo do processo de desmatamento ocorrido na região por diversos fatores, como o fluxo intenso de migração, os gigantescos empreendimentos de mineradoras, os investimentos em pecuária e tantas outras demandas, os indígenas precisaram se readaptar e reorganizar sua vida dentro do que lhes era permitido, no contexto histórico no qual se percebiam inseridos. Tais reelaborações se deram em diversos aspectos, inclusive nas atividades relacionadas aos jogos praticados por eles na comunidade.

Foi a partir das transformações ocorridas na região que os indígenas descobriram atividades como o vôlei, atividade esta que recebera ainda incentivo por parte dos professores não índios, residentes na aldeia, para trabalhar na Escola indígena. Não demorou para que o vôlei caísse no gosto dos mais jovens, e, rapidamente, fosse adequado ao modo de vida Xikrin.

Entretanto, uma partida de vôlei na comunidade Djudjê-kô não é um jogo como costumamos ver nas comunidades não indígenas. Os corpos pintados de jenipapo e urucum são cobertos por uniformes (camiseta e bermudas). A quadra, a rede e a bola obedecem às medidas dos jogos oficiais, em campeonatos ocidentais. Há um juiz, que geralmente veste apenas uma bermuda em cor diferente das do time, e traz adornos de penas e miçangas nos braços e cabeça. No lugar da camisa ele exhibe o tórax pintado de jenipapo e adornado com miçangas ou fios de lã.

A torcida prepara muitas bandeirinhas confeccionadas com tecidos e coladas em pequenos pedaços de madeira ou galhos de árvore. Cada torcida busca se pintar e se ornar o melhor possível, de acordo com os grupos socioetários Xikrin. Assim, a torcida das jovens mães traz no corpo a pintura e ornamentação que lhes identifica como tais, bem como a torcida das jovens solteiras cuida de ornarem-se segundo sua situação social. O mesmo acontece se for um jogo dos homens. Cada equipe sempre se prepara mostrando no corpo o grupo a que pertence, se jovens solteiros, se casados e pais, se avós, se meninos.

Começa a partida, e ao redor da área delimitada no chão como quadra, a torcida se abraça e começa a dançar e cantar suas músicas, incentivando seu grupo. Inicia então uma grande cantoria na aldeia, porque cada grupo canta e dança as músicas, cada vez mais alto, para sobressaírem, dando força aos jogadores. Ao abrir uma vantagem significativa de pontos,

³³⁵ SCANDIUZZI, P. P.; COELHO, R. S. Simetrias e assimetrias no contexto do povo Kadiwéu. **Revista Latinoamericana de Etnotomática**, v. 1, n. 2, p. 14, jul. 2008. p. 14-15.

³³⁶ Idem.

a torcida que está em vantagem invade a área do jogo e, numa grande corrente de dança, arrastam as jogadoras para o centro da aldeia, onde continuam cantando e dançando, enquanto o outro grupo e torcida se junta a eles e formam dois grandes grupos dançando e cantando.

Após alguns minutos, todos retornam à área de jogo e a partida continua como se não tivesse sido interrompida. E assim, a cada vez que uma das equipes abrir vantagem na pontuação, tudo se repetirá. Ao término do jogo, todos formam uma grande corrente humana e, abraçados, saem cantando e dançando para o centro da aldeia. Geralmente após algumas músicas, os grupos se dividem e dançam com suas equipes por mais um tempo, e só então param para conversar sobre as jogadas, sobre a torcida e a partida como um todo.

Quando o jogo é feminino, os homens de suas famílias geralmente ficam por perto, orientando, gritando como devem atuar no jogo e elogiando-as. Em se tratando de jogos masculinos, elas não opinam muito, mas cuidam de levar água para os homens beberem, água para molhar o chão (para a poeira não atrapalhar o jogo), e, eventualmente, até um alimento para comerem entre uma bola e outra, como um jabuti assado, um berarubu ou uma batata-doce assada.

Mas isso não é tudo. Numa competição oficial é necessário haver cerimônia de abertura, música, segurança, hino, bandeira do time, narrador, fotógrafo e, é claro, filmagem. E quem disse que Xikrin não tem tudo isso? Entre maio e junho de 2007, em uma de nossas visitas à aldeia, eles estavam se preparando para a criação do Hino Xikrin, e nos convidaram para ajudá-los musicografando o hino para, posteriormente, registrar sua música. Os jovens homens casados se reuniam durante quase todo o dia em função desta tarefa. Ao final da tarde mostravam o resultado no centro da aldeia, trocavam ideias e, no dia seguinte, retornavam ao trabalho no hino. Uma semana depois, estava pronta a música que deverá ser cantada por todos em eventos oficiais da comunidade, dentro ou fora da aldeia.

Eis a letra: Xikrin bê Djudjê-kô kam ne me kinh ne tyxí / Inhõ pyka já ne nör mexi / Dja kryràp myt kato ne ba kurwy mejtire / Nhym kam mry me àk me kwênh kumexi / Amrêbê me krôr kêt kam ne me ba kam bit ba / Nhym mebengôkrê metor kam ngre:re tyx / Nhym me amijôk ne amikme / Inhõ pyka já, inhõ pyka já kam me kuni umarmex / Inhõ pyka já, inhõ pyka já meyr me konhêr já ngrànhkêt / Arym me krôr kam me kabôt katin / Arym umar mex ne ar ba: / Arym me krôr kam me kabôt katin / Arym umar mex ne ar ba: / Mebengôkrê kunhôr kam ne mejkumrex ne / Kam ne ma aben o õbikwa / Kryrap ne arngro kam me kinh tere kumrex / Pyka já ne kubê inhõ pyka djwynh / Mramri ne kubé o inhõ pyka kumrex / Kam ne myjja kuni umar mexi / Kam ne kôk djâbêr kam me kinh kumrex / Kam umar mex ne ar ba / Mêkukâmãre, kâkârekre me, pykatíngrá kam ba djà tum / Mekukâmãre, kâkârekre me, pykatingrá kam ba djà tum / Inhõ pyka já, inhõ ba já djwy dja ba ijôk me py o utà / Arym me krôr kam me kabôt katin / Arym umar mex ne ar ba / Arym me krôr kam me kabôt katin / Ârym umar mex ne ar ba³³⁷, Hino Nacional Xikrin do Djudjê-kô³³⁸.

³³⁷ Xikrin e Djudjê-kô são fortes e felizes / Minha terra é bem protegida / O sol nasce pela manhã e nos ilumina bem / E nessa terra tem muitos animais, ave e pássaros / Antes da colonização andávamos sós nas matas / E os mebengôkrê dançao e cantão bem forte / E se pintaõ e se arrumam / Minha terra, nessa minha terra todos são feliz / Essa terra, perto da minha terra não espalha os meus bens. / Depois da colonização pessoas são mansas / E são muito felizes: / Depois da colonização pessoas são mansas / E são muitos felizes: / Mebengôkrê quando se arrumam ficam bonitos / Por isso somos amigos / O sol pela manhã, somos felizes / Essa terra é minha verdadeira terra /

Na primeira tentativa de compor um hino, eles parodiaram o hino do município de Parauapebas. Após serem informados de que se tratava de uma paródia, recusaram o primeiro hino e se propuseram a elaborar algo só seu, uma música que só os Xikrin tivessem. Então, utilizando a mesma letra já composta, criaram uma melodia que lembra as melodias de músicas da Festa da Mandioca. Esta festa configura um ritual em que todos (da criança ao idoso, homens e mulheres) participam, o que faz com que conheçam e gostem das músicas do ritual, facilitando a aceitação do hino pela comunidade.

Quanto aos adornos corporais utilizados durante o jogo de vôlei, na braçadeira feita de miçangas há uma estrela no centro a qual possui ligação direta com o mito da criação³³⁹. Notem, pois, que uma partida oficial tornou-se, de certa forma, um ritual. E, conforme já mencionamos, os rituais são indispensáveis à construção do sujeito Xikrin, pois trazem consigo elementos como a significação da fabricação da imagem, a qual é feita em seus corpos, e que possibilita a este Xikrin representar dois atores em cena, um Xikrin ligado ao mundo ao qual pertence, e um Xikrin ligado ao mundo do “outro”, seja este “outro” o cosmo, a religiosidade, o não índio, ou seja, o mundo ao qual ele não pertence como sujeito, mas que se reconstrói para manter boas relações e comunicação³⁴⁰.

Turner fala da segunda “pele”³⁴¹, de uma “pele” sobreposta, e esta ideia é reforçada por Lux Vidal, quando salienta que os Xikrin consideram a Ko (pele) como algo que confere ao indivíduo sua integridade física e o separa da natureza e dos outros homens³⁴². Por isso, a pele possui tamanha importância para esta comunidade. Assim, na construção diária e permanente do sujeito Xikrin, seus corpos são ornados com pinturas e artefatos que lhes possibilitem ter no seu cotidiano o ciclo completo dos elementos míticos necessários para

Minha terra verdadeira / E as coisas são feliz / E se alegrão nos ventos / E ficão felizes / Antigamente kákárekre (aldeia localizada onde hoje é Parauapebas) andava nessa praia / Antigamente kákárekre andava nessa praia / Terra minha, eu salvarei com as minhas pituras e urucum / Depois da colonização pessoas são mansas / E ficão todos felizes / Depois da colonização pessoas são mansas / E ficão todos felizes. Tradução: Mydjêre Kayapó Mkrangnotire

³³⁸ Texto escrito por Bemaity e Betikrè e revisto por Ôtore e Bep-kamrék.

