

De “fraquinhos” a *Aikewára*: construção de identidade e resistência de um povo tupi na Amazônia

From weak to Aikewára: the construction of identity and resistance of a “tupi” people in Amazônia

Luiza Mastop Lima*

Resumo: O presente artigo reflete sobre o processo de construção da identidade étnica e as estratégias utilizadas pelo povo *Aikewára* para se manter enquanto povo indígena. O objetivo do trabalho é compreender como os *Aikewára* foram se construindo e reconstruindo ao longo dos anos, vencendo inimigos tradicionais, as mazelas trazidas com o contato com a sociedade não indígena, apropriando-se de códigos e estratégias que os auxiliaram na manutenção de sua identidade étnica. Os dados apresentados foram coletados a partir de trabalho de campo na Área Indígena Sororó, por meio de observação participante, observação direta e conversas com membros do povo e lideranças tradicionais e políticas. Crescimento populacional, desenvolvimento de projetos produtivos, conquistas referentes à educação escolar diferenciada e ao atendimento de saúde de qualidade na aldeia são aspectos dessa luta que possibilitam a existência e a visibilidade social do povo *Aikewára*.

Palavras-chave: etnocídio; etnodesenvolvimento; identidade étnica; povo indígena *Aikewára*.

Abstract: The present paper reflects the building process of ethnic identity and the strategies used by *Aikewára* people to preserve themselves as Indians. The goal of this work is to understand how the *Aikewára* were constructing and reconstructing themselves throughout the years, overcoming traditional enemies, and the bad consequences left by the contact with non-Indian society, appropriating of codes and strategies for themselves in order to maintain their ethnic identity. The presented data were collected from a fieldwork at Sororó Indian area, using participative observation, direct observation and conversation with members of Indian people and their traditional and political leaderships. Population growth, development of productive projects, conquers related to special school education and health assistance of quality at Indian settlement were aspects of this struggle that allowed the existence and social visibility of *Aikewára* people.

Key words: ethnocide; ethnodevelopment; ethnic identity; *Aikewára* Indian people.

* Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) na UFPA. Docente junto a Universidade Federal do Sudeste do Pará (UNIFESPA). E-mail: luizamastop@gmail.com

Neste artigo, convido o leitor a conhecer a saga de um povo indígena Tupi, os *Aikewára*, em relação à luta pela existência. O artigo mostra como o povo *Aikewára* superou o etnocídio sofrido aos primeiros anos de contato com a sociedade não indígena e como vem se organizando visando ao fortalecimento de sua identidade étnica.

Num primeiro momento do texto, apresento o povo *Aikewára*, mostrando onde moram e em que condições. Após apresentar de quem estou falando, explico de onde estou falando. Trago à tona uma afirmação feita por funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Marabá acerca dos *Aikewára*, o que me levou a investigar sobre a construção da identidade étnica do povo. Esta também é a parte do texto em que apresento aspectos metodológicos da pesquisa.

Em seguida, lanço mão de estudos sobre os povos tupi no Brasil para situar os *Aikewára* como um povo tupi. Elementos da cosmologia *Aikewára*, assim como de outros povos tupi, ajudam-nos a entender o ponto de vista deles acerca da própria existência. Feito isto, passo aos dados etnográficos que revelam o modo de vida, a construção do ser *Aikewára* e os caminhos percorridos pelo povo para se manter enquanto povo indígena.

Faz-se um destaque em relação à educação escolar diferenciada e à saúde requeridas pelos *Aikewára*, e eleitas por eles como dois pilares para a construção, fortalecimento e manutenção da sua identidade étnica. Em seguida, lanço mão de referenciais teóricos para entender aspectos desse processo de construção.

Na conclusão, retomo as principais ideias discutidas ao longo do texto, evidenciando, entre outras coisas, elementos de como os *Aikewára* têm se significado e ressignificado em relação aos não indígenas e a outros povos indígenas.

Quem são, onde e como moram os *Aikewára*

Distante cerca de 650 km da capital do estado do Pará, Belém, encontra-se uma aldeia de um povo indígena Tupi, como são classificados alguns povos indígenas do Brasil, devido à proximidade linguística, cultural e mitológica, por exemplo. A aldeia se chama Sororó, e o povo, *Aikewára*¹. Na aldeia vivem 320 *Aikewára*, de acordo com o senso que realizei em 2011. O povo *Aikewára*

¹ *Aikewára* é auto-denominação; quer dizer “nós, a gente.” *Suruí do Pará* é outra denominação dada ao grupo, para distingui-los dos *Suruí de Rondônia* (RICARDO, 1985). A denominação de *Suruí* é também usada por eles, mas eles fazem questão de usar *Aikewára* para dar ênfase à identidade étnica deles em meio à diversidade de povos indígenas existentes no Brasil.

fala a língua nativa e o português, que aprendeu com o contato com os não indígenas e também na escola da aldeia.

A aldeia Sororó localiza-se na Área Indígena Sororó, que pertence aos municípios de Marabá, São Domingos do Araguaia e São Geraldo do Araguaia, no atual Território da Cidadania Sudeste Paraense². A área está localizada a aproximadamente 110km de Marabá, a 50km de São Domingos do Araguaia e a 55km de São Geraldo do Araguaia.

O acesso à Área Indígena Sororó é feito pela rodovia BR-153, que atravessa a Área em 11 km de sua extensão. Aproximadamente à altura do km 93 da BR-153, as placas começam a anunciar a existência de área indígena. No km 95 da BR-153, encontra-se um muro branco e verde com um portão de ferro, onde está escrito, em fundo branco, a identificação da área: Terra Indígena Sororó/Comunidade Indígena Suruí/Entrada Proibida. A parte do muro que segue após o portão traz a referência do Governo Federal, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do número do decreto de homologação da área. A aldeia, propriamente dita, fica a dois quilômetros da BR-153, portão adentro.

Em 2001, a aldeia era constituída por cerca de 40 casas, construídas em madeira, taipa ou palha, dispostas em formato circular, tendo o pátio da aldeia ao centro. Havia outras casas mais afastadas desse conjunto, mas todas na área da entrada da aldeia até dois quilômetros adentro. Desde 1998, no entanto, o povo *Aikewára*, reivindicava do Estado brasileiro novas casas, em alvenaria, para o povo, como parte da indenização dos danos causados pela abertura e asfaltamento da BR-153 (BELTRÃO, 1998). As novas casas, em número de 30, no entanto, só foram entregues ao povo *Aikewára* em 2010, pela Companhia de Habitação do Pará (COHAB).

Ainda que o número de casas recebido fosse o solicitado, esse número já estaria defasado num intervalo de mais de dez anos, pois o povo cresceu, e a demanda foi feita a partir da realidade populacional em que eles viviam há dez anos. A quantidade de casas também não atendeu à regra de residência do povo, em que, quando ocorre um casamento, o novo casal deve construir sua casa próximo ao pai do marido, a chamada residência patrilocal. As casas em alvenaria são dispostas em formato retangular, como é tradicional entre os

² Em 2003 foi criado pela Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), o Programa dos Territórios Rurais, com o objetivo de promover o desenvolvimento rural sustentável no Brasil. Em 2008, os territórios rurais dão lugar ao programa dos Territórios da Cidadania que, segundo a página virtual do Programa, foi criado tendo como “objetivos promover o desenvolvimento econômico e universalizar programas básicos de cidadania por meio de uma estratégia de desenvolvimento territorial sustentável.” Disponível em: <<http://www.territoriosdacidadania.gov.br/dotlrn/clubs/territoriosrurais/xowiki/oprograma>>. Acesso em: 22 out. 2014.

tupi, e, para resolver o problema da defasagem quanto ao número de casas, algumas famílias construíram nos quintais das casas de alvenaria outras casas em madeira ou taipa.

Investigando a bibliografia especializada, verifiquei que o povo sofreu etnocídio após o contato com a sociedade nacional, chegando a população *Aikewára* a ser composta por 40 indivíduos no início da década de 1960 até meados da mesma década. Laraia (1963) referiu “arranjos poliândricos”³ realizados pelos *Aikewára* para solucionar o problema da depopulação ocasionada pelo etnocídio; os dados demográficos referentes ao grupo tratados por Ricardo (1985) e Beltrão (1998), assim como os censos que realizei em 2001 e 2011, mostram que o grupo vem investindo no crescimento da população e conseguiu vencer o fantasma da depopulação. Apesar dos “arranjos” registrados por Laraia (1963), a descendência patrilinear era reconhecida e legitimada, no sentido de que os descendentes desses “arranjos” pertenciam não ao clã de seu pai biológico, e sim do social. Essa foi, segundo o autor, a forma de os *Aikewára* tentarem “[...] conciliar as tradições fortemente patrilineares do grupo...” (LARAIA, 1963, p. 73) com a situação em que se encontravam.

Mairá, liderança tradicional do povo *Aikewára*, contou-me um pouco dos caminhos que o grupo percorreu até ter suas terras demarcadas e como ele se tornou cacique. Mairá disse que os *Aikewára* fugiam dos Kayapó, seus inimigos tradicionais, pela floresta. Quando nascia alguma criança, eles a matavam para o choro dela não denunciar aos perseguidores o paradeiro deles. Segundo Mairá, seu pai havia sido cacique, morreu quando ele ainda era pequeno, e a comunidade o escolheu para substituir o pai. O que Mairá também fez questão de deixar claro foi que eles têm os deuses deles, mas também acreditam em Deus (o de alguns não indígenas), o “Deus de vocês” como disse ele. O crescimento do povo *Aikewára* é uma forma de eles mostrarem a superação da extinção e do etnocídio.

