

CEDI - P. I. B.
DATA 17 / 06 / 88
COD. XAD34

LAUDO ANTROPOLÓGICO

IDENTIDADE ÉTNICA DOS XAKRIABÁ

Maria Hilda Baqueiro Paraiso

Professor Adjunto II - UFBA.

Setembro 1987

"Para isso eu dou terras
pros Índios morar (repetir 3 vezes)
Daqui para Missões, cabeceiras do Alagoinhas,
Beira do Pereaçu até as montanhas
Pra Índio não abusar de fazendeiro nenhum
Eu dou terra com fartura para Índio morar:
A Missão para morada,
O Brejo para o trabalho,
Os campos Gerais para as meladas e as caçadas
E as margens dos rios para as pescadas
Dei, registrei e selei.
Pago os impostos
por 160 réis"

(Música cantada pelos Índios velhos e
recolhida pelo antropólogo Alceu Cotia
em 1981 que reproduz o documento de
doação - vide anexo I).

I N D I C E

1 - INTRODUÇÃO.....	02
2 - IDENTIDADE ÉTNICA - COMO DEFINIR POSIÇÕES.....	05
3 - OS XAKRIABÁ ONTEM	14
4 - OS XAKRIABÁ HOJE	27
5 - CONCLUSÕES	57
6 - BIBLIOGRAFIA	60
7 - ANEXOS:	
I Documentos	
II Genealogia	
III Fotografias	

INTRODUÇÃO

Este Laudo Antropológico deverá constituir-se peça de sustentação para a formulação da acusação dos réus envolvidos no crime de genocídio contra os índios Xakriabá na Justiça Federal de Minas Gerais, processo de número 3480/VII/87 da 4a. Vara - JPF contra Germano Gonçalves da Silva e outros.

Considerando a existência de um convênio entre a Procuradoria Geral da República e a Associação Brasileira de Antropologia - ABA, para prestação de serviços referentes à formulação de laudos antropológicos, sempre que as circunstâncias o exigirem, fomos indicadas, por aquela Associação, para atender à solicitação formulada pela Procuradoria Geral da República, concernente ao caso Xakriabá.

O trabalho desenvolvido sobre este grupo indígena iniciou-se, na verdade, meses antes da nossa ida a campo e até mesmo do levantamento sistemático da bibliografia referente aos índios e à ocupação histórica da região.

Refiro-me à palestra que realizei, no início do mês de junho, de 1987, para os Procuradores da República, em Minas Gerais, sobre a questão da identidade étnica de índios aculturados e, particularmente, dos Xakriabá.

Nessa oportunidade, sugerimos aos Srs. Procuradores a importância da formulação de um laudo antropológico para ser anexado como peças de acusação encaminhadas ao Exmo. Sr. Juiz Federal, responsável pelo julgamento.

Posteriormente, após a indicação feita pela ABA, intensificamos as nossas pesquisas bibliográficas e estabelecemos o plano de visita à reserva Xakriabá, que deveria se processar com o máximo de brevidade para que cumpríssemos, em tempo hábil, as demais etapas necessárias à formulação do referido laudo.

Assim sendo, deslocamo-nos para a cidade de Belo Horizonte no dia 14 de agosto do corrente ano, onde realizamos pesquisas no Arquivo Público Mineiro e mantivemos contactos com os Professores da Universidade Federal de Minas Gerais Cleonice Pitangui e Romeu Sabará, além da jornalista Joana d'Arc Chaves de Mendonça, esta última ganhadora do Prêmio Vladimir Herzog de Direitos Humanos, pelo trabalho realizado para a TV Minas sobre os silvícolas de Minas Gerais, intitulado

"Índios, os primeiros brasileiros".

No dia 16 chegamos à aldeia Xakriabá, onde iniciamos o nosso trabalho de campo. Permanecemos na reserva até o dia 23 de agosto. Nesse período, visitamos mais da metade das aldeias, entrevistamos parcela significativa da população, levantamos a árvore genealógica de grande percentagem dos membros do grupo, tendo, inclusive, o cuidado de estender nosso trabalho por inúmeras aldeias. Recolhemos histórias, mitos, assistimos a demonstrações parciais da dança do Toré, visitamos lugares sagrados, fizemos observações, acompanhamos os índios na sua faina diária, enfim, checamos dados e informações que se nos afiguraram relevantes para a formulação do nosso trabalho.