³³⁹ A ESTRELA DO CÉU - Era noite e os mênõrõnu estavam dormindo no ngobe. Um deles não tinha noiva. Ficou deitado olhando o céu. Olhou a estrela boa. Ele pensou: "Quero mulher boa; será que ela casa comigo?" Ficou dormindo. A estrela desceu aqui no chão e segurou o mênõrõnu pela mão. -"Quem é?" -"Sou eu, vim de lá de cima, você não me chamou?" Ela deitou no chão com ele. Estava muito bom. Quando o dia clareou, subiu de novo. No outro dia ela desceu mesmo. De manhã cedo ele deu de comer e depois a escondeu numa cabaça grande para que ninguém a visse. Depois os índios saíram na minha (expedição coletiva no mato, foram andando pelo mato. O mênõrõnu deu a cabaça para uma irmã carregar/Esta quis abrir e ver o que tinha dentro porque achava muito pesado. Ele disse "não abre não". - "Eu quero olhar o que é". -"Não abre não". -"Abre sim, que é muito pesado, assim não presta". A irmã abriu. Aí pronto, Nhiokbôkti que estava olhando para cima abaixou a cabeça com vergonha. A irmã bateu na cabaça mas ela não quis olhar. A mãe falou: "Não carrega a cabaça não, deixa ela ficar de cunhada e nora (**djuoy**). Vou pintar tua mulher para ficar bonita". Aí no acampamento, puseram palha no chão e fizeram um abrigo de palha; lá dentro cortaram o cabelo de Nhiokbôkti, pintaram de jenipapo, botaram kreamin, rob, kain, pré, arapê-tuk, padjê, ngob, urucú. VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p. 233.

³⁴⁰ Já mencionado neste capítulo.

³⁴¹ Para Turner a pintura corporal sobrepõe uma segunda “pele social” à pele biológica do indivíduo, esta segunda pele simboliza a “socialização” do corpo humano. TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação, e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, Eduardo Viveiros; CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: FAPESP, 1993. p. 143.

³⁴² VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977. p. 110.

se constituírem Xikrin. Assim se recriam e se reafirmam continuamente, reafirmando ideias e ideais que compõem a identidade tanto do sujeito quanto da comunidade.

Para a partida de vôlei ou de futebol, para uma festa, um rito, uma dança, uma reunião, ou no cotidiano, há sempre o prazer de manterem-se pintados, ornamentados, produzidos. E o prazer pela produção do corpo³⁴³ é encontrado nas mais diversas sociedades do mundo, e os corpos dos indígenas, pintados nas mais variadas cores da fauna e flora brasileira, demonstram a preocupação com a estética, um cuidado especial com a aparência. Por meio do corpo, reconhecemos nossos semelhantes, os que pertencem ao nosso grupo, e também identificamos os estranhos, os “outros”, e, então, aceitamos ou excluímos pelo que julgamos como semelhanças e diferenças³⁴⁴. Há um sistema simbólico que regula a aceitação e as exclusões, protegendo as pessoas pertencentes ao grupo, os semelhantes, e afastando o “outro”³⁴⁵.

A preocupação com a estética do corpo, bem como com a comunicação que ela viabiliza faz com que os Xikrin mantenham-se sempre pintados e ornados, em toda e qualquer situação. Ao longo dos anos de pesquisa com esta comunidade, principalmente nos momentos em que estavam na cidade, e que participamos de seu cotidiano, percebemos que, para toda e qualquer situação, o Xikrin está produzido. Ele traz em seu corpo alguns elementos que os diferenciem, que os deixem Belo, que lhes possibilitem estar em constante diálogo consigo e com o mundo.

Podemos dizer que, para um Xikrin, manter o seu corpo produzido com pintura ou ornamento é cuidar da produção de seu próprio “eu”. Lembremos que a pintura corporal produz uma linguagem através da qual eles se comunicam, se expressam. Portanto, manterem-se pintados, produzidos, significa estar produzindo um constante diálogo, seja com o cosmo, com o mundo sobrenatural, com o mundo natural, com o conhecido e também com o desconhecido, com o “outro”. Assim, a ornamentação, em especial a pintura corporal, é indispensável no cotidiano de um Xikrin, e uma visível forma de resistência, de manutenção de valores.

A pintura corporal indígena, com todas as suas especificidades, não é característica apenas da comunidade Xikrin ou da grande família Kayapó (é bem verdade que segundo Lux Vidal a pintura corporal da grande família Kayapó pode ser considerada um “idioma-código expresso graficamente”)³⁴⁶. Há inúmeras comunidades indígenas pelo Brasil que também

³⁴³ Pode-se afirmar que em cada comunidade existe um conceito de *normalidade estética* préestabelecida e que deve ser respeitada, devendo cada indivíduo empreender todos os esforços para garanti-la. Isso porque as relações sociais se fundam também sobre a definição dessa *normalidade estética* que garante, de uma certa maneira, um tipo de coesão social desde que ela estabelece um sentimento estético partilhado e valorizado pelo grupo. Ou seja, a aparência estética é também um elemento fundamental para o estabelecimento da ligação social ou das rupturas. Os corpos emitem mensagens estéticas, e estas mensagens atuam como elementos que garantem as pertinências ou as exclusões. Assim, pode-se supor uma relação entre *normalidade estética* e *aceitabilidade social*. MATOS, Maria Yara Campos. A normalidade estética: os modelos legitimados de corpo. Política e trabalho. **Revista de Ciências Sociais**, n. 20, abr. 2004. p. 221-227.

³⁴⁴ Idem.

³⁴⁵ Idem.

³⁴⁶ VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 143.

possuem uma relação intensa e estreita com a pintura corporal, é o caso dos Assurini, indígenas não pertencentes à grande família Jê.

Para os indígenas da comunidade Assurini existem desenhos próprios de cada região do corpo. Assim, existe pintura para as pernas, braços, tronco, rosto, boca, olhos e todas as demais partes do corpo. Todos os desenhos são diferentes entre si e são únicos. Nos homens, a divisão corporal é no sentido horizontal, e entre as mulheres o corpo é dividido verticalmente. A pintura desta comunidade está ligada a elementos da natureza. Com a tinta preta do jenipapo ele renuncia à condição de humano e entra em contato com o mundo sobrenatural. A cor vermelha o protege contra os insetos. Contudo, o que deve ser observado não são exatamente as cores, mas o fato de que a pintura corporal se refere aos processos ocorridos com os indivíduos³⁴⁷.

A consideração da pintura corporal Xikrin, em período anterior ao de que tratamos aqui, poderá evidenciar o ponto que trazemos à discussão. Para tanto, partiremos da análise elaborada por Lux Vidal, sobre um ritual de nomeação.

Tradicionalmente, os desenhos são compostos por motivos abstratos que representam peixes, aves, onças, antas, veados, várias espécies de plantas, cobras e quelônios, ou ainda os rastros destes animais, remetendo ao mundo cosmológico, no qual os Kayapó se consideram inseridos. As sequências de pinturas marcam, no espaço e no tempo, as transformações individuais e sociais das pessoas e, conseqüentemente, de sua sociedade³⁴⁸. Tomando estas pinturas e ornamentos como elementos capazes de nos mostrar as transformações ocorridas internamente nos sujeitos e que posteriormente são externadas, desencadeando transformações também na comunidade como um todo dentro do espaço e tempo, podemos dizer que ocorre aqui o que Guillaume Boccara, Miguel Alberto Bartolomé e Francismar Alex Lopes de Carvalho consentem, no sentido de que toda e qualquer transformação na sociedade ocorre primeiro internamente nos sujeitos, para depois alcançar uma transformação em maior proporção, chegando às mudanças, reelaborações, ressignificações e reconstruções num coletivo.

Consideramos, então, diante da proposição de Lux Vidal, que as sequências das pinturas corporais marcam, no espaço e no tempo, as transformações individuais e sociais, de modo que a decoração é concebida para o corpo, tornando-o existente por meio da pintura, configurando, então, um processo de construção do corpo³⁴⁹ através da pintura e ornamento. Portanto, sendo os elementos da pintura e ornamentação corporal os responsáveis pela existência do corpo, pela elaboração desse corpo, pode-se dizer que a busca por novos

³⁴⁷ AMPUERO, R. A. T.; CARNIELLO, M. F.; OLIVEIRA E. A. Q. Preservação cultural dos índios Assurini do Koatinemo por meio do grafismo corporal. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, v. 1, n. 11, p. 7-8, 2008. p. 7-8.

³⁴⁸ VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 144.

³⁴⁹ “A decoração é concebida para o corpo, mas este só existe através dela”. A dualidade entre corpo e grafismo expressa algo mais profundo e essencial: “de um lado o indivíduo, de outro o personagem social que ele deve encarnar. Entendida neste contexto, a decoração é uma projeção gráfica de uma realidade de outra ordem, da qual o indivíduo também participa, projetado no cenário social pela pintura que o veste”. VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 144-145.

elementos a serem incorporados neste processo de tamanha representação e significação acaba por configurar uma construção do corpo sob novas fases. Assim sendo, cada nova pintura, cada novo adorno acarretam uma melhora no processo de construção do Xikrin e, evidentemente, no resultado do processo.

Nesta perspectiva, permitam-me, por meio do confronto de registros anteriores à década de 1990, utilizados por Lux Vidal, e outros produzidos por nós, refletir sobre as reelaborações corporais Xikrin. Consideramos, a partir desse movimento, tornar, por outra via, evidente o processo de etnogênese vivido pelos Xikrin.

Há cerca de 25 anos, nos rituais de nomeação, os Xikrin produziam seu corpo com base nos elementos retirados exclusivamente da natureza. Observe o rosto de uma criança totalmente coberto de casca de ovos de aves e os cabelos cobertos de penas de Urubu-rei (Figura 6a). Há três anos, retratando uma criança durante ritual idêntico, observa-se que a produção do corpo não se faz mais exclusivamente com elementos retirados da natureza (Figura 6b). A casca de ovo foi substituída pela lã, e o uso de enorme quantidade de penas de Urubu-rei tornou-se privilégio de alguns, e em pouca quantidade. Os elementos incorporados, provenientes de outra cultura, foram ressignificados, de forma a assumirem as mesmas propriedades das penas anteriormente utilizadas (Figura 8 a, b).