Um olhar sobre a diferença cultural e um olhar a partir dos culturalmente diferentes

Da primeira que estive em trabalho de campo na Área Indígena Sororó, por ocasião de minha pesquisa para o mestrado, fui alertada por alguns funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de que os *Aikewára* eram os índios mais “fraquinhos” da região sudeste do Pará, na Amazônia brasileira,

³ “Poliandria” é o termo de parentesco empregado quando uma mulher possui vários maridos. Sobre o assunto, consultar, entre outros: Schusky (1973) e Augé (1978).

do ponto de vista cultural e econômico. Fiquei me perguntando o que aquilo queria dizer e quais os referenciais usados por eles para afirmar isso.

À ocasião, percebi que o contraponto para essa opinião sobre os *Aikewára* eram justamente os *Xikrín* do Cateté⁴, considerados pelos mesmos funcionários como os mais “fortes” da região. Alguns pontos me foram arrolados para fundamentar o argumento: a) os *Aikewára*, devido ao contato permanente com a sociedade não indígena, já haviam perdido muitos de seus costumes e tradições; b) os *Xikrín* não corriam o risco de perder costumes e tradições, segundo os funcionários da FUNAI, uma vez que o acesso dos não indígenas à aldeia Cateté é mais difícil, assim como a saída dos *Xikrín* para as cidades.

Cheguei mesmo a ouvir um comentário feito por um dos funcionários de que, se estudasse Antropologia, ele faria um trabalho com os *Xikrín*, pois entre eles poderíamos ver que a cultura estava “viva mesmo”. Os *Aikewára* estariam, dessa forma, “condenados” ao desaparecimento pelo constante contato com sociedade não indígena, e os *Xikrín* estariam “salvos” pelo relativo isolamento dela.

A estada na aldeia Sororó, no entanto, inicialmente em idos de 2001, possibilitou-me ver a partir do ponto de vista dos *Aikewára* e formular opinião diferente e contrária àquela de que fui alertada na FUNAI, pois me deparei com um povo que, a partir da construção de sua identidade, vem resistindo e se mantendo enquanto povo apesar do contato com a sociedade não indígena.

Pelo fato dos *Aikewára* lutarem pelo direito à existência e à diferença, de minha primeira estada na aldeia foi cobrado por eles algum retorno, o que se desdobrou no desenvolvimento de um projeto de ensino, pesquisa e extensão junto com eles, entre os anos de 2004 e 2005, com produção de material de apoio didático para ser usado por eles na escola da aldeia.

Passados alguns anos, retornei à aldeia, em 2011, para então, realizar entre eles mais uma etapa de pesquisa, dessa vez para o doutorado. Na volta à aldeia, pude perceber que muita coisa mudou nesses anos de contato com o povo: a população cresceu; o posto de saúde aumentou e melhorou a qualidade; uma nova escola estava em construção; o número de professores indígenas aumentou, a oferta do ensino foi ampliada do ensino fundamental para o médio, entre outras coisas. A lembrança do alerta inicial ao trabalhar com eles me veio à mente e estava claro que de “fraquinhos” eles nada têm.

⁴ Os *Xikrín* são um povo Jê que habita a região Sudeste do Pará, tendo suas terras localizadas no município de Tucumã. Para conhecer mais sobre os *Xikrín*, conferir, entre outros: Domingues-Lopes (2002).

Essa afirmação, embora carregada de preconceito e baseada no senso comum, instigou-me a compreender como os *Aikewára* foram se construindo e reconstruindo ao longo dos anos, vencendo inimigos tradicionais, as mazelas trazidas com o contato com a sociedade não indígena, apropriando-se de códigos e estratégias que os auxiliaram na manutenção de sua identidade étnica. É sobre o processo de construção da identidade étnica e as estratégias utilizadas pelo povo *Aikewára* para se manter enquanto povo indígena que este artigo reflete.

Os dados aqui informados foram coletados por meio de observação direta; observação participante⁵ e conversas com alguns membros do povo indígena *Aikewára*, e com lideranças tradicionais e políticas do povo. O trabalho de campo teve duração total de seis meses e foi realizado em três períodos diferentes: três meses em 2001; nas idas a campo durante os anos de 2004 e 2005; e no período de campo para o doutorado, entre os meses de fevereiro e março de 2011 e de 2012, março de 2013 e abril de 2014. A pesquisa para o doutorado ocorreu no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA)/UFPA e foi financiada pela Fundação Amazônia Paraense (FAPESPA), por meio de uma bolsa de doutorado.

Os *Aikewára* e o jeitinho tupi de ser

Os Tupi figuram nas narrativas e crônicas coloniais de missionários e viajantes – como, por exemplo, Thevet (1557/1944), Léry (1578/1962), Staden (1557/1942), D'Évreux (1864), Anchieta (1882), Cardim (1625/1978) entre outros – que representaram o que primeiro se produziu em relação às sociedades indígenas brasileiras (RODRIGUES, 1995).

Em relação à produção dos cronistas e viajantes, Viveiros de Castro (1986) refere os trabalhos de Alfred Métraux e de Florestan Fernandes por sistematizarem os dados dos cronistas. Segundo ele, Alfred Métraux foi o primeiro antropólogo a sistematizar os dados dos cronistas quinhentistas e seiscentistas quanto aos grupos Tupinambá e Guarani, relacionando-os com materiais etnográficos contemporâneos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 83). Métraux realizou estudos sobre vários aspectos da sociedade Tupinambá (1928) e sobre as migrações históricas dos grupos Tupi-Guarani (1927). Florestan Fernandes figura, segundo Viveiros de Castro (1986), como o primeiro a trabalhar de forma “exaustiva e sistemática” os dados dos cronistas.

⁵ As observações direta e participante foram baseadas em discussões feitas por autores como: Malinowsky (1984); DaMatta (1978); Velho (1978); Cardoso de Oliveira (1996) e Geertz (1997).

Destaque também é dado ao trabalho de Curt Nimuendajú (1914), como sendo o que primeiro produziu material etnográfico sobre um grupo Tupi – religião, escatologia e cosmologia dos Apapocuva-Guarani – a partir da realização de trabalho de campo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; LARAIA, 1986; RODRIGUES, 1995).

Quanto à produção antropológica sobre os grupos Tupi-Guarani da Amazônia, Viveiros de Castro (1986) aponta as décadas de 30 e 40 como o início de pesquisas de campo na Amazônia, com destaque para os trabalhos de Herbert Baldus, entre os Tapirapé, Charles Wagley entre os Tapirapé e Tenetehara, e Wagley e Eduardo Galvão, entre os Tenetehara.

Segundo Viveiros de Castro (1986, p. 89), o trabalho de Baldus representava uma “ponte” entre a tradição etnológica alemã e o estilo monográfico funcionalista anglo-saxão; a ênfase de seu trabalho era na cultura material e na origem e difusão de traços culturais. Wagley e Galvão, ainda segundo Viveiros de Castro (1986, p. 89), preocupam-se com a problemática dos estudos de “mudança cultural” ou “aculturação”.

Na monografia de Wagley e Galvão sobre os Tenetehara (1949/1961) há, segundo Viveiros de Castro (1986), uma considerável coletânea de mitos. A previsão desses estudos era o desaparecimento dos Tenetehara, o que veio a ser desmentido pela história, como coloca Viveiros de Castro (1986). Isso se daria, segundo ele, devido à crença quase unânime entre os autores em uma “fragilidade” Tupi-Guarani em relação ao contato, o que era, para Viveiros de Castro, mais aparente do que real. É justamente a “... homogeneidade em relação ao discurso cosmológico, aos temas míticos e à vida religiosa...” entre os Tupi-Guarani que torna a “fragilidade” aparente (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 90).

As décadas de 60 e 70 são marcadas, de acordo com Viveiros de Castro, pela publicação das *Mythologiques*, de Lévi-Strauss, em que a mitologia Tupi ocupa importante lugar. Na Antropologia brasileira, ainda segundo o autor, os estudos de contato interétnico assumiram destaque, assim como uma “etnologia Jê” em detrimento de uma “etnologia Tupi.” Isso se deu, para Viveiros de Castro (1986, p. 95), por conta do “[...] declínio da influência das escolas alemã e americana (difusionismo e culturalismo), e [d]a ascensão dos estilos estrutural-funcionalista (inglês) e estruturalista (francês)” na produção antropológica. Do início da década de 70, entre outros trabalhos, Viveiros de Castro (1986) destaca o trabalho de Roque Laraia (1972) entre os Suruí (*Aikewára*), Akuáwa-Asuriní e Kaapor, como sendo a “primeira tentativa de comparação global da organização social dos grupos Tupi contemporâneos, com destaque para o parentesco” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 96).

Ao analisar a produção antropológica brasileira referente aos grupos Jê e Tupi, Rodrigues (1995) a divide em três períodos: a) da formação da disciplina até os anos 30; b) dos anos 30 aos anos 60; c) dos 60 aos 90. Nesses períodos, a produção relativa aos Tupi varia em relação a temas que vão da “civilização material” dos Tupinambá, até os sistemas cosmológicos dos Tupis atuais. Destacam-se aqui, a partir de Rodrigues, alguns dos trabalhos produzidos nesses diferentes períodos que possam ajudar a pensar o contexto específico dos *Aikewára*.