O corpo que também era coberto de pintura de jenipapo e sobreposto de penas de aves, tantos nos adultos quanto nas crianças apresentadas por Lux Vidal (Figura 9a), nos tempos recentes, apresentam uma leve camada de penas nos corpos infantis com lã no rosto e nos corpos dos donos da festa, (Figura 8b), enquanto nos adultos as penas foram totalmente substituídas por lã picotada e desfiada (Figura 9b), que passa a ser incorporada como elemento na composição do corpo Xikrin.

O Xikrin opta por incorporar elementos que recebem novos valores e significações e passam a integrá-los, e ainda, como dissemos anteriormente, refletindo sobre o corpo como narrativa, esta incorporação do elemento do outro também serve para comunicar-se com ele, bem como domesticá-lo, tornando-o menos “perigoso”, uma vez que o perigo pode ser representado pelo desconhecido.

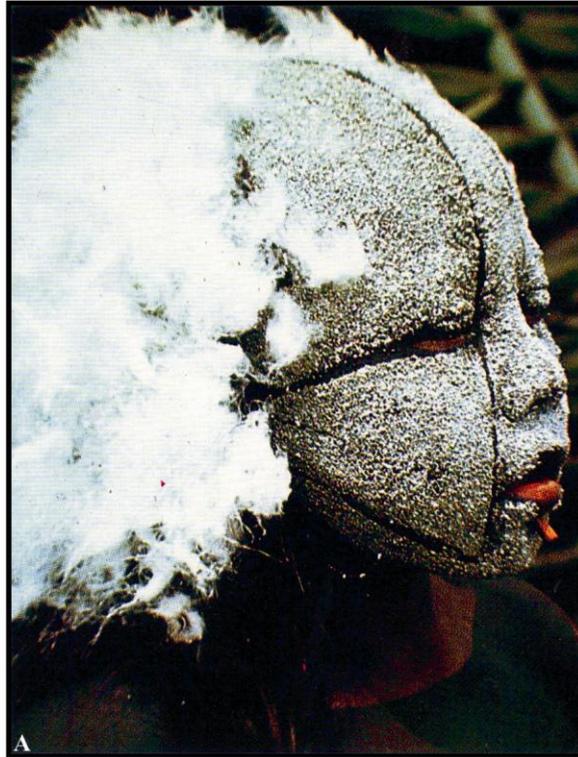


Figura 8. Ritual de nomeação: **(a)** rosto coberto por casca de ovo (Foto: Vidal, 1992); **(b)** lã substituindo a casca de ovo.



Figura 9. Fabricação corporal: (a) jenipapo sobreposto de penas (Foto: Vidal, 1992); (b) jenipapo sobreposto de lã substituindo as penas.

Há uma Reelaboração na construção do corpo individual do sujeito, que resulta na REelaboração e surgimento de um novo corpo coletivo, ou seja, surge uma comunidade gerada desta reconstrução individual do sujeito e que fica visível através do todo. É uma sociedade que se constrói através dos corpos de todas as fases da vida, representada pelas crianças, jovens, adultos e idosos. Podem ser vistas cotidianamente suas reestruturações através das pinturas corporais tradicionais largamente utilizadas até os dias atuais, convivendo tranquilamente os elementos míticos e os mais recentemente incorporados, representando aqui que os Xikrin convivem pacificamente com o “outro”, não deixando o seu “eu”, uma vez que a pintura e a produção corporal estão ligadas ao refazer-se do sujeito.

Portanto, diante das possibilidades existentes na pintura e composição corporal, buscamos, na comunidade Xikrin, os reflexos das recomposições e reconstruções da pessoa Xikrin, a partir das transformações ocorridas na macrorregião de Marabá. Não nos esqueçamos de que a pintura faz parte do SER Mebengôkrê. Basta salientar que o recém-nascido, logo após cair o cordão umbilical, é imediatamente pintado, como demonstração de seu novo estado, sendo reconhecido como pessoa humana pela sociedade³⁵⁰.

Seja para o instante ritual, seja para o cotidiano, a pintura e a ornamentação corporal iniciam no processo de preparo da tinta para executar os grafismos, e desde este momento já percebemos elementos da cultura ocidental incorporados em seu cotidiano. Nas imagens trabalhadas por Lux Vidal na obra *Grafismo Indígena*, as mulheres preparam o jenipapo e o urucum em elementos retirados da própria natureza (Figura 10a).

Entretanto, nos dias atuais, estes elementos da natureza foram substituídos por elementos da cultura ocidental, como utensílios de alumínio para colocar o jenipapo ou urucum, e ainda o fogão, outrora de pedras e agora de tijolos (Figura 10b). Observe que há uma Xikrin, com uma de suas mãos tradicionalmente marcada pela cor do jenipapo, segurando a tradicional tala de executar a pintura, e retirando o carvão que será misturado ao jenipapo para lhe dar consistência e poder visualizar sua arte ao estar pintando o corpo. Contudo, fogem aos modelos primários de fogão os tijolos utilizados como suporte para cozer seus alimentos.

³⁵⁰ VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 146.



Figura 10. Pintura corporal: (a) todos os elementos para a pintura eram retirados da natureza (Foto: Vidal, 1992); (b) fogão feito de tijolos representando os novos elementos incorporados ao cotidiano.

A índia prepara o jenipapo que será misturado ao carvão para pintura corporal, em uma vasilha de alumínio que chegara à aldeia também pelas possibilidades supracitadas (Figura 11a), assim como elas utilizam as garrafas plásticas para colocar o óleo de babaçu que é misturado ao urucum, dando o brilho necessário à cor da pintura, e que agora fazem parte dos elementos que ajudam na confecção do corpo Xikrin (Figura 11b).

Compreendemos que a incorporação de elementos externos ao corpo, mas internos no sentido do corpo coletivo, ou seja, a comunidade, pode ser representada aqui pela incorporação da bandeira (Figura 12) que possibilita a este indígena mais uma forma de comunicar-se com o “outro”, semelhantemente ao mencionado em seus mitos, e em páginas anteriores, quando tratamos da necessidade de estabelecer comunicação direta e indireta com o “outro”, aproximando-se através da incorporação a fim de domesticá-lo.

Entretanto, vale salientar que as incorporações dos elementos do “outro” não são atos apenas da comunidade Xikrin, muito menos das décadas mais recentes; ao contrário, elas acontecem há muito tempo, em diversas comunidades, como menciona Paiva³⁵¹ sobre a pintura corporal entre os Tupinambá que sofrera influência e incorporações de novos elementos a partir do contato com outros indígenas, como os Pataxó e os Pataxó Hã Hã Hãe, produzindo, ao longo do tempo, trocas simbólicas, como a adoção de elementos gráficos, técnicas e procedimentos que passaram a ser empregados na produção artesanal e nas danças e cânticos, que podem ser observados atualmente nas celebrações internas e apresentações públicas, nas quais realizam o toré, que denominam porancim (poracé, do tupi antigo).

Contudo, nas mais diversas comunidades indígenas, apesar das incorporações, a essência de suas pinturas permanece, lembrando, como salienta Astrid Ulloa, que a pintura, independentemente de ser facial ou corporal, possui o mesmo valor no sentido das formas significativas em suas expressões, e que os desenhos elaborados para as pinturas se integram, em geral, como elementos dinâmicos que possuem funções de transformação não apenas na aparência física, como também nas possibilidades de comunicação, constituindo-se, em representações gráficas individuais, que se completam junto aos demais sujeitos da comunidade³⁵², o que proporciona a construção de uma narrativa do modo de ser da comunidade em questão. Isto está de acordo com o proposto por Berta Ribeiro quando ressalta que a pintura corporal utiliza elementos de seu contexto tanto cerimonial quanto da vida cotidiana, e que, apesar das incorporações e reelaborações, permanecem os simbolismos com os desdobramentos de suas representações³⁵³. Neste sentido, temos a pintura corporal como um recurso, uma ferramenta na construção da identidade e da alteridade³⁵⁴.

³⁵¹ PAIVA, Anderson. **Corpus gráfico Tupinambá: identidade iconográfica Ameríndia**. Salvador: Fundação de Apoio a Pesquisa do Estado da Bahia, 2005. Trabalho apresentado ao I ENECULT. p. 5.

³⁵² ULLOA, Astrid. "Jaibaná, pintura y esencias". **Revista Arqueología**, Bogotá, ano 3, n. 10, p. 36-45. jul. 1989. p. 36.

³⁵³ RIBEIRO, Berta. Verdades Fundamentais e Expressão Gráfica, a mitologia pictórica dos Desâna. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 38-39.

³⁵⁴ LANGDON, Jean. Alucinógenos: fonte de inspiração artística. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992. p. 68-69.



Figura 11. Pintura corporal: (a) jenipapo preparado em vasilha de alumínio; (b) garrafas plásticas para o óleo de babaçu.



Figura 12. Bandeira da comunidade indígena Xikrin do Djudjê-kô.

Porém, a comunidade Xikrin, apesar de fazer uso da pintura corporal como ferramenta da construção de sua identidade, reelabora e renova inclusive as ferramentas necessárias para esta reconstrução diária da identidade tanto individual, quanto coletiva. A insistência em dar continuidade a seus costumes vai além da pintura. Desde 2005, por meio de nossa pesquisa, pudemos conviver com famílias como a de Xikrin que residem em Marabá por estarem prestando serviço na Associação Kàkàrekré, e nos demos conta de que em suas casas havia uma enorme quantidade de fitas VHS contendo seus rituais, que eram passados na televisão inúmeras vezes.

Até nós já conhecíamos muito daquelas músicas, daqueles ritos, quando chegávamos para visitá-los ou estavam ouvindo suas músicas em fitas K7 no gravador, ou vendo seus rituais na televisão. Tal comportamento nos incomodava, e diversas vezes conversávamos sobre isto com aquela família, que dizia ser necessário ensinar às crianças aqueles ritos e, como não estavam na aldeia, seus familiares gravavam e mandavam para que sua família participasse, ainda que pela televisão, e para que os mais jovens pudessem aprender os valores e princípios de seu povo.

As crianças que residem na cidade estudam em escolas particulares e seus pais incentivam a aprendizagem da leitura e escrita do português, em especial. Alguns estudam música, computação e até inglês, mas em casa seus pais cuidam para que aprendam cada vez mais sobre os mitos, os valores, as crenças, os princípios, e enfatizam que existe a necessidade de aprenderem as coisas da cultura Ocidental, mas isto é para que possam conhecer como pensam os não índios, o que planejam para os indígenas e sua forma de governo. Conhecendo isto, eles não serão “enrolados”, não sairão perdendo nesta relação. Este comportamento nos reporta ao mito em que observam o “outro”, o “inimigo”, para montarem as estratégias de luta, a fim de vencerem e, uma vez vencedores, saírem fortalecidos.

Ao longo de nossa pesquisa, alguns pais nos diziam que seus filhos devem aprender a ler e a fazer cálculos, aprender computação e prestar atenção às atitudes dos governantes para, a partir daí, poderem ajudar seu povo. Uma índia insistiu por mais de dois anos que minha família criasse seu filho, para que após adulto ele pudesse conhecer bem a comunidade não índia e conseguisse ser um grande homem Xikrin. Seu discurso sempre fora o mesmo: seu filho precisava estudar em nossas escolas para aprender sobre nós; retornando para sua comunidade ele saberia como pensamos e poderia ser um grande líder, não sendo “vencido”, “trapaceado” pelo não índio.

Mesmo morando na cidade, estas famílias buscam manter-se ligadas às atividades que acontecem na aldeia. Elas procuram manter seu cotidiano o mais parecido possível, cuidando da pintura de seus familiares, da alimentação, dos ensinamentos e sempre que possível retornam à aldeia para comemorar suas festas com seu povo. Há uma resistência, uma necessidade de permanecer ligado à sua comunidade, e isto se dá de diversas formas: das inúmeras vezes que assistem ao DVD com suas imagens, ou ouvem suas músicas e por vezes ouvem discursos de horas. Eeles chegam a decorar todos aqueles ensinamentos passados através do discurso dos idosos ou da liderança através da fita K7.

Há o cuidado para que seus filhos continuem valorizando e aprendendo sobre seus costumes, valores, crenças, mitos e tudo que lhes é característico, mas há também a

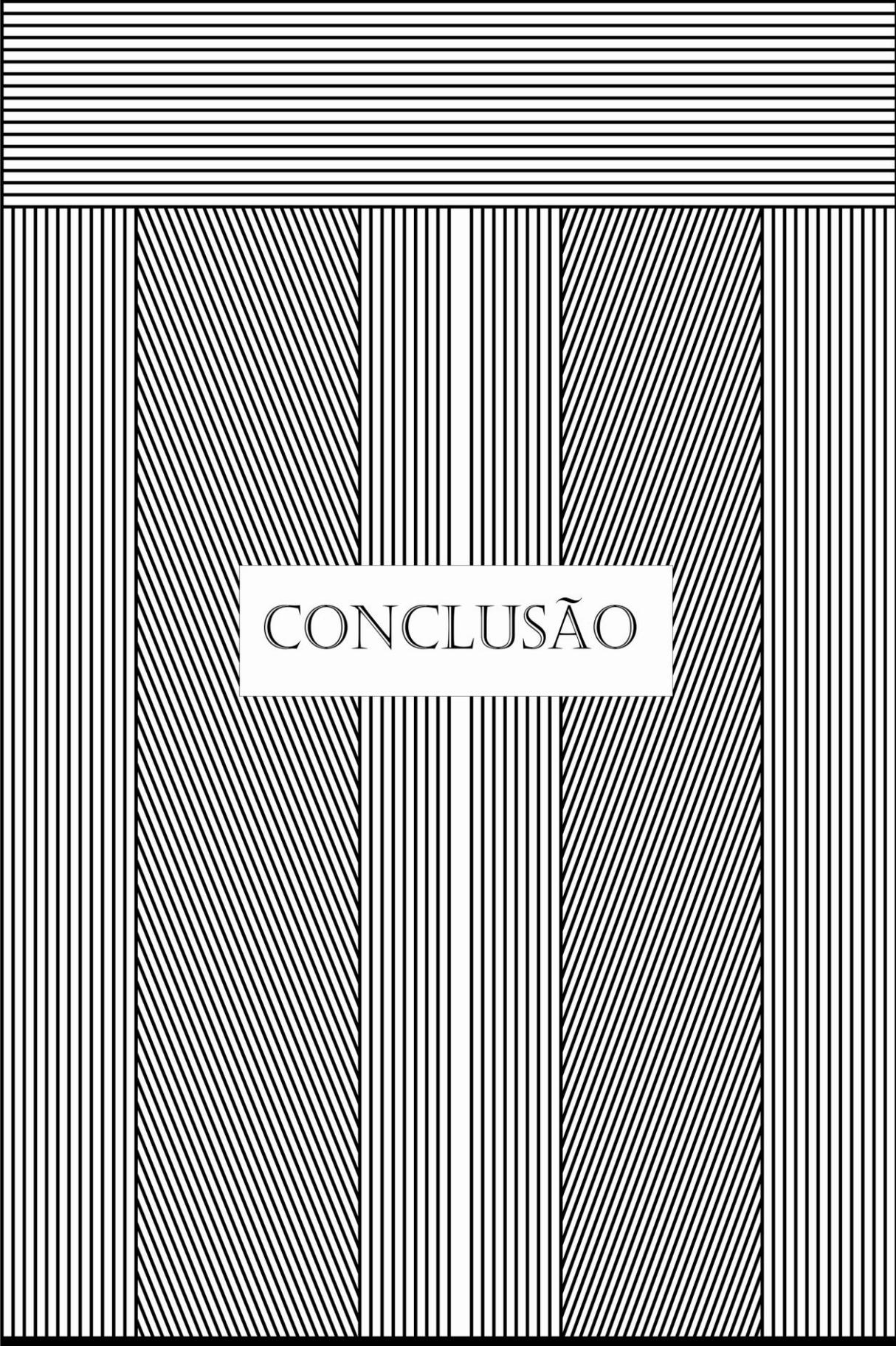
preocupação em fazer deste jovem um sujeito preparado para lidar com o momento histórico que sua comunidade está vivendo e ainda viverá. Os pais se preocupam com as próximas gerações, com o futuro da comunidade, e por isso consideram necessário “aprender as coisas de branco”, como costumam falar.

Este comportamento nos reporta aos mitos de origem. De certa forma, o mítico se materializa agora, pois o que o Xikrin está fazendo nos dias atuais com a sociedade não índia é o que seus antecessores fizeram em tempos míticos, ou seja, conhecer para aprender a lidar, para poder guerrear, para lutar. Saber lidar significa manter boas relações e, quando necessário, guerrear, lutando no mesmo pé de igualdade, e sempre que possível vencer, pois a vitória os fortalece e os torna temidos. Apesar de, nos dias atuais, estas guerras e lutas serem simbólicas, uma das situações que os fortalece é exatamente o fato de aprenderem a lidar com o “outro”, manterem boas relações com este “outro”, persistirem na guerra cotidiana pela aprendizagem de seus valores, mitos, crenças, ideias e convicções, para que, resistindo, saiam fortalecidos, pois aprendem de nós e como lidar conosco, enquanto nossa sociedade pouco sabe deles e de como lidar com eles³⁵⁵.

Diante de tudo o que foi refletido, percebe-se, então, que eles consideram necessário conhecer o idioma, a forma de pensar politicamente, os projetos da sociedade não índia que podem vir a afetar sua comunidade indígena, a necessidade de manter boas relações para estar sempre por perto do “outro”, dentre outras coisas fundamentais, para que, de posse de tais conhecimentos, possam redefinir comportamentos e ações a fim de saírem ganhadores dentro de suas perspectivas. Até porque o guerreiro dos tempos atuais é o índio que acompanha as mudanças ocorridas ao seu redor e passa a ser um bom negociador, um bom comerciante, um bom político e um bom estrategista. Como já mencionamos na introdução deste trabalho, os novos líderes devem estar familiarizados com o mundo externo à aldeia e, possuir conhecimento de causa sobre o que está acontecendo nas demais comunidades Kayapó e não índias, podendo com isso reestruturar e reorganizar sua comunidade para que resistam ao inimigo e possam prosseguir vivendo.

Em face do que temos dito, percebemos que, desde sempre, a grande perspectiva Xikrin é tornar-se cada vez mais forte. Desde os tempos míticos até os dias atuais, encontramos um Xikrin aberto a processos de reformulações, reestruturações e reorganizações, seja política, social, cultural ou econômica, num contínuo refazer-se e inovar-se, na iminência de este comportamento resultar em seu fortalecimento, a fim de dar continuidade a sua comunidade indígena.

³⁵⁵ O mito mencionado anteriormente no capítulo III nos reporta a este comportamento dos Xikrin.



CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

As reflexões realizadas em todo o nosso trabalho se deram sem o retorno a campo – como já mencionado na introdução desta dissertação –, uma vez que nossa expectativa era a de repensar com o auxílio da literatura, o que havíamos vivenciado, visto e experimentado em campo, enquanto pesquisador participante, digamos assim. Saliente-se que a literatura nos auxiliou profundamente nas reflexões aqui propostas, e, graças a sua contribuição, podemos dizer que de fato, os Xikrin acompanham com atenção todo o processo histórico em que está inserida a sua região e as comunidades que a dividem – índias e não índias – e ainda, que os Xikrin caminham seguindo de forma atenciosa o comportamento do “outro”.

Em nossa pesquisa o “outro” pôde ser representado tanto por outras comunidades indígenas com as quais os Xikrin tiveram contato quanto pela população ocidental em geral especialmente a comunidade marabaense. As reflexões nos possibilitaram conhecer a luta do Xikrin por manter um comportamento que o diferencie das demais sociedades, mantendo-se com uma identidade própria que é reconstruída e redefinida à medida que se torne necessário através de reestruturações para continuarem como comunidade.

Sobre o encontro com o “outro”, alguns autores, como Ronaldo Vainfas³⁵⁶, apresenta a reflexão com base na não aceitação do comportamento religioso indígena por parte dos colonizadores, e como estes colonizadores criaram uma imagem completamente distorcida da religiosidade indígena, causando sérios danos morais a estas populações. Ainda sobre o encontro com o “outro”, Frank Lestringant³⁵⁷, na obra *O Canibal*, nos traz a reflexão de que, pela dificuldade de aceitação do “outro” como ele é, a sociedade ocidental denegriu a imagem do indígena aqui encontrado, e para tal fizeram uso das questões relacionadas ao canibalismo, divulgando que devoravam seus semelhantes pelo apreço ao paladar da carne humana, e não pela significação do ato, para aquelas populações indígenas. Assim, encontramos mais uma vez o colonizador recusando-se a conhecer e a compreender o modo de vida daqueles indígenas, suas crenças e valores.

Frank Lestringant afirma, ainda, que escandaloso não é os indígenas comerem seus inimigos mortos em guerra, uma vez que havia toda uma significação no comer aquele valente guerreiro, mas o fato de que a cultura ocidental está a comer, a deglutir, a devorar os seus “outros”, uma vez que há tantas maneiras de se devorar o “outro”, como a ausência de políticas adequadas, a imposição de comportamentos e atitudes por parte da cultura dominante como o ideal, o desrespeito pelo “outro”, o preconceito e a indiferença.

E é exatamente para não ser *devorado* e *engolido* pelo “outro”, que os Xikrin lutam diariamente ao longo de sua existência, se reestruturando política, social, econômica e culturalmente a fim de não serem passivos diante do *canibalismo* da sociedade ocidental. Isto impulsiona os Xikrin a refazerem-se ao longo de sua existência. Para compreender como o Xikrin se posiciona e se percebe diante do processo Histórico atual no qual estão inseridos, foram necessárias reflexões diversas sobre seus comportamentos desde os tempos

³⁵⁶ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 41-69, 121-134.

³⁵⁷ LESTRINGANT, FRANK. **O canibal**: grandeza e decadência. Tradução Mary M. Del Priore. Brasília: Editora da UnB, 1997. p. 14-15, 19-21.

mitológicos, aos atuais; as mudanças ocorridas na comunidade indígena e não indígena da região em que estão inseridas; e como o processo histórico e as transformações naquela macrorregião de Marabá, implicaram novos comportamentos por parte tanto dos indígenas quanto da sociedade não índia residentes ali.

Para perceber como os Xikrin se posicionam diante do *novo*, do encontro com o “outro” atentamos para o fato de que se trata de sujeitos ativos que se colocam, reelaboram, redefinem, reestruturam e refazem-se cotidianamente em todos os aspectos de seu viver, o que desencadeia transformações e redefinições em seus comportamentos políticos, sociais, econômicos e culturais, desembocando numa REelaboração da identidade destes sujeitos.

No decorrer de nossa pesquisa, deparamo-nos com um *processo histórico* vivido pelos Xikrin ao longo de sua existência, e não apenas com um comportamento dos dias atuais, algo característico destas últimas décadas. Ao contrário, o processo ocorre desde os tempos mitológicos, quando encontramos um Xikrin que rever atitudes e reelabora estratégias a fim de vencer o inimigo em potencial, representado pelo “outro” no sentido de tudo que lhe é externo ao seu mundo próprio. Assim, no mito, o inimigo pode ser representado pelo Gavião Real, nos dias atuais, pode ser representado pelo acelerado crescimento populacional na região em que vivem. Independentemente de quem seja seu inimigo potencial, durante a existência Xikrin, nós o encontramos se reelaborando a fim de vencer o inimigo e garantir a sobrevivência de seu povo. A este processo histórico chamamos de Etnogênese, e é este comportamento que faz com que, sempre, nos deparemos com um *novo* Xikrin, pois eles estão, ao longo de sua existência, abertos a reelaborações ao ponto de refazerem-se cotidianamente a fim de dar continuidade a sua comunidade.

Porém, saliente-se que este refazer-se e reelaborar-se está ligado aos aspectos e elementos que os Xikrin definem como necessário e positivo para a continuidade de sua comunidade. Um exemplo é o caso da pintura corporal. Segundo Maria Paulina Barros³⁵⁸, “tudo leva a crer que a pintura corporal é uma das últimas formas de resistência de identidade étnica”, e exatamente pela pintura corporal ser de tamanha importância e significação, podendo ser utilizada como arma na resistência dessas comunidades, é que, diante da necessidade de dar continuidade ao ato de pintar-se, ela passa por reelaborações e ressignificações dos elementos que a compõem.

É por isso que encontramos um Xikrin que, na ausência dos ovos e penas de aves³⁵⁹ para *produzirem* seus *corpos* para a realização dos rituais, incorpora elementos do “outro”, e agrega seus valores REsignificando-os. É o caso do ritual em que, segundo o proposto por Isabelle Giannini, os Xikrin se transformam em pássaros³⁶⁰. Partindo do proposto por Isabelle Giannini, sabemos que os pássaros, para voarem, precisam ser livres, e, a partir do vôo, eles possuem uma visão privilegiada, quando dos altos alcançam uma ampla visão em todas as direções, dando-lhes a possibilidade de escolher o lugar do pouso com segurança, podendo defender-se dos predadores. Neste sentido, podemos dizer que a ideia de

³⁵⁸ Como já mencionado no capítulo IV.

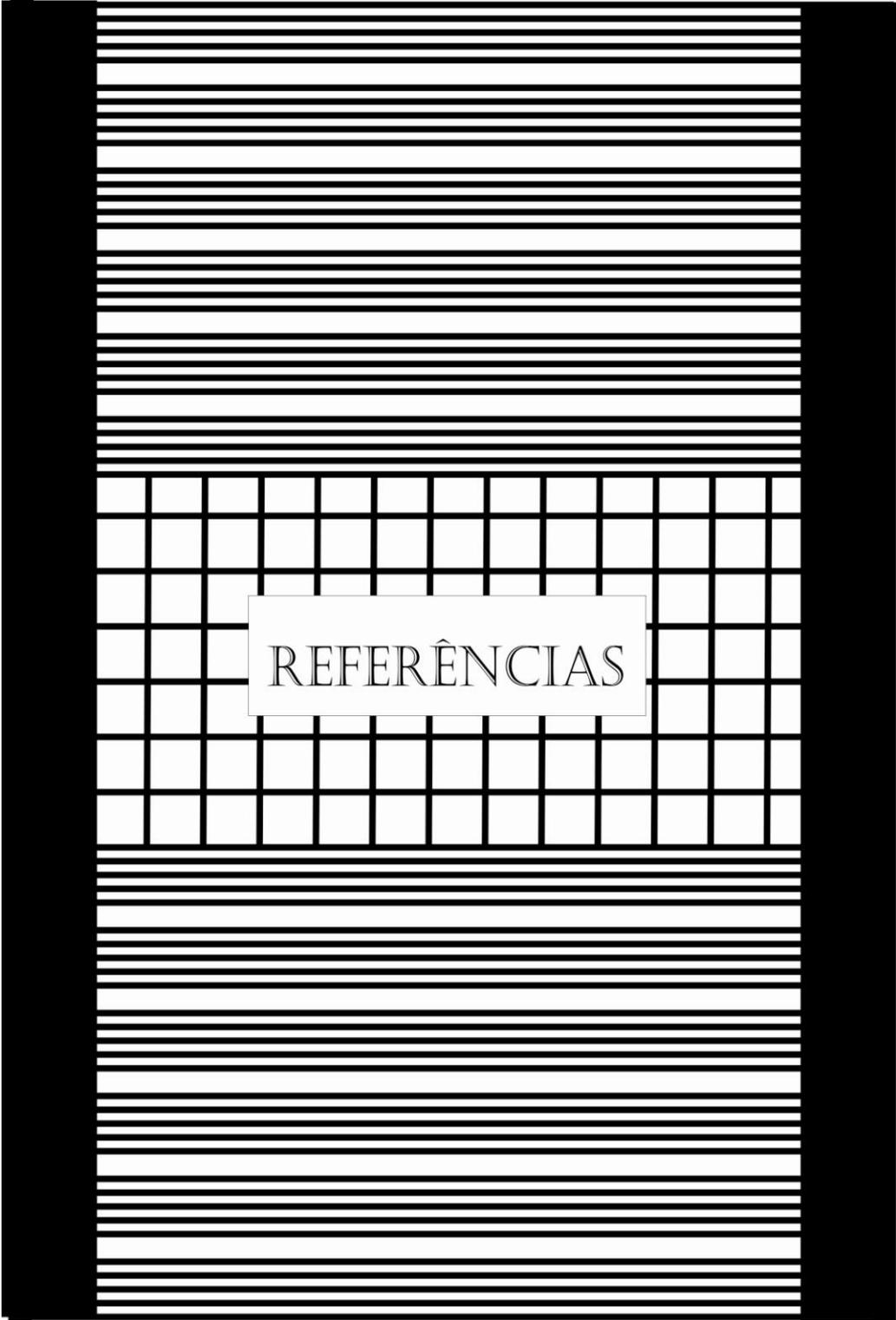
³⁵⁹ Assunto já tratado em detalhes no capítulo IV.