Em relação ao primeiro período, destacam-se os trabalhos de Métraux (1927; 1928/1950) e Nimuendajú (1914/1987) dos quais já se falou anteriormente. Do segundo período, destacam-se os trabalhos de Florestan Fernandes (1949/1989) e Egon Schaden (1959). Florestan Fernandes, segundo Rodrigues, reconstrói o sistema de organização social dos Tupinambá a partir dos dados relativos à guerra e ao canibalismo Tupinambá, por meio do exame das crônicas e narrativas coloniais. Ainda segundo ela, o trabalho de Florestan Fernandes procurou demonstrar que a vida social dos Tupinambá estava subordinada ao seu sistema religioso.

Egon Schaden, ao estudar a “mitologia heroica” dos Apapokuva-Guarani, enfatiza a uniformidade da religião dos Tupi-Guarani “históricos”, mostrando – também baseado nas crônicas e narrativas coloniais – que apesar de existirem diferenças entre as várias tribos Tupi-Guarani, a influência da religião em vários aspectos da vida social é o que há de comum entre essas diferentes culturas (RODRIGUES, 1995, p. 65).

Do terceiro período, destaca-se o trabalho de Viveiros de Castro (1986) sobre cosmologia Araweté, em que o autor, a partir da etnografia realizada entre os Araweté, procura construir um modelo sociocosmológico geral em relação aos Tupi (RODRIGUES, 1995, p. 79). Quanto ao trabalho de Roque Laraia (1986), que também faz parte do terceiro período, Rodrigues coloca que está baseado no sistema de parentesco e outros aspectos da vida social dos Tupi, e formula um “modelo ideal” tupi, mostrando que os grupos Tupi atuais têm a mesma “herança cultural” que os antigos Tupi (RODRIGUES, 1995, p. 66; LARAIA, 1986, p. 37).

Em relação aos *Aikewára*, Laraia (1986) trabalha com a hipótese de que eles provêm de uma cisão, decorrente de lutas internas, do grupo Asuriní do Tocantins, baseado em semelhanças existentes entre os artefatos produzidos pelos dois grupos e nos relatos feitos pelos *Aikewára*, referindo-se a um grupo que era idêntico a eles e que foi para um lugar desconhecido na mata, por motivos de lutas internas. Em outro trabalho, Laraia e DaMatta (1967) dizem que a memória tribal dos *Aikewára* e dos Asuriní se refere a uma cisão que

teria dividido o grupo de que faziam parte. Santos mostra que, na tradição oral dos índios Parakanã, eles se referem a um

[...] grande grupo de índios tupi com um ancestral único e cujos filhos deram origem aos próprios Parakanã, aos Asuriní do Tocantins, aos Suruí [*Aikewára*], e possivelmente a muitos outros grupos que ou desapareceram, ou, dali emigraram mas que, num passado distante, teriam vivido juntos. (SANTOS, 1994, p. 88).

Ywynuhu Suruí relatou que antigamente os Parakanã, os Asuriní e os *Aikewára* faziam parte de um só grupo, que se separou porque brigaram internamente por causa de uma curica⁶. Os três grupos diferenciam-se, segundo ele, por alguns aspectos na língua e também na mitologia. Ywynuhu, ao me relatar algumas narrativas míticas, reforçou que elas também existem entre os Parakanã e os Asuriní, só que eles as contam de forma “errada”, afirmando a identidade *Aikewára* em contraste ao que lhe é estranho nos demais grupos⁷.

Ainda “dando confiança” ao que contam os *Aikewára*, gostaria de falar sobre a crença que os Tupi têm em Maíra. Laraia (1986) diz estar relacionada à crença na sobrevivência da alma, que é denominada *owera*. Segundo ele,

A ‘owera’ costuma sair do corpo, enquanto a pessoa dorme, possibilitando que este possa ser invadido pelo ‘asonga’ (anhang. entre os Kaapor), espírito dos mortos, que provoca sonhos. Os ‘asonga’ são espíritos que vagam pela terra até que são chamados para o céu. Durante essa permanência andam pela floresta e podem ser vistos, podendo tornar doente quem tiver a infelicidade de os encontrar. Mas os ‘asonga’ não perambulam eternamente pelo mundo: ao contrário, a sua permanência é curta e um dia atingem o céu, através da ‘itakuara’ (grutas), onde habitam os ‘karuwara’ constituindo um outro tipo de espírito. (LARAIA, 1986, p. 238).

Quando estive entre os *Aikewára*, pude verificar que eles usam o termo *asomera* para designar alma, que me pareceu vinculada ao espírito dos mortos. Não os ouvi falar em *asonga*, no entanto falaram-me dos *Karuára* como sendo o espírito dos pajés que já morreram e que habitam a floresta, podendo, da mesma forma que a descrição do *asonga* acima, ser vistos e também provocar doenças em quem os desrespeitar.

Andrade (1992) cita que, entre os Asuriní do Tocantins, *asonga* é um termo nativo usado para designar espectro-terrestre e para denominar o morto renascido. Segundo ela, “[a]o morrer, o ser humano divide-se em espírito-celeste (que dirige a aldeia dos mortos e com o qual não se tem mais contato)

⁶ Ave semelhante a um papagaio.

⁷ Andrade (1992), em sua dissertação de mestrado sobre os Asuriní do Xingu, cita apenas os Parakanã como advindos do mesmo grupo que os Asuriní; o mesmo acontece em Fausto (2001), na etnografia sobre os Parakanã.

e em espectro-terrestre que vive na mata e ronda a aldeia” (ANDRADE, 1992, p. 120). Ainda conforme a autora, é com os *asonga*, por meio de sonhos, que os pajés aprendem as músicas entoadas nos rituais.

Essa crença traz elementos que podem ajudar a refletir sobre a cosmologia dos Tupi, em geral, e dos *Aikewára*, em particular, pelo fato de Laraia mostrar que a *itakuara* é o caminho que leva ao céu, chamado *iwaga*. O *iwaga*, segundo Laraia, está localizado acima das nuvens, e lá vivem ancestrais dos Tupi. Ele obteve uma descrição do *iwaga* entre os *Aikewára* e os Asuriní, ressaltando que a versão coincide com a descrição colhida por Nimuendajú entre os Tembê, que é aqui reproduzida:

Perto da casa de Mahira está uma grande aldeia. Seus habitantes vivem magnificamente. Para seu sustento diário necessitam apenas de algumas pequenas frutas semelhantes a cuia; sua plantação não necessita de cuidados: ela se planta e se colhe sozinha. Mahira e seus companheiros no campo de *ikawéra* tem o nome de *karowara*. Quando envelhecem não morrem, mas tornam-se novamente jovens. Cantam, dançam e celebram festas sem cessar. (LARAIA, 1986, p. 238)

Ao se analisar a descrição, pode-se pensar em pelo menos dois planos que compõem a concepção de mundo desses grupos Tupi: um “concreto”, que eles ocupam no seu território, e um que é o da casa de Mahira, associado à fartura e a festividades. Santos (1994), ao analisar aspectos da cosmologia dos Parakanã, fala que esses índios concebem o universo dividido em dois macro planos: a terra que habitam e o céu, habitado por *Topoa* – dono do céu e do trovão – e pelos espíritos dos mortos, a que chamam *owera*. O céu é denominado *iwaté* e é composto por patamares chamados *iwanga* (SANTOS, 1994). Segundo o autor (1994, p. 295), “[...] no *iwanga* se reproduz o mesmo tipo de *habitat* existente na terra”, ou talvez o inverso, e nele as atividades produtivas

[...] se caracterizam pela não necessidade de se fazer os roçados – a mandioca nasce naturalmente, assim como as batatas, as bananas, etc.; em suma, não é preciso plantar – as roças estão sempre prontas e não se acabam. A caça é vista como uma brincadeira, e a mata está repleta de animais e frutos. (SANTOS, 1994, p. 295)

Observa-se que há semelhanças entre as descrições do *iwaga* colhida entre os *Aikewára* o *iwanga* colhida entre os Parakanã, o que oferece elementos à reflexão sobre a cosmologia desses índios, além de reforçar as teses de Laraia e Santos quanto aos dois grupos terem-se originado de um mesmo grupo Tupi, no passado, e reforçar o que relatam os *Aikewára*. Pode-se notar também a presença de outros personagens míticos, como é o caso dos *karowara*. Sobre eles Laraia apresenta a hipótese de que, entre os *Aikewára* e os Asuriní, são considerados como “[...] um espírito especial, diferente dos ‘asonga’ ou

seja, dos heróis míticos e que, quando descontrolados, podem causar doenças e mortes” (LARAIA, 1986, p. 239). Os *karowara*, continua Laraia, moram na *itakuara* e de lá saem apenas por ocasião de cerimônias xamanísticas, ou então para uma cerimônia chamada *ahioháia*⁸, um ritual de cura dos *Aikewára*.

Atividades produtivas: o tradicional e o novo na luta pela manutenção do povo

Os *Aikewára*, como não poderia deixar de ser, carregam uma das marcas dos povos Tupi no Brasil: são excelentes agricultores (LARAIA, 1986). Entre os produtos cultivados por eles destacam-se: mandioca (*manióg*), milho (*awatí*), fava (*kumaná*), feijão (*kumanarona*), banana (*pahakurona*), cará (branco e roxo), inhame (*koro'onuhú*), macaxeira (*ikatú*) e arroz (*awatíapupisáw*), introduzido na cultura *Aikewára* a partir do contato.