³⁶⁰ GIANNINI, Isabelle. **A ave resgatada**: a impossibilidade da leveza do ser. Dissertação de mestrado. São Paulo. Departamento de Antropologia – USP. 1991.

os Xikrin se transformarem em pássaros pode significar transformar-se em um *ser* que vê além, que vê acima, que possui uma visão privilegiada, que lhe permite ver em diversas direções, em maior amplitude, portanto é fundamental para a formação de um Xikrin que ele mantenha a realização deste ritual.

Lembrando que esta transformação simbolicamente se dá por meio da *produção corporal* através das pinturas e ornamentos usados em seus corpos, tendo a pintura e a ornamentação corporal valores e importâncias tamanhas, os Xikrin, ao se depararem com os entraves de não poderem mais se *tornar aves, produzidos* com ovos e penas, por questões relacionadas às transformações e mudanças ocorridas ao longo dos séculos na macrorregião em que vivem, preferem REsignificar, RElabor, REdefinir valores, rever suas posições e conceitos e utilizar elementos antes considerados do “outro” – portanto, inimigo em potencial – para que, a partir daquele momento, sendo agregados *valores* a este elemento, ele passe a ser de propriedade Xikrin, possibilitando que os Xikrin continuem com seus rituais.

Neste sentido, se as transformações ocorridas na região não permitem que os Xikrin tenham acesso aos elementos que eram utilizados em seus rituais, eles se REposicionam, REveem valores e decidem continuar a realizar seu rito, mesmo que com *novos* elementos, outrora do “outro”, e que agora, após REsignificação, podem ser utilizados na *fabricação corporal* em seus rituais, ou seja, na fabricação da pessoa Xikrin. Portanto, não importam os caminhos necessários a ser percorrido, o importante é continuar alçando voo, a fim de possuir uma visão privilegiada, que lhe permita ver com clareza os melhores lugares para pousar longe dos predadores.



REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS

- ABBINK, Jon. The enigma of Beta Esra'el ethnogenesis. An anthro-historical study. **Cahiers d'études africaines**, v. 30, n. 120, p. 397-449, 1990.
- AMARAL, André de Toral. Arte, cultura e história. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.
- AMPUERO, R. A. T.; CARNIELLO, M. F.; OLIVEIRA E. A. Q. Preservação cultural dos índios Assurini do Koatinemo por meio do grafismo corporal. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, v. 1, n. 11, 2008.
- ANDRADE, Lúcia. A marca dos tempos: identidade, estrutura e mudança entre os Assurini do Trocará. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.
- ARANHA, Bento de Figueiredo Tenreiro. A terra, as cousas e o homem da Amazônia: memórias históricas, geográficas, etnográficas, mineralógicas, botânicas e zoológicas das minhas viagens através da Amazônia. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, Belém, n. 2, fasc. 3, p. 10-15, out. 1920.
- ARAÚJO, Rubens Milagre; PAULA, André Saraiva de. A eletricidade gerada em Tucuruí: para onde? Para quê? In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu**. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005.
- ASSIS, Eneida. As questões ambientais na fronteira Oiapoque/Guiana Francesa e sua influência sobre os grupos tribais: os Galibi, Karipuna e Palikur. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos (Org.). **Sociedades indígenas e transformações ambientais**. Belém: UFPA, 2001.
- ASSIS, Eneida; FORLINE, Louis. As pressões da Eletronorte sobre os autores do EIA. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu**. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005.
- BAINES, Stephen. Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, jan./jun. 2000.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. **A arte dos sonhos: uma iconografia Ameríndia**. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio e Alvim, 2002.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da Agencia Letal. **Mana**, v. 12, n. 2, p. 285-313, 2006.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. **Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau de Cauaia Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica.** Brasília, 1994. (Série Antropologia).

BARROS, Maria Paulina Anna Antonia van de Wiel de. **A Construção de uma indumentária ornamental, ritual e mágica: a pintura corporal dos Índios Karajá.** Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 2006.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 39-40, 2006.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Etnias y naciones: la construcción civilizatoria en América Latina. In: REINA, L. (Org.). **Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI.** México: CIESASINI-PORRUA, 2000.

BOCCARA, Guillaume. “**Mundos nuevos en las fronteras del nuevo mundo**”: nuevo mundo mundos nuevos. **Debates**, 2005. [En línea], <Puesto en línea el 8 fev. 2005>.

BOCCARA, Guillaume. Antropologia diacrônica: dinâmicas culturais, processos históricos y poder político. In: BOCCARA, G.; GALINDO, S. (Org.). **Lógica mestiza en América.** Temuco, Chile: Universidad de la Frontera/Instituto de Estudios Indígenas, 2000.

BOCCARA, Guillaume. Del buen gobierno en territorio Mapuche: Notas acerca de una experiencia en salud complementaria. **Cuad. Antropol. Soc.**, Buenos Aires, n. 20, jul./dez. 2004.

BOCCARA, Guillaume. El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial (de la guerra a la pacificación en Araucanía). **Anuario de Estudios Americanos**, v. 17, p. 65-94, 1999.

BOCCARA, Guillaume. Etnogênese Mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). **Hispanic American Historical Review**, v. 79, n. 3, aug. c1999.

BOCCARA, Guillaume. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. Buenos Aires, **Mem. Am.**, n. 13, jan./dez. 2005.

BONAZZI, Chantal de Tourtier. **Usos e abusos da história oral.** 4. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2001.

BORGES, Fabrício Quadros. **A cadeia produtiva bovina de corte em Marabá.** Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2001.

CARNEIRO, Marcelo Sampaio Domingos. **Latifúndio e ocupações camponesas ao longo da Estrada de Ferro Carajás: reabrindo a fronteira quinze anos depois.** Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1994.

CARVALHO, Edgar Assis. **As alternativas dos vencidos**: índios Terena no Estado de São Paulo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Etnogênese Mbayá-guaykuru: notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no Vale do Rio Paraguai (c1650-1800). **Revista de História e Estudos Culturais**, v. 3, n. 4, out./dez. 2006.

CASTRO, Edna Maria Ramos de et al. **Industrialização e grandes projetos**: desorganização e reorganização do espaço. Belém: Editora da UFPA, 1994.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. Resistência dos atingidos pela barragem de Tucuruí e construção de identidade. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de; HÉBETTE, Jean. **Na trilha dos grandes projetos**: modernização e conflito na Amazônia. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

COELHO, Mauro Cezar. **Do sertão para o mar**: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia. O caso do diretório dos índios (1751-1798). Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

COELHO, Mauro Cezar. O Diretório dos Índios: possibilidades de investigação. COELHO, Mauro Cezar et al. (Org.). **Meandros da história**: trabalho e poder no Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX. Belém: UNAMAZ, 2005.

COHN, Clarice. **A criança indígena**: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro. Populações tradicionais, sociabilidade e reordenação social na Amazônia. In: JACKSON, Maria José (Org.). **Sociologia na Amazônia**: debates teóricos e experiências de pesquisa. Belém: UFPA, 2001.

COSTA, Maria de Fátima. **A história de um país inexistente**: Pantanal entre os séculos XVI e XVIII. São Paulo: Estação Liberdade: Kosmos, 1999.

COTA, Raymundo Garcia. **Carajás**: a invasão desarmada. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

COTA, Raymundo Garcia. O setor madeireiro na Região de Carajás. COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997.

EMMI, Marília Ferreira. A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais. Belém: Editora da UFPA, 1988. (Coleção Igarapé).

EMMI, Marília Ferreira. **Estrutura fundiária e poder local**: o caso de Marabá. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1985.

FERNANDES, Florestan. **A organização dos Tupinambá**. São Paulo: HUCITEC: Fundação UnB, 1989.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. **Rotas do mito**: estudos e pesquisas em literatura, oralidade e cultura. Belém: UFPA/NUMA, 2006.

FERRAZ, Iara; LADEIRA, Maria Elisa. Os povos indígenas da Amazônia Oriental e o Programa Grande Carajás. HÉBETTE, Jean (Org.). **O cerco está se fechando**: o impacto do grande capital na Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

FISHER, Bill. Xikrin do Bacajá no centro da predação: garimpeiros e madeireiras assediam, invadem e provocam alterações no ambiente e no modo de vida dos Kayapó do Bacajá. In: **Povos indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: ISA, 1995.

Folha Online. **Índios libertam funcionários da CVDR no Maranhão**. 09/02/2006; TV Brasil. **Funasa afirma cumprir exigências dos povos indígenas no Maranhão**. 08/02/2006. TV Brasil. **Ocupação da Estrada de Ferro Carajás, no Maranhão, por parte dos índios**. 08/02/2006.

FONTES, Edilza. A batalha da borracha, a imigração nordestina e o seringueiro: a relação história e natureza. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas (Org.). **Faces da história da Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2006. p. 227-257.

FRANÇOIS, Etienne. A fecundidade da história oral. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos e abusos da história oral**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2001.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades**: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GIANNINI, Isabelle Vidal. Educação indígena e o manejo sócio-econômico dos recursos florestais: a experiência Xikrin. **Em Aberto**, Brasília, v. 14, n. 63, p. 117-121, jul./set. 1994.