Laraia (1986) ainda destaca o cultivo de fumo, algodão, urucu e jeni-papo. Esses quatro últimos produtos são mais usados na cultura material do povo, na pintura corporal e nos rituais, como é o caso do fumo, a partir do qual os *Aikewára* produzem um cigarro que é fundamental para uso do pajé no principal ritual deles, a Festa do *Karuára* (MASTOP-LIMA, 2002; MATTA da SILVA, 2007). Os *Aikewára* fazem uma roça comunitária e cada família costuma fazer sua roça também.

Pelo que observei no período em que estive em campo, a caça é uma atividade masculina e pode ser feita individual ou coletivamente. Os homens caçam coletivamente, geralmente, quando algum deles, ao voltar de uma caçada individual, vem com a notícia de que avistou uma vara de porcos do mato. No dia seguinte, os homens seguem em grupo para caçar os porcos e voltam com cerca de cinco ou sete porcos.

Os principais animais caçados pelos *Aikewára* são: porco do mato/porcão (*tasahú*); veado (*misára*); anta (*tapi'ira*); paca (*karuaruhú*); cotia (*akutí*); macaco (*ka'i*); jabuti (*sautí*); tatu (*tatú*). Além desses, eles também abatem algumas aves como por exemplo araras, tucanos, mutuns, papagaios entre outras, das quais eles se alimentam e aproveitam as penas para fabricar seus artefatos.

⁸ O *Ahioháia* descrito por Laraia (1986) corresponde à Festa dos *Karuára* descrita por mim em Mastop-Lima (2002). Segundo Laraia, essa cerimônia refere-se à dança de Mahíra no céu. Ela lhe foi referida pelo pajé da tribo, quando a lua estava rodeada por um “grande círculo luminoso,” dentro do qual os homens dançavam e as mulheres dançavam fora dele (LARAIA, 1986, p. 249-250). A Festa dos *Karuára* é também um ritual de atualização da cultura *Aikewára*, em que o pajé é o responsável pelo contato com os *Karuára* e por retransmitir os ensinamentos deles para os demais membros do povo.

O produto da caça coletiva é dividido entre os que moram na aldeia; há um clã responsável pela caça coletiva (LARAIA; DaMATTA, 1967; LARAIA, 1986), no entanto os clãs indicados por Laraia e DaMatta (1967) e Laraia (1986) não aparecem de forma tão evidente quanto as demais marcas da identidade *Aikewára*, principalmente por causa do contato com os não indígenas (RICARDO, 1985).

O que mais é evidenciado em relação aos cinco grupos exogâmicos de descendência unilinear, os clãs, é a chefia do povo, pois os caciques, como eles chamam sua liderança tradicional, pertencem ao clã *koaci-arúo* (coati); esta é uma regra que se mantém e é um importante marcador social para o povo, tanto “para dentro” quanto “para fora” da aldeia (MASTOP-LIMA, 2002)⁹. O produto da caça individual é dividido entre os parentes que compõem o grupo residencial, sendo que a pessoa que caçou não come da caça.

Além da caça, os *Aikewára* também pescam nos parques recursos hídricos que restaram para eles após a demarcação de suas terras, sendo que as principais técnicas utilizadas para tal atividade são a pescaria com anzol e a tradicional pesca com timbó.¹⁰ A pesca entre eles é realizada de forma individual e coletiva; quando acontece em grupos familiares, ela também assume um caráter recreativo, quando as mulheres e as crianças se ocupam dos anzóis, e os homens aproveitam para caçar. Quando a pesca é com o uso do timbó, em geral são os homens os encarregados pela atividade.

O extrativismo de alguns produtos da floresta também é uma atividade praticada pelos *Aikewára*. As frutas são alimentos muito apreciados por eles. Entre as que são encontradas na floresta, as preferidas são: cupuaçu, manga, banana, bacaba e açaí. À época dessas frutas é comum os pais mobilizarem seus filhos para a coleta delas na mata. Além das frutas, os *Aikewára* também

⁹ Segundo Laraia e DaMatta (1967) e Laraia (1986), os clãs a partir dos quais se organiza socialmente o povo indígena *Aikewára* são: *koaci-arúo* (coati), *saopakania* (gavião), *ywyra* (pao), *pindawa* (palmeira) *karajá*. Este último clã, de acordo com Laraia e DaMatta (1967), originou-se pelo fato de haver entre os *Aikewára* mulheres raptadas de um grupo por eles denominado “Karajá” e o marido de uma delas tentou recuperá-la, sendo aprisionado pelos *Aikewára*, que lhe deram uma mulher *Aikewára* em troca e não deixaram mais abandonar a tribo, e seus descendentes passaram a fazer parte do clã *karajá*.

¹⁰ Um tipo de cipó tóxico encontrado na mata. Para a pescaria com timbó, os *Aikewára* cortam-no em pedaços de aproximadamente meio metro de comprimento e os amarram em pequenos feixes, os levam para a beira da gruta e batem nos feixes com um pedaço de madeira à guisa de uma borduna ou um porrete. Ao baterem no feixe é como se o cipó fosse descascando e liberando o veneno. Depois de bater no feixe, eles o lavam nas águas da gruta, produzindo espuma, que vai se espalhando pela água e matando os peixes. Eles me explicaram que os peixes morrem porque o veneno afeta o oxigênio da água, asfixiando os peixes, que têm de emergir para tentar respirar, sendo nesse momento capturados.

coletam mel para vender nas cidades próximas à aldeia e, às vezes, para os funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A castanha que os *Aikewára* coletam é também consumida por eles durante o período que permanecem no mato. Em um dos acampamentos que visitei no mato, pude verificar que eles costumam ralar parte da castanha coletada para retirar o leite e com ele cozinhar alguma caça ou mesmo jabuti, outro alimento bastante apreciado por eles. A castanha coletada é armazenada em sacos de sarrapilheira na própria barraca.

O transporte da castanha até a aldeia pode ser feito conduzindo animais de carga pelo mato, o que se caracteriza como uma tarefa masculina, ou então “por fora” da reserva, no carro da aldeia ou num pequeno trator com carroceria, ao qual chamam de *jerico*, por estradas que passam pelas fazendas e povoados que fazem limite com a Área Indígena Sororó. O dinheiro arrecadado com a venda da castanha é usado para comprar, em São Domingos ou Marabá, alimentos que eles não produzem, assim como outros artigos industrializados.

Com o contato com a sociedade não indígena, as atividades tradicionais do povo sofreram muitos prejuízos, uma vez que, com a demarcação da terra, o território *Aikewára* acabou reduzido aos cerca de 26.000 ha de área. Os recursos ambientais para fora desse limite foram substituídos por fazendas, assentamentos rurais, vilarejos e ainda há o problema de que a rodovia federal BR-153 corta a terra dos *Aikewára* em 11 km de extensão, causando inúmeros danos ao povo (BELTRÃO, 1998; MASTOP-LIMA, 2002).

Essas condições levaram à aldeia, inicialmente por intermédio da FUNAI e da VALE¹¹, alguns projetos produtivos que visavam apoio ao desenvolvimento econômico do povo (LARAIA; SANTILLI, 1997). Foi dessa forma que projetos, tais como avicultura, piscicultura e apicultura, por exemplo, foram desenvolvidos na aldeia. Além disso, houve investimento no aumento da roça comunitária (MASTOP-LIMA, 2002). Após a criação da Associação Indígena do Povo *Aikewára* (AIPA), a VALE repassava os recursos diretamente para a

¹¹ Antiga Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), inicialmente empresa estatal, privatizada em 1997. A VALE firmou convênio inicialmente com a FUNAI para repassar recursos para as aldeias, investindo em educação, saúde e atividades produtivas, e, à medida que as associações indígenas iam sendo criadas, pois os povos indígenas reivindicavam maior autonomia na aplicação dos recursos repassados pela VALE, a empresa começou a fazer repasses direto para as associações. O convênio estabelecido com os *Aikewára* foi determinado para um período de cinco anos (1998-2003), pelo fato de que a empresa entende que os *Aikewára* não estão na área de atuação direta dela, conforme ouvi dos próprios *Aikewára*, de funcionários da FUNAI e de um funcionário da VALE.

associação para o gerenciamento dos *Aikewára*; recursos esses que também eram utilizados por eles para a compra de remédios.

A criação da AIPA se deu pelo fato de os *Aikewára* desejarem exercer a gerência dos recursos destinados à aldeia; ter autonomia para decidir como aplicar os recursos. Uma estratégia adotada pelas lideranças do povo *Aikewára* para criar a associação foi conhecer a experiência de outros povos indígenas na região que já trabalhavam com associações próprias.

A implantação de projetos produtivos na aldeia levou também à aldeia, instalações e equipamentos como os da Casa da Farinha e da Casa do Mel. A Casa da Farinha era muito utilizada pelos *Aikewára*, mesmo depois que os técnicos não indígenas responsáveis pelos projetos se retiraram da aldeia. Alguns jovens *Aikewára* à época receberam capacitação técnica para trabalhar nos projetos. No entanto projetos como avicultura e piscicultura, por exemplo, não tiveram continuidade.

A Casa do Mel ainda existe, mas está inativa, pois, segundo os *Aikewára*, não há mais mel na mata, por conta das inúmeras queimadas realizadas nas fazendas e assentamentos rurais em torno da aldeia, que afugentaram as abelhas. Os tanques para piscicultura foram transformados em grandes açudes, usados atualmente para lavar roupa e tomar banho; antigamente foram utilizados também durante o projeto desenvolvido pela Secretaria Estadual de Esporte e Lazer (SEEL), do Estado do Pará, para a prática e competição de canoagem entre os *Aikewára*. Do viveiro de mudas que observei em 2002, algumas das espécies foram plantadas na área indígena, mas este foi outro projeto desativado, restando dele apenas parte da estrutura montada para armazenar as mudas.