GIANNINI, Isabelle Vidal. O ritual sete de setembro. **Revista Poematropic**, Belém, n. 2, jul./dez. 1998.

GIANNINI, Isabelle Vidal. **Sociedade e meio ambiente**: um estudo de caso - povos indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Instituto Sócioambiental, 1995.

GIANNINI, Isabelle. **A ave resgatada**: a impossibilidade da leveza do ser. Dissertação de mestrado. São Paulo. Departamento de Antropologia – USP. 1991.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil**: ensaios sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

GORDON, César. **O valor da beleza**: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (Mebengokre-Kayapo). Brasília: DAN/UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424).

GORDON, Cezar. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin. São Paulo: Editora da UNESP: NUTI, 2006.

HALL, Anthony. O Programa Grande Carajás: gênese e evolução. In: HÉBETTE, Jean (Org.). **O cerco está se fechando: o impacto do grande capital na Amazônia**. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

HALL, Stuart. Questão multicultural. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HARTOG, François. A arte da narrativa histórica. In: BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique (Org.). **Passados recompostos: campos e canteiros da história**. Rio de Janeiro: UFRJ: FGV, 1998. p. 193-202.

HÉBETTE, Jean. Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. In: HÉBETTE, Jean. **A questão agrária: problemas e conflitos não resolvidos**. Belém: EDUFPA, 2004. v. 2.

HÉBETTE, Jean. O Grande Carajás: um novo momento da história moderna da Amazônia Paraense. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de; HÉBETTE, Jean (Org.). **Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

HINDERMANN, Juan Nunes. **Utilização atual dos recursos florestais: sua influência com referência no município de Marabá - Pará - Brasil**. Tese (Doutorado) - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1989.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HORNBORG, Alf. Ethnogenesis, regional integration, and ecology in prehistoric Amazonia: toward a system perspective. **Current Anthropology**, v. 46, n. 4, Aug.-Oct., p. 589-604, 2005.

INDRIUNAS, Luís Cláudio. **Projeto Kaben Djuoi de manejo florestal dos Xikrin do Kateté: perspectivas econômicas, históricas e político-institucionais**. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL DO PARÁ. **Agricultura e siderurgia numa região de fronteira: os pequenos produtores rurais face à implantação do pólo siderúrgico na Amazônia Oriental Brasileira**. Belém: IDESP, 1988.

KITAMURA, Paulo Choji. **Castanhais nativos de Marabá-PA: fatores de depredação e bases para a sua preservação**. Belém: EMBRAPA-CPATU, 1984.

LACERDA, Franciane Gama. Entre o sertão e a floresta: natureza, cultura e experiências sociais de migrantes cearenses na Amazônia (1889-1916). **Revista Brasileira de História**, v. 26, n. 51. p. 205, 2006.

LANGDON, Jean. Alucinógenos: fonte de inspiração artística. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

LESTRINGANT, FRANK. **O canibal**: grandeza e decadência. Tradução Mary M. Del Priore. Brasília: Editora da UnB, 1997.

LIMA, Luiz Costa. “**A narrativa na escrita da história e da ficção**”. **A aguarrás do tempo**: estudos sobre a narrativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

LIRA, Sérgio Roberto Bacury. Os efeitos da siderurgia sobre o mercado de trabalho na Amazônia. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de et al. (Org.). **Industrialização, grandes projetos**: desorganização e reorganização do espaço. Belém: Editora da UFPA, 1995.

MACEDO, Silvia. O belo expressivo: a comunicabilidade dos padrões gráficos Ameríndios. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 62-72, jul./dez. 2007.

MACHADO, Paulo Fernando. **O pólo siderúrgico de Carajás**: gênese de uma nova região industrial. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1992.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. As nações indígenas e os projetos econômicos do Estado: a política de ocupação do espaço na Amazônia. In: HÉBETTE, Jean (Org.). **O cerco está se fechando**: o impacto do grande capital na Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. Índios e barragens: a complexidade étnica e territorial na região do Médio Xingu. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005.

MANAÇAS, Mirtes E. A. 2008. **Mundo Sonoro Musical Djudjê-Kô**: Influências do desenvolvimento do sudeste paraense no comportamento musical Xikrin através do Kwörökango. Monografia de Especialização em História Social da Amazônia. Instituto de Filosofia - Faculdade de História – UFPA. 2008.

MATOS, Maria Yara Campos. A normalidade estética: os modelos legitimados de corpo. Política e trabalho. **Revista de Ciências Sociais**, n. 20, p. 224, abr. 2004.

MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá**. Marabá: Grafil, 1996.

MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 2000.

MONTEIRO, Murilo de Abreu. A siderurgia e a produção de carvão vegetal no corredor da Estrada de Ferro Carajás. In: COELHO, Maria Célia Nunes; COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997.

NASCIMENTO, Durbens Martins. A guerrilha do Araguaia: “paulista” e militares na Amazônia. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1999.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Organização Marco Antonio Gonçalves. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O nosso governo”**: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, Edmundo. **A vitimização dos índios na Amazônia**. Belém: CEJUP, 1991.

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

PAIVA, Anderson. **Corpus gráfico Tupinambá**: identidade iconográfica Ameríndia. Salvador: Fundação de Apoio a Pesquisa do Estado da Bahia, 2005. Trabalho apresentado ao I ENECULT.

PINTO, Lúcio Flávio. A desorganização do grande projeto. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de et al. (Org.). **Industrialização, grandes projetos**: desorganização e reorganização do espaço. Belém: Editora da UFPA, 1995.

PINTO, Lúcio Flávio. Grandezas e misérias da energia e da mineração no Pará. In: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005.

PINTO, Márnio Teixeira. Corpo, morte e sociedade: um ensaio a partir da forma e da razão de se esquarterar um inimigo. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Tradução Dora Rocha Flaksman. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

PONTES, Felício; BELTRÃO, Jane Felipe. Xingu, barragens e nações indígenas. In: SEVA FILHO, A. Oswaldo (Org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: Ed. Glenn Switkes International Rivers Network, 2005.

RIBEIRO, Berta. Verdades Fundamentais e Expressão Gráfica, a mitologia pictórica dos Desâna. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

RIBEIRO, Darci. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

SAHA, Suranjit Kumar. Industrialização e mudança social na área de Marabá: Carajás na Amazônia Oriental Brasileira. In: COELHO, Maria Célia Nunes. COTA, Raymundo Garcia (Org.). **10 anos da Estrada de Ferro Carajás**. Belém: UFPA/NAEA, 1997.

SAMPAIO, Waldemar Sobral. **Os grandes projetos na Amazônia**: impactos macroeconômicos no Estado do Pará nos anos oitenta. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1997.

SARAIWA, Márcia Pires. **Identificação multifacetada**: a reconstrução do “ser indígena” entre os Juruna do Médio Xingu. Dissertação (Mestrado) - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.

SCANDIUZZI, P. P.; COELHO, R. S. Simetrias e assimetrias no contexto do povo Kadiwéu. **Revista Latinoamericana de Etnotemática**, v. 1, n. 2, p. 14, jul. 2008.

SECUNDINO, Marcondes de Araújo; SOUZA, V. Paiva e. **Parecer antropológico. História acontecida, história vivida**: considerações sobre a incorporação da fazenda Però à Terra Fulni-ô. Recife: FUNAI, 1999.

SILVA, Kid Solano Stock da. **Mineração de ferro e complexos industriais**: as perspectivas do Projeto Ferro Carajás e as ações da CVRD. Dissertação (Mestrado) - Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1997.

SOUZA, Marcela Coelho de. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos Jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 46, jun. 2001.

STURTEVANT, William C. “Anthropology, History, and Ethnohistory”. **Ethnohistory**, v. 13, n. 1/2, p. 1-51, 2002.

TACCA, Fernando de. Rituais e festas Bororo. A construção da imagem do índio como “selvagem” na Comissão Rondon. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

TORRES, Iraildes Caldas A visibilidade do trabalho das mulheres Ticunas da Amazônia. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 469-475, maio/ago. 2007.

TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação, e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, Eduardo Viveiros; CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: FAPESP, 1993.

ULLOA, Astrid. "Jaibaná, pintura y esencias". **Revista Arqueología**, Bogotá, ano 3, n. 10, p. 36-45. jul. 1989.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária**: estudos do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VELTHEM, Lucia Hussak van. **A pele Tuluperê**: uma etnografia dos traçados Wayana. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1998.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. Das cobras e lagartas: a iconografia Wayana. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

VIDAL, Lux. **A ornamentação corporal como representação social dentro do contexto indígena. Os índios Kayapó: um estudo de caso.** PUC-Rio - certificação digital nº 0410910/CB.

VIDAL, Lux. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética.** São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

VIDAL, Lux. **Levantamento da situação atual dos índios Xikrin do PI Kateté: recomendações iniciais frente ao Projeto Carajás.** São Paulo: Edusp, 1982.

VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté.** São Paulo: HUCITEC: Edusp, 1977.

VILANOVA, Mercedes. A história presente e a história oral. relações, balanço e perspectivas. **Páginas de História**, Belém: v. 2, n. 2, 1998.

WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). **História: novos problemas.** Tradução Theo Santiago. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1988.

WORSTER, Donald. Transformações da terra: para uma perspectiva agro-ecológica na história. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, SP, v. 5 n. 2, 2003.

BIBLIOGRAFIA

ABERCROMBIE, Thomas. Ethnogenèse et domination colonial. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 76, p. 95-104, 1990.

ARESI, Cláudia. O território como suporte identitário para a cultura Kaingang: campo-território: **Revista de Geografia Agrária**, v. 3, n. 5, p. 264-279, fev. 2008.