Como as atividades produtivas como caça e pesca ficaram escassas para o povo, as roças e o dinheiro arrecado com a venda de cupuaçu e de castanha-do-pará continuam sendo a maior fonte de subsistência e de renda dos *Aikewára*. Além disso, algumas famílias contam com as aposentadorias dos mais velhos e com programas do governo como o Bolsa Escola, posterior Bolsa Família¹².

¹² O programa Bolsa Escola foi criado em 2001 e em 2004 passou a integrar o programa Bolsa Família, que é um programa do governo federal pela Lei 10.836/04 e regulamentado pelo Decreto nº 5.209/04, e faz parte do Plano Brasil Sem Miséria (BSM). Os municípios devem registrar as famílias de baixa renda no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal, a fim de que se proceda a seleção das mesmas como beneficiárias do programa Bolsa Família. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/>>. Acesso em: 22 out. 2014.

Educação escolar diferenciada e Saúde: dois pilares para construção e manutenção da identidade étnica em tempos de contato

Em relação à educação, a discussão girava em torno de ter uma escola que atendesse de modo mais específico às necessidades do povo, sendo mais integrada à dinâmica cultural dos *Aikewára*. O prédio da escola não atendia de forma satisfatória a eles, pois as salas de aula, que eram apenas duas, eram quentes e pouco iluminadas.

Em 2011 e 2012, em trabalho de campo realizado na aldeia, observei que, ao lado da área em que fica a aldeia propriamente dita, no sentido do poente, uma nova escola estava em construção. Em 23.04.2014, por ocasião de uma ida a campo, observei que a escola estava concluída e em funcionamento, com quatro salas de aulas, sala de diretoria, sala de professores, banheiros, todos dispostos de forma circular, ligados ao centro por uma área livre e coberta ao centro, em formato sextavado. O ensino oferecido continua sendo no nível fundamental, sendo ainda pleiteado o ensino médio na aldeia,¹³ uma vez que as pessoas que estão neste nível de escolaridade ou precisam se deslocar para escolas de *kamará*¹⁴ ou para outras aldeias da região que oferecem este nível de ensino, como é o caso da Escola *Tatakiti Kyikatêjê*, ou da escola dos *Parkatêjê*¹⁵.

Um dos professores indígenas contratados para trabalhar na escola atualmente é um dos jovens que recebeu investimento da liderança e do povo para se formar enquanto liderança política, conforme a concebe Luciano (2006), em que as lideranças tradicionais são os caciques ou tuxauas, e as políticas são os professores indígenas, dirigentes de associações indígenas, entre outros. Chamou-me a atenção a metodologia empregada por ele para lecionar, pois ele planeja suas aulas a partir de dois códigos culturais, o dos *Aikewára* e o dos não indígenas. Ele se preocupa em trabalhar, de forma mais aprofundada, determinados conteúdos, tomando como base sua própria experiência de vida, transitando entre a cultura *Aikewára* e a não indígena.

¹³ Em 2012, alguns jovens, homens e mulheres da aldeia foram selecionados para o curso de Licenciatura Intercultural Indígena ofertado pela Universidade Estadual do Pará. O curso dispõe de etapas presenciais na aldeia e forma os estudantes indígenas em todo o ensino médio. Os *Aikewára* que participam do curso são lideranças políticas ou já desenvolviam alguma atividade na escola, alguns deles inclusive como professores.

¹⁴ Palavra usada pelos *Aikewára* para se referir ao não-indígenas, significa “branco”. Além de *kamará*, os *Aikewára* também utilizam as palavras *uarasú*, *turi* e *akwáw* para designar os “brancos.” *Kamarakusó* é a palavra utilizada por eles para designar as “mulheres brancas.”

¹⁵ Escolas indígenas localizadas na Reserva Mãe Maria. A primeira, recebeu destaque nos anos 2000 por desenvolver projetos didáticos na escola integrados à cultura dos *Kyikatêjê*. Sobre o assunto consultar, entre outros Fernandes (2011).

O posto de saúde minimamente também atendia às demandas dos *Aikewára*, mas ficava aquém do que eles precisavam para atender as então 237 pessoas que compunham o povo até 2001. O posto possuía apenas dois cômodos, sendo um deles usado como alojamento para os profissionais de saúde que atuavam na aldeia.

O novo posto de saúde, construído em 2008, está localizado do lado oposto ao da escola, na atual localização da aldeia, numa área mais afastada do conjunto de casas de alvenaria, à entrada de uma das ruas que dá acesso à aldeia. O posto não é mais em madeira, como o antigo, mas em alvenaria. Foi ampliada a parte de atendimento às pessoas doentes, assim como a parte que serve de alojamento às técnicas de enfermagens e enfermeiras que trabalham na aldeia. Há dois agentes indígenas de saúde na aldeia para atender às 320 pessoas que compõem o povo *Aikewára* (censo realizado em 2011); em 2001 havia apenas um agente indígena de saúde. Cuidar da saúde para os *Aikewára*, assim como para qualquer outro povo, é a garantia de que as pessoas podem existir e por mais tempo, de que não precisam mais sucumbir a resfriados, por exemplo, que nos anos iniciais de contato com os não indígenas levou a óbito tantos dos seus.

As conquistas em relação à melhoria da saúde na aldeia é fundamental para um povo que esteve à beira da extinção, seja pelo contato com outros povos indígenas, seja pelo contato com a sociedade não indígena.

Entendendo aspectos da construção da identidade *Aikewára*

O fato de a BR-153 atravessar a Área Indígena Sororó é uma situação que facilita o contato permanente entre a sociedade não indígena e os *Aikewára*, isto é evidente. Isso nos leva a refletir quanto ao estabelecimento das fronteiras que distinguem o povo *Aikewára* dos demais sujeitos sociais com os quais interagem. Segundo Barth, o fato de se pensar que um grupo esteja isolado geográfica e socialmente não representa condição necessária para a sustentação da diversidade cultural; assim como o fato de um grupo estar em contato permanente com outros não significa um fator de insustentabilidade da diversidade cultural. A diversidade cultural é mantida porque existem fronteiras entre grupos que constituem sistemas sociais englobantes. Quanto à questão da manutenção da diversidade cultural e da existência de fronteiras entre grupos étnicos em contato, coloca Barth:

[a] manutenção de fronteiras étnicas implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam

diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes... Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais. (BARTH, 2000, p. 34-35)

As colocações de Barth nos ajudam a desmitificar ideias preconcebidas acerca dos *Aikewára* e afastam qualquer tentativa de generalizações mais apressadas, como a que vimos em relação aos funcionários da FUNAI, entre tantas outras assertivas semelhantes que se ouvem alhures.

Esse problema, aliás, não é identificado apenas quando se trata de indígenas e não indígenas, mas também quando se trata de negros e brancos, por exemplo, ou das identidades em jogo em contextos de globalização. Stuart Hall (2000), ao estudar sobre a identidade cultural na pós-modernidade, apesar de não tratar especificamente sobre povos indígenas, trata, entre outras coisas, de como em tempos de globalização paira a ideia de que as sociedades da periferia tidas como “[...] lugares ‘fechados’ – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a ‘alteridade’” (HALL, 2000, p. 80). Segundo ele, ao contrário do que se pensava, o que se vê com a globalização é uma “pluralização” de culturas e identidades nacionais. As fronteiras entre os grupos étnicos, de que fala Barth, existem, mas elas não são tão nítidas quanto muitas pessoas tendem a acreditar, elas são rasuradas, para usar o termo cunhado por Hall.

O que Hall discute é importante para refletir sobre a questão da identidade étnica dos povos indígenas no Brasil, pois aqui também vivenciamos contextos de relação entre colonizadores e colonizados; sobre as identidades étnicas também se criou a ideia de que iriam desaparecer e, em não desaparecendo, que tudo o que foge da ideia genérica do que é ser indígena, não é mais considerado enquanto tal.

Para Barth (2000, p. 33) “os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar”, o que me leva a considerar que acontecimentos como, por exemplo, o fato de algumas mulheres *Aikewára* usarem esmalte nas unhas, batom e sapatos de salto alto, antes de constituírem indícios da perda de tradições pelo grupo, revelam transformações ocorridas nas fronteiras que os distinguem dos membros da sociedade não indígena. O uso de tais artefatos não representa, para os *Aikewára*, algo socialmente relevante quanto ao ser *Aikewára*, como veremos mais adiante. Quanto a isso coloca Barth (2000, p. 33):

[a]penas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento [a um grupo étnico], e não as diferenças explícitas e ‘objetivas’ que são geradas por outros fatores. Não importa

quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como de A e não de B. Em outras palavras, declaram sua adesão à cultura compartilhada por A.

Considerando as ideias de Barth, situações de contato entre diferentes culturas, antes de representar uma ameaça à existência dos grupos, implica a manutenção das fronteiras que os caracterizam como grupos étnicos. Em situações de relações interétnicas há, ainda segundo Barth (2000), um conjunto de regras que dirigem o contato, que prescrevem e proscvem o que é socialmente relevante para a interação entre os grupos. Por meio de prescrições, são dirigidas as situações de contato que possibilitam articulação em determinados aspectos da organização social dos grupos em contato; por meio de proscções, vedam-se as articulações referentes a outros aspectos sociais, o que possibilitaria o isolamento de partes das culturas e as protegeria de confrontos ou modificações.