ARRUTI, José Maurício Andion. Subversions classificatoires: paysans, indiens, noirs. Chronique d'une ethnogenèse. **Genèses**, v. 32, n. 1, p. 28-50, 1998.

BAINES, Stephen Grant. **As terras indígenas no Brasil e a “regularização” da implantação de grandes usinas hidrelétricas e projetos de mineração na Amazônia**. Brasília, 2001. p. 6-7. (Série Antropologia).

BOCCARA, Guillaume. Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale. **L'Homme**, v. 39, n. 150, p. 85-117, 1999.

BOCCARA, Guillaume. Poder colonial de etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. **Tempo**, Niterói, v. 12, n. 23, 2007

CAMARGO, Dulce Maria Pompêo de; ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves de. O eu e o outro no ensino médio indígena: Alto Rio Negro (AM). **Revista Educação e Sociedade**, Campinas, SP, v. 27, n. 95, p. 445-469, maio/ago. 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar: ANPOCS, 1986.

CERRI, Carlos C. et al. Recent history of the agriculture of the Brazilian Amazon basin prospects for sustainable development and a first look at the biogeochemical consequences of pasture reformation. **Agriculture**, v. 34, n. 4, p. 215-223, 2005.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, [197-?].

COHN, Clarice. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 43, n. 2, 2000.

COHN, Clarice. Cultura em transformação: os índios e a civilização. **Perspec.**, São Paulo, v. 15, n. 2, abr./jun., 2001.

CONCEIÇÃO, Francisco Gonçalves da. **Carajás: desenvolvimento ou destruição?** São Luis: Comissão Pastoral da Terra; Belém: Coordenação do Seminário Consulta Carajás, 1997. (Relatório de pesquisa).

CRONON, WILLIAM. Modes of prophecy and production: placing nature in history. **The Journal of American History**, New York, p. 1123-1128, 1983.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1966.

DOWBOR, Ladislau. **Da globalização ao poder local**: a nova hierarquia dos espaços. A reprodução social. Rio de Janeiro. 1994.

DRUMMOND, José Augusto. A história ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 177-197, 1991.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Editora 70, 1986.

ESCOLAR, Diego. Apuntes sobre “etnogénesis” y “emergencia” huarpe: cultura, estatidad e incorporación em la frontera argentino-chilena. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; BAINES, Stephen (Org.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora da UnB, 2005.

FAULHABER, Priscila. Identidades contestadas e deslocamentos Miranha na fronteira Brasil-Colômbia. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; BAINES, Stephen (Org.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora da UnB, 2005.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; RICCI, Magda; CHAMBOULEYRON, Rafael. Os usos da terra. In: FURTADO, Rogério (Org.). **Amazônia, a floresta e o futuro**. São Paulo: Duetto Editorial, 2008. v. 1, p. 81-87. (Coleção Amazônia. Origens).

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. **Enforcados**: o índio em Sergipe. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FRIKEL, Protásio. **Os Xikrin**: equipamentos e técnicas de subsistência. Belém, 1968. (Publicações avulsas; n. 7)

GALLOIS, Dominique Tilkin. Arte iconográfica Waiapi. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Gêneses Waiãpi, entre diversos e diferentes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 50, n. 1, 2007.

GERALDIN, Odair. **Kayapó e Panará**: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os domínios cósmicos: um dos aspectos de construção da categoria humana Kayapó-Xikrin. **Rev. de Antropologia**, São Paulo, v. 34, p. 35-58, 1991.

GLASS, Verena. **Indígenas querem voz na definição de grandes projetos**. In: FÓRUM BRASILEIRO DE ECONOMIA SOLIDÁRIA. Agosto de 2006.

GOW, Peter. “Ex-cocama”: identidades em transformação na Amazônia Peruana **Mana**, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.

GRUBER, Jussara Gomes. A arte gráfica Ticuna. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

GRUBITS, Sonia; HARRIS, Ivan Darrault; PEDROSO, Maíra. Mulheres indígenas: poder e tradição. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 10, n. 3, p. 363-372, set./dez. 2005.

HECK, Egon; LOEBENS, Francisco; CARVALHO, Priscila D. Dossiê Amazônia Brasileira I - Amazônia indígena: conquistas e desafios. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, jan./abr. 2005.

HECKENBERGER, Michael. Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (Org.). **Os povos do Alto Xingu: histórias e cultura**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL DO PARÁ. **O impacto da implantação do pólo siderúrgico na estrutura produtiva e no movimento migratório em Marabá**. Belém: IDESP, 1988.

IRELAND, Emilienne M. Noções Waurá de humanidade e identidade cultural. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (Org.). **Os povos do Alto Xingu: histórias e cultura**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia indígena: uma nova introdução**. 2. ed. São Paulo: EDUC, 2008.

KAPPELER, Andreas. L'ethnogénèse des peuples de la Moyenne-Volga (Tatars, Tchouvaches, Mordves, Maris, Oudmourtes) dans les recherches soviétiques. **Cahiers du monde russe et soviétique**, v. 17, n. 2, p. 311-334, 1976.

LAGROU, Elsje Maria. O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? **Mana**, v. 8, n. 1, p. 31-32, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Editora 70, 1989.

LOPES, Aracy da Silva. Pintura corporal e sociedade. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

LÓPEZ, Egleé. Noções de corporalidade e pessoa entre os Jodí. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 359-388, 2006.

LOURENÇO, Sonia Regina. A dança dos Aruanãs: mito, rito e música entre os Javaé. **Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 2, jul./dez. p. 213-223, 2008.

LUCA, Tânia Regina. Fontes impressas, história dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

MARANHÃO, Maria Fernanda Campelo. **Arte Xikrin. Rev. Antropologia, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.**

MARTINS, José de Souza. **Expropriação e violência: a questão política no campo**. 3. ed. rev. e amp. São Paulo: HUCITEC, 1991.

MARTINS, José de Souza. **O poder do atraso**: ensaios de sociologia da história lenta. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1999.

MENDONÇA, Luciana de Andrade. Parques Nacionais do Iguazu e Iguazú: uma fronteira ambientalista entre Brasil e Argentina. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; BAINES, Stephen (Org.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora da UnB, 2005.

MENÉNDEZ, Miguel A. Área Madeira Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e índios. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP, 1992.

MENEZES, Maria Lúcia Pires. **Parque Indígena do Xingu**: a construção de um território estatal. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2000.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

MORAIS, Regis (Org.). **As razões do mito**. Campinas, SP: PAPIRUS, 1988.

MORAL HERNANDEZ, Francisco Del. **Aqueles que vivem nas margens, às margens da decisão**: controvérsias sobre o uso dos rios e das terras ribeirinhas para geração hidrelétrica. Dissertação (Mestrado) - Programa Interunidades de Pós-Graduação em Energia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2006.

MORAL HERNANDEZ, Francisco Del. **Aqueles que vivem nas margens, às margens da decisão**: controvérsias sobre o uso dos rios e das terras ribeirinhas para geração hidrelétrica. Dissertação (Mestrado) - Programa Interunidades de Pós-Graduação em Energia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2006.

MÜLLER, Regina Pólo. Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

MÜLLER, Regina Pólo. Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

MÜLLER, Regina Pólo. Tayngava, a noção de representação na arte gráfica. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. **Tempo**, v.12, n. 23, p. 73-99, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. [online]

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Do índio ao bugre**: o processo de assimilação dos Terena. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. 4. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

PAES, Francisco Simões. **Os modelos da experiência ou a experiência dos modelos:** introdução ao estudo do cerimonial Xikrin. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. p. 11.

PIMENTA, José. **‘Índio não é todo igual’:** a construção Ashaninka da história e da política interétnica. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

PINTO, Márnio Teixeira. **IEIPARI:** sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe). São Paulo: HUCITEC: ANPOCS, 1997.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de; LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. **Revista Tempo**, v.5, n. 13 maio/jul. de 1990.

RIBEIRO, Wagner Costa. Patrimônio cultural: a percepção da natureza como um bem não renovável. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, n. 51, p. 251-262, 2006.

ROSA, Marcelo Caetano de Cernev. A luta pela terra em memórias Kaingang. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2004.

ROSENGREN, Dan. Corporeidade matsigenka: uma realidade não biológica: sobre noções de consciência e a constituição da identidade. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n. 1, 2006.

SECUNDINO, Marcondes de Araújo. **Tramas e conexões no campo político intersocietário Fulni-ô contemporâneo.** Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

SEEGER, Anthony et al. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.** Rio de Janeiro: UFRJ: Marco Zero, 1987.

SELLATO, Bernard. et al. Rituel, politique, organisation sociale et ethnogenèse: les Aoheng de Bornéo. **Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient**, v. 79, n. 2, 1992.

SIQUEIRA, Jaime Garcia. A iconografia Kadiweu atual. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena:** estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Edusp, 1992.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. Virando gente: notas a uma história Aweti. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (Org.). **Os povos do Alto Xingu:** histórias e cultura. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

TURNER, Victor W. **O processo ritual:** estrutura e anti-estrutura. Tradução Nancy Campi de Castro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. Herança viva de outros tempos. In: FURTADO, Rogério (Org.). **Amazônia, a floresta e o futuro.** São Paulo: Duetto Editorial, 2008. (Coleção Amazônia. Origens).

VIDAL, Lux. O modelo e a marca, ou o estilo dos "misturados": cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçái. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1999.

WORSTER, Donald. Para fazer história ambiental. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 198-215, 1991.

WRIGHT, Robin M. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas, SP: Mercado das Letras: Instituto Socioambiental, 2005.

ZANIRATO, Silvia Helena; RIBEIRO, Wagner Costa. Patrimônio cultural: a percepção da natureza como um bem não renovável. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, n. 51, p. 251-262, 2006.