Em relação aos *Aikewára*, poderíamos pensar como situações de prescrição do contato com a sociedade não indígena, por exemplo, a comercialização de produtos tradicionalmente coletados, como é o caso da castanha. Outro exemplo seria a própria escola indígena, em que os *Aikewára* têm de aprender códigos de uma sociedade diferente da sua, mas que são necessários para gerir as demandas decorrentes do contato e garantir a existência do grupo, uma vez que ocorreram transformações na vida do povo quanto à alimentação, saúde e vestuário, por exemplo. Além disso, o fato de possuírem uma associação, a AIPA, requer treinamento dos *Aikewára* para o bom funcionamento da associação: como preencher a ata das reuniões, o papel do tesoureiro, da secretária, aprender a preencher cheques, aprender informática, contabilidade, entre outras coisas.

Como exemplo de proscção em relação à situação de contato, poderíamos considerar a proibição de casamentos com *kamará*, apesar das uniões ocorridas, pois por mais que tenham ocorrido não deixaram de ser encaradas como situação de confronto e não de articulação. Em outras palavras, o casamento com *kamará* não é algo socialmente desejável na cultura *Aikewára*. Os *Aikewára* distinguem os filhos nascidos de uniões com *kamará*, os “misturados,” e os filhos de “índio mesmo,” mas essa distinção parece ser diluída quando o assunto se refere aos costumes e tradições do povo, aspectos da identidade étnica do grupo.

Para os *Aikewára* é importante que os jovens e as crianças saibam falar a língua, caçar, pescar, plantar, fabricar artesanatos que lhes são característicos, pois assim mostram que são *Aikewára*, em oposição aos *kamará* e a outras

etnias indígenas. E aí não interessa se o jovem ou a criança é “misturado” ou não, mas interessa que foi socializado(a) na aldeia, que cresceu como um *Aikewára*. A identidade étnica, segundo Barth (2000), como um princípio que implica restrições referentes aos papéis que os membros de um grupo podem desempenhar é fator comum a todos os grupos étnicos.

Entre os *Aikewára*, pelo que percebo, a questão da identidade étnica é quotidianamente vivida, principalmente em relação à língua, no sentido de que preservar e praticar a língua é um fator de caracterização deles enquanto *Aikewára* e enquanto índios, o que significa que são índios diferentes das demais etnias indígenas e diferentes dos *kamará*.

Para os *Aikewára*, a preocupação com a língua e os costumes não se refere apenas àqueles que habitam a aldeia, a preocupação estende-se aos filhos deles que residem fora da aldeia. Na aldeia Sororó, há casos de índios que moram em cidades próximas e transitam pela aldeia. Uma das mulheres com que conversei mora em São Domingos do Araguaia – localizado a cerca de 50km da aldeia – e é casada com um *kamará* que trabalhou na área como tropeiro, à época em que eram contratados os “de fora” para trabalhar também na coleta da castanha. Seus filhos são, portanto, “misturados,” mas ela fez questão de dizer e mostrar que lhes ensina a língua e os costumes *Aikewára*.

Percebendo essa preocupação, perguntei a uma liderança política quem era considerado *Aikewára*, ou melhor, o que caracterizava um *Aikewára*: nascer na aldeia? Crescer na aldeia? Ser filho de um *Aikewára*? A resposta inicial que ela me deu foi que era preciso ser filho de *Aikewára*, homem ou mulher, e nascer na aldeia, não importava se “misturado” ou não.

A questão do nascimento na aldeia chamou-me a atenção e perguntei-lhe então como ficava o caso de uma criança que nasceu na aldeia e é filha de um casal *Guajajara* que mora na área. A liderança política com quem conversei me disse que, pela lei de branco, a criança deveria ser *Aikewára*, deu-me como exemplo o fato de uma pessoa que nasce no Pará ser considerada paraense, mas que, pela lei dos velhos *Aikewára*, isso não era possível, pois a criança não era filha de *Aikewára*. As conversas revelaram que para ser *Aikewára* é preciso ser filho de *Aikewára*, em primeira instância, e saber e praticar os costumes e tradições do grupo, pois esses são valores constitutivos de sua identidade étnica.

Essa concepção, no entanto, também não é fechada e estanque como possa parecer, pois, por ocasião da seleção de indígenas para ingressar na UFPA, por meio de reserva de vagas, a partir de 2008, os povos indígenas que participaram do pleito, em particular os *Aikewára*, mostraram como um dos elementos significativos para indicar os candidatos, sobretudo aqueles

que não moravam em aldeias, e sim nas cidades, o fato de serem filhos ou de pai ou de mãe *Aikewára* e, apesar de não viver na aldeia, manter interação com o povo e com os movimentos indígenas. Ao meu ver, este é um exemplo de que as fronteiras étnicas são fronteiras sociais, como diz Barth (2000). É importante para os *Aikewára* que vivem na aldeia manter os elementos citados anteriormente como significativos para a vida deles enquanto grupo étnico, mas a questão da etnicidade para o povo não se limita a eles, ela pode ser e é reconstruída conforme a vida social também muda.

Um exemplo de mudança na vida social dos *Aikewára*, como se viu, foi a necessidade de se ter uma escola na aldeia, assim como mudou a forma de eles verem a escola, passando de um instrumento de dominação para uma importante ferramenta política de construção e manutenção da identidade étnica, visão essa compartilhada pela maioria dos povos indígenas no Brasil. Sobre o assunto, Luciano (2006, p. 129) afirma que:

Há algum tempo atrás, os povos indígenas do Brasil acreditavam que a educação escolar era um meio exclusivo de aculturação e havia certa desconfiança e repulsa quanto à escolarização. Isto está mudando. Diante das necessidades de um mundo cada vez mais globalizado, os índios julgam que a educação escolar, quando apropriada por eles e direcionada para atender às suas necessidades atuais, pode ser um instrumento de fortalecimento das culturas e das identidades indígenas e um possível canal de conquista da desejada cidadania, entendida como direito de acesso aos bens e aos valores materiais e imateriais do mundo moderno.

Embora haja entre os povos indígenas a visão de que a escola pode ser um meio para se instrumentalizar para a conquista de direitos, como vimos no caso dos *Aikewára*, a luta que vem sendo travada por eles com o Estado brasileiro é que a educação escolar ofertada na aldeia seja de fato isso. Segundo Luciano (2006, p. 142),

O avanço quantitativo, pelos sistemas de ensino, da oferta de ensino escolar não tem sido acompanhado, porém, pela qualidade e a especificidade que as comunidades e os povos indígenas desejam, seja no que concerne à infra-estrutura e ao material didático, seja quanto ao assessoramento e ao apoio técnico e pedagógico específicos para a formulação e a implementação de processos político-pedagógicos requeridos pelos povos indígenas e garantidos pela Constituição Federal e por outras leis regulamentares do país.

Mesmo que entre os *Aikewára* tenham existido ações para produção de material de apoio didático (MASTOP-LIMA; BELTRÃO, 2009; MATTÁ da SILVA et al., 2011) que trate sobre os conhecimentos do povo, elas foram pontuais, muito ainda se precisa avançar em termos da continuidade dessa prática pedagógica e da garantia à educação específica e diferenciada pelo Estado em suas diferentes esferas, nacional, estadual e municipal.

Como se mostrou anteriormente, a questão da saúde, assim como a educação escolar, são aspectos fundamentais para os *Aikewára* no que diz respeito a se manter enquanto povo indígena. Luciano nos chama a atenção para o fato de que

A saúde das populações indígenas é o resultado da interação de alguns elementos fundamentais: acesso à posse de terra; grau de contato com a sociedade nacional; liberdade para viver a sua singularidade (padrões alimentares, de educação, de moradia e de trabalho); acesso à vacinação e aos serviços de saúde. (LUCIANO, 2006, p. 185-186).

Desde que venho trabalhando com os *Aikewára*, percebi que, em 2001, o principal alvo do povo em relação à saúde era o combate às verminoses e à desnutrição, enfermidades estas relacionadas ao pouco saneamento na aldeia. A reivindicação do povo junto à Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), que era responsável pela saúde indígena à época, resultou em maior investimento na aldeia em relação a saneamento básico, à manutenção em tempo integral na aldeia de uma enfermeira e uma técnica de saúde, assim como o tratamento de água potável, por exemplo.

Mesmo quando a saúde saiu dos auspícios da FUNASA, os profissionais de saúde passaram a se contratados pela Associação dos Povos Indígenas do Tocantins (APITO), e atualmente sob os cuidados da Secretaria Especial da Saúde Indígena (SESAI), os *Aikewára* se mantiveram atuantes quanto às suas reivindicações de melhoria de atendimento à saúde na aldeia.

Registre-se ainda aqui a parceria dos *Aikewára* com a Pastoral da Saúde, que desenvolveu trabalhos de atenção à saúde na aldeia a partir de pessoas contratadas também pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI). As conquistas também se deram em termos do aumento do número de Agentes Indígenas de Saúde, sendo um em 2001 e dois em 2011, e a contratação de um Agente Indígena de Saneamento.

Os *Aikewára* elegem a quantidade de pessoas do povo como um elemento necessário à identidade étnica, e a quantidade deve estar associada à qualidade de vida das pessoas. É preciso investir em boas condições de saúde, alimentação, saneamento, moradia, para que as crianças possam chegar à idade adulta e sobretudo à velhice, pois são os mais velhos e experientes que ensinam as tradições aos mais novos, é com eles que o povo aprende sua história de luta para se manter enquanto povo; é com eles que se aprende a valorizar a língua, os hábitos alimentares, a dominar técnicas de caça, a conhecer a floresta, os animais, o que de material e imaterial no território *Aikewára* (MASTOP-LIMA, 2002).

É motivo de orgulho para o povo quando chega alguém de fora e eles apresentam a pessoa mais velha do povo, que tem mais de cem anos, como foi o caso de Wa'á, também conhecida por todos como Vovozinha, falecida em 19 de junho de 2003, ocasião em que estive na aldeia (BELTRÃO et al., 2008; 2015).

Pensando nas condições de existência física dos *Aikewára* é que se começou a desenvolver projetos produtivos na aldeia, como visto anteriormente. Esses projetos, no entanto, não se mantiveram ao longo dos anos em que venho trabalhando com o povo por uma série de fatores. Vejamos alguns deles.

Quando perguntei a alguns *Aikewára* sobre os problemas ocorridos com o projeto de piscicultura, eles disseram que os peixes (alevinos) custavam a chegar à aldeia; quando chegavam, havia muitos mortos durante o transporte; eles não tinham dinheiro para comprar a ração, e os horários que tinham que alimentar os peixes atrapalhava as atividades de quem era o responsável por isso naquele dia, uma vez que além da piscicultura, os jovens que trabalhavam nos projetos produtivos tinham que cuidar também da avicultura, da apicultura, da roça coletiva e ainda das atividades da escola e suas famílias.

Além disso, a VALE não repassou mais os recursos para os projetos, uma vez que o convênio havia terminado; os técnicos não indígenas também haviam se retirado da aldeia; não havia recursos financeiros nem técnicos da FUNAI suficientes para continuar as atividades dos projetos; os *Aikewára* mesmo não conseguiram comercializar a produção de peixes, até porque não sobravam peixes para isso, uma vez que a prioridade para eles era a alimentação das famílias da aldeia.

Quanto à avicultura, foi criado um pequeno galinheiro na aldeia, houve compra de pintos com os recursos da VALE, assim como de ração. A empresa responsável pelo projeto na área treinou os jovens e homens designados pela comunidade para cuidar das atividades produtivas, assim como havia feito para a piscicultura. E da mesma forma que para a piscicultura, o projeto da criação de galinhas não teve continuidade após a retirada dos técnicos não indígenas e o fim do repasse dos recursos financeiros pela VALE. A produção de galinhas não era suficiente sequer para alimentar as famílias na aldeia, quanto mais para comercialização. Em 2004, em outra ida minha a campo, o projeto já estava desativado, nem a estrutura do galinheiro existia mais.

Para a apicultura foi criada a Casa do Mel, que é uma estrutura em alvenaria com uma centrífuga (para retirar o mel dos favos) e um decantador (separa o mel de algum resíduo sólido oriundo da centrifugação), a fim de imprimir maior qualidade ao mel produzido por eles e assim também melhor

preço de mercado. O mel produzido e engarrafado por eles tinha duas origens: ou era pego na mata, ou em caixas de abelhas adquiridas com recursos do projeto. Após engarrafado, o mel era comercializado na feira da cidade de São Domingos do Araguaia, ou em Marabá, para pessoas conhecidas dos *Aikewára*. Acontece que, da mesma forma, esse projeto não teve continuidade na aldeia, pois as abelhas das caixas fugiram e o mel retirado na mata não era suficiente para comercialização.

A outra atividade produtiva desenvolvida a partir da atuação da VALE na aldeia foi a agricultura, em que houve o plantio de uma roça coletiva, onde se cultivou produtos tradicionalmente consumidos por eles como: mandioca, milho, fava, feijão, banana, cará (branco e roxo), inhame, macaxeira, abóbora; além do arroz, alimento introduzido com o contato com os não-indígenas (MASTOP-LIMA, 2002).

Entre os problemas relacionados à roça comunitária é que ela era pelo menos cinco vezes maior que as roças coletivas tradicionalmente feitas pelos *Aikewára*, o que demandava maior número de mão de obra e mais tempo das famílias na roça. Na roça coletiva, em geral, eram as famílias que iam trabalhar, e não apenas alguns jovens e homens, mas o problema para o projeto, e não para os *Aikewára*, é que eles continuaram a fazer suas roças por família, como também é tradição entre eles. Muita coisa se aproveitou da roça coletiva do projeto, mas também muito se perdeu. Além disso, houve o fato de alguns produtos foram inseridos na roça coletiva, que têm valor comercial, mas que não fazem parte da dieta dos *Aikewára* (MASTOP-LIMA, 2002).

Ao desenvolver essas atividades produtivas na aldeia, a VALE, por meio da empresa terceirizada, não as pensou de maneira integrada entre elas e tampouco em relação às demais atividades vivenciadas no cotidiano da aldeia. Houve uma sobrecarga de trabalho para poucos homens e jovens, que, além de se responsabilizarem pelas atividades dos projetos perante a comunidade e perante a empresa, precisavam responder também às suas obrigações enquanto pais e/ou integrantes de famílias.

Houve também uma supervalorização da questão da produção de excedente que acabou por comprometer até mesmo a produção de subsistência. Além disso, cinco anos não foi tempo suficiente para que os *Aikewára* se apropriassem do processo produtivo e dessem continuidade aos projetos com seus próprios recursos.

O que observei na aldeia Sororó também acontece alhures, em outros povos indígenas, seja com a atuação de empresas, seja com a atuação do Estado, como é o caso dos projetos analisados por Vânia Fialho (2007) em relação ao PRONAF para povos indígenas.

A autora analisou 11 projetos relacionados ao Programa de Apoio às Atividades Produtivas em Terras Indígenas, criados no âmbito do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) em parceria com a FUNAI, em 1996, e ao Programa de Etnodesenvolvimento das Sociedades Indígenas, em 2002.

Segundo ela, o PRONAF gerenciou a execução de seis projetos em 1997 (com os Macuxi, em Roraima; os Gavião em Rondônia; os Krenak em Minas Gerais; os Terena no Mato Grosso do Sul; os Xokleng em Santa Catarina e os Kaingang no Rio Grande do Sul); em 1998, foram incorporados ao programa mais cinco projetos (Suruí em Rondônia; Urubu-Kaapor no Maranhão; Xukuru em Pernambuco; Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul e Guarani-Mbyá no Rio de Janeiro). Os projetos foram avaliados após cinco anos de sua vigência.

Dentre os problemas citados pela autora em relação aos projetos estava, nas palavras dela, “a vasta ausência de conhecimento prévio da organização social e dos aspectos culturais dos grupos indígenas envolvidos” (FIALHO, 2007, p. 72). Houve uma exceção em relação aos Gavião em Rondônia, mas pelo fato de que o técnico não indígena que trabalhou no projeto teve a iniciativa de conhecer a cultura do povo e adequar o projeto à realidade dos Gavião. Para autora, esse fato precisa ir além de uma atitude individual, devendo os técnicos que atuam nesses tipos de projeto “dispor da oportunidade de uma formação que lhes dê condições de apreender especificidades socioculturais” (FIALHO, 2007, p. 72).

Em que pese à crítica de Luciano (2006) acerca desse tipo de ação do Estado e de empresas que tentam minimizar as perdas provocadas por sua atuação econômica, como é o caso da VALE, em que os projetos produtivos são vistos pelo autor como uma maneira imediatista e clientelista de atuação do Estado e dessas empresas, pela forma como é concebido e praticado o desenvolvimento a partir desses projetos, eles ainda são um meio pelo qual a maioria dos povos indígenas no Brasil acessam melhores condições de alimentação, educação e saúde. Em relação aos projetos de etnodesenvolvimento nas aldeias, Luciano (2006, p. 204) afirma que

A idéia comum entre as lideranças indígenas do movimento etnopolítico brasileiro é que os projetos representam uma possibilidade de sair da invisibilidade silenciada, imposta pelo processo colonial e pós-colonial aos povos indígenas por forças e pressões econômicas, fundiárias, processos discriminatórios e exclusão social. Para isso, os projetos etnopolíticos de luta pelo direito à terra, à saúde, à educação e à autossustentação fazem parte da estratégia dos índios de apropriação dos instrumentos de poder dos brancos em favor de seus interesses presentes e futuros, idealizada e levada a efeito pelas atuais lideranças indígenas.

Mesmo que, desde 2006, nenhum projeto produtivo tenha sido desenvolvido na aldeia, as aposentadorias e a inclusão de alguns *Aikewára* em programas como o Bolsa Família têm suprido, de alguma forma, as necessidades alimentares do povo.

Para um povo que sofreu etnocídio, como se viu anteriormente, essas são importantes conquistas apontadas por eles para existirem enquanto povo indígena. Recentemente eles comemoraram outra importante conquista do ponto de vista de sua identidade étnica, do ser *Aikewára*: a partir do dia 19 de setembro de 2014, tornaram-se o primeiro povo indígena anistiado político do Brasil¹⁶.

A conquista tira o povo *Aikewára* da condição de réus e conta a verdadeira história em que foram submetidos a trabalhos forçados pelos militares durante a Guerrilha do Araguaia (RICARDO, 1985; GARCIA, 2014). Apesar da indenização financeira a que o povo tem direito, uma das principais reivindicações dos *Aikewára* relacionada à guerrilha diz respeito à restituição de parte do território deles tomada há 40 anos e hoje ocupada por fazendas, conforme informa Ywynuhu Suruí, em artigo publicado no jornal *Folha de São Paulo*, em 22 de setembro de 2014. Sair da condição de réus significa, para eles, o reconhecimento de que não são um povo mau. Ser um povo bom é um dos elementos apontados por eles como característica do ser *Aikewára*; ser bom para eles é, entre outras coisas, não maltratar os brancos.

À guisa de conclusão

Como se mostrou ao longo do texto, alguns são os elementos elencados pelo povo indígena *Aikewára* para a construção e manutenção da identidade étnica: ter muitos *Aikewára*; que o povo tenha acesso à educação escolar diferenciada na aldeia, para crianças, jovens e adultos; que haja atendimento de saúde e de qualidade na aldeia; cuidar do que lhes restou do território étnico, assim como continuar lutando para reaver partes deste território; poder desenvolver suas atividades produtivas tradicionais e as trazidas e aprendidas a partir do contato com a sociedade não indígena; poder realizar suas festas tradicionais e transmitir os conhecimentos tradicionais de geração em geração.

O aumento do número de pessoas que compõem o povo, para outros povos, inclusive para nós, poderia até ser um fato para o qual não se daria

¹⁶ Um artigo escrito por Ywynuhu Suruí a respeito da anistia política conquistada pelo povo *Aikewára* foi publicado no jornal *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2014/09/1519050-ywynuhu-suruui-o-primeiro-povo-indigena-anistiado.shtml>>. Acesso em: 27 out. 2014.

muito destaque, mas para os *Aikewára* é um símbolo de vitória e resistência: vitória em relação à ameaça da extinção do povo; resistência em relação ao contato e aos conflitos trazidos pelas diferentes situações históricas de contato que eles tiveram e têm de enfrentar. Além disso, ter muitos *Aikewára* é também manter a identidade étnica do povo, uma vez que para eles, ser filho de *Aikewára* é um dos requisitos para ser um *Aikewára*.

Viu-se que o contato da sociedade não indígena com a indígena inicialmente possibilitou que a educação escolar fosse um instrumento de dominação e de destruição da diversidade cultural no Brasil. Com o passar dos anos e com a maior organização política dos povos indígenas na interação com a sociedade não indígena, principalmente pela formação de lideranças políticas, mobilização via movimento indígena e a criação das associações dos povos indígenas, esse cenário mudou em alguns casos.

A educação escolar indígena passou a ser para alguns povos, inclusive para os *Aikewára*, um instrumento de fortalecimento da identidade étnica e um meio para capacitar os membros de um povo a estar à frente dos campos de reivindicação de direitos, assim como formar e multiplicar novas lideranças políticas; em outras palavras, a educação escolar indígena é também uma forma de os *Aikewára* conquistarem autonomia para viver sua cultura.

Entre os *Aikewára*, um exemplo de fortalecimento da identidade étnica, trazida à tona pelo trabalho conjunto entre lideranças tradicionais e políticas, diz respeito à própria forma de apresentação do povo perante o contato com o não *Aikewára*. Eles não mais se apresentam como Suruí, a denominação atribuída a eles pelo não indígena, mas fazem questão de se apresentar e serem referidos como *Aikewára*.

Aliada à educação, está a questão da saúde, pois para os *Aikewára* é necessário que lhes seja garantido o atendimento diferenciado e com qualidade de saúde, dentro e fora da aldeia, sendo também treinados agentes indígenas de saúde e saneamento que possam estabelecer o diálogo entre a forma tradicional de cuidar da saúde e a forma ocidental; além disso, para que tenham acesso a informações aos tratamentos de que têm direito.

Existem doenças que chegaram até eles pelo contato com os não indígenas e que eles vêm conseguindo combater e controlar pelos direitos que têm conseguido acessar mediante a mobilização política deles. A liderança tradicional, atualmente o cacique Mairá exerce também um papel fundamental quanto a isso, pois ele e as lideranças políticas formadas com o seu apoio são as pessoas do povo *Aikewára* responsáveis por reivindicar aos órgãos de saúde aquilo de que o povo necessita. Conquistas como saneamento básico,

construção de fossas, água encanada nas casas, por exemplo, são para eles apontadas como melhoria da qualidade de vida.

Tendo suas terras demarcadas, os projetos produtivos introduzindo na aldeia tanto pela FUNAI quanto pela VALE foram também importantes ações no sentido da melhoria das condições alimentares dos *Aikewára*, uma vez que suas atividades produtivas tradicionais sofreram impactos negativos com a abertura e asfaltamento da atual rodovia BR-153 e o cerco das terras deles por fazendas e assentamentos de reforma agrária.

Mesmo que os projetos produtivos não tenham tido continuidade após a saída dos técnicos não indígenas da aldeia, a liderança *Aikewára* ainda os tem como um apoio à questão produtiva na aldeia. Não sendo desenvolvido nesse sentido mais nenhuma ação na aldeia desde 2005, pelo menos, os *Aikewára* começaram a acessar direitos e programas de governo como a aposentadoria e o Bolsa Família, por exemplo, para suprir demandas por coisas que eles não produzem.

Ainda que os projetos produtivos tenham sido implementados a partir da lógica não indígena, mesmo que resguardando alguns aspectos da cultura *Aikewára*, as roças tradicionais mantidas por família não foram abandonadas, mantendo-se esse traço da cultura e identidade *Aikewára*. De um povo que esteve à beira da extinção, os *Aikewára* têm se mostrado resistentes ao longo desses 65 anos de contato com a sociedade não indígena, aprendendo a dominar códigos, lutando por e acessando direitos que possibilitam a manutenção da identidade étnica e a existência deles enquanto povo indígena.

Referências

ANDRADE, Lúcia M. *O corpo e o cosmos*. Relações de gênero e o sobrenatural entre os Asuriní do Tocantins. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

BARTH, Fredrick. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Laudo Antropológico - Área Indígena Sororó a propósito da BR-153*. Campinas, SP, dez. 1998. (mimeo)

BELTRÃO, Jane Felipe; LOPES, Rhuan Carlos; CUNHA, Mainá Jailson Sampaio; MASTOP-LIMA; Luiza de Nazaré; DOMINGUES; William César Lopes; TOMÉ, Tiago Pedro Ferreira. Vida e morte entre povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, RS, v. 9 n. 1, p. 206-238, jan./jun. 2015.

BELTRÃO, Jane Felipe; MOREIRA, Hélio Luiz Fonseca; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. De vítimas a indiciados, um processo de ponta-cabeça: Suruí *Aikewára* versus Divino Eterno - Laudo Antropológico. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, RS, v. 2, n. 2, p. 194-258, jul./dez. 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

DaMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo ou como ter '*anthropological blues*.' In: NUNES, E. O. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 23-35.

FIALHO, Vânia. PRONAF: as relações de crédito e fomento com as populações indígenas. In: INGLEZ de SOUZA, C. N.; SOUZA LIMA, A. C.; ALMEIDA, F. V. R.; WENTZEL, S. *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007. p. 65-94.

GARCIA, Andrea Ponce. Comissão da Verdade Suruí-*Aikewára*: uma etnografia da memória e do esquecimento. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., Natal/RN, 2014. *Anais...* Natal, RN: UFRN, 2014. 14p. CD-ROM

GEERTZ, Clifford. 'Do ponto de vista dos nativos': a natureza do entendimento antropológico. *O saber local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 85-107.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 2000.

LARAIA, Roque de Barros. Arranjos poliândricos na sociedade Suruí. *Revista do Museu Paulista*, v. 14, p. 71-75, 1963.

_____. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

LARAIA, Roque de Barros; DaMATTA, Roberto. *Índios e castanheiros - a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins*. São Paulo: Difel, 1967.

LARAIA, Roque de Barros; SANTILLI, Márcio Brando. *Sugestões para gerenciamento estratégico das relações entre a CVRD e os índios da área de influência do Projeto Ferro-Carajás*. Brasília: Instituto Socioambiental, 1997.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. *O tempo antigo entre os Suruí/ Aikewára: um estudo sobre mito e identidade étnica*. 2002. 212 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, PA.

MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré; BELTRÃO, Jane Felipe (Org.). *Os animais nos mitos Aikewára*. Belém, PA: Editora da UFPA, 2009.

MATTA DA SILVA, Gilmar. *Sapurahái de Karuára: mitos, instrumentos musicais e canto entre os Suruí Aikewára*. 2007. 170 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) –Universidade Federal do Pará, Belém, PA.

MATTA da SILVA, Gilmar; BELTRÃO, Jane Felipe; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré. *Mitos e histórias Aikewára: conhecendo a tradição das narrativas orais*. Belém, PA: Curso de Produção de Material Didático para a Diversidade/PPGA, 2011. 1 CD-ROM.

RICARDO, Carlos Alberto. *Povos Indígenas do Brasil 8 sudeste do Pará (Tocantins)*. São Paulo: CEDI, 1985.

RODRIGUES, Carmem Izabel. *Entre os Jê e os Tupi: a especificidade Jê/Tupi e a Etnologia Brasileira*. 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS, UnB, Brasília.

SANTOS, Antônio Carlos Magalhães Lourenço dos. *Os Parakanã: espaços da socialização e suas articulações simbólicas*. 1994. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, E. O. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 36-46.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

Recebido em 31 de julho de 2015

Aprovado para publicação em 13 de novembro de 2015