Ao retornarmos a Salvador, continuamos o nosso trabalho de levantamento bibliográfico e solicitamos o apoio de instituições e pessoas, quanto ao fornecimento de material, publicado ou não, que viesse a subsidiar nosso propósito. Assim, responderam ao nosso apelo o Museu do Índio, nas figuras do professor Ney Land e Carlos Augusto Rocha, a professora Sonia de Marquet, da Fundação Nacional do Índio, a antropóloga Sonia Ferraro Dorte, do Museu Paulista, o indigenista Fernando Schiavini, do Instituto Brasil-Central da Universidade Federal de Goiás. A todas essas pessoas que, compartilhando o material que dispunham sobre os Xakriabá, nosso sincero agradecimento, sem o que nossa tarefa não se compriria.

A nossa pesquisa calcou-se nas técnicas tradicionais da Antropologia e da Etnohistória. No campo da Antropologia, destacamos a elaboração de genealogias, como forma de acesso aos mecanismos de organização social do grupo e à vinculação da população atual com os "troncos antigos", caracterizando-se a continuidade de ocupação do território, pelos Xakriabá.

Preocupamo-nos, também, em penetrar no mundo mítico dos Xakriabá, um dos mais fortes elementos de articulação e ordenamento social e político da comunidade, chegando a se constituir no elo principal de construção da identidade e ordenamento econômico da ocupação do espaço e sua exploração.

As técnicas da Etnohistória visam conciliar as informações obtidas através de documentos históricos, após uma cuidadosa crítica interna, e associá-las às tradições orais do grupo indígena. É importante ressaltarmos que o desenvolvimento dos estudos de Etnohistória permite-nos estabelecer critérios de aferimento da confiabilidade dos informantes com igual segurança aos que aplicamos à crítica dos

documentos escritos. Infelizmente, essas técnicas não puderam ser amplamente desenvolvidas. Constatamos que as invasões sucessivas, o alto grau de dispersão da população na área da Reserva, devido à exiguidade de fontes de água no período de estiagem, além das com pulsões que ameaçam a continuidade do processo de socialização, re sultaram em dificuldades na reprodução da história do grupo. Tal co nhecimento ficou restrito aos mais velhos e aos que detêm a respon sabilidade de estimular a reprodução social do grupo: o capitão, os líderes de aldeia, a madrinha do terreiro, o pajé e a mestra do ter reiro. Entretanto, com a retirada dos posseiros da área indígena, o que pudemos constatar é uma tendência à revitalização das tradições tribais, ainda que reformuladas e adequadas à nova realidade social vivida pelo grupo.

Gostaríamos de ressaltar, ainda, a participação em todas as etapas de elaboração deste laudo, dos graduandos em Ciências Sociais e bol istas do Conselho Nacional de Pesquisas - CNPq. - Carlos Emilio Ri beiro Tapioca e Núbia Maria Calazaens Guimarães. Sem eles, o traba lho não teria se concretizado com a rapidez e eficiência necessá rias.

Finalmente, gostaríamos de destacar o apoio recebido do Sr. Adminis trador Regional da Fundação Nacional do Índio - FUNAI - em Governa dor Valadares, Sr. Lúcio Flávio Coelho, que gentilmente nos cedeu motorista, viatura e alojamento no Posto Indígena Xakriabá, além de cópi as dos documentos legais referentes à demarcação da Reserva. Nos sos agradecimentos se estendem aos funcionários da FUNAI no Posto Indígena Xakriabá pelo carinho e ajuda que nos dispensaram, em espe cial ao antropólogo Jorge Querino da Silva.

IDENTIDADE ÉTNICA - COMO DEFINIR POSIÇÕES

A categoria "índio" surgiu no momento em que os europeus, ao descobrirem a América, imaginaram-se seus senhores e necessitaram identificar seres que compusessem a categoria do "outro", aquele que não é igual ao "eu". Todorov (1983: 3) assim define a percepção que o "eu" tem do "outro", que é exterior à sua sociedade: "seres que em tudo se aproximam de nós, no plano cultural, moral e histórico, ou desconhecidos, estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie". No nosso caso, esse estranhamento se fez presente já nas primeiras cartas de Cristóvão Colombo. Que nome atribuir a esses seres que estão na categoria do "outro" e não se confundem com o "eu"? A nomenclatura escolhida foi "índio".

Esta categorização nos parece amorfa, imprecisa, generalizante, incorreta e imperialista. Amorfa, porque incapaz de estabelecer limites claros do seu continente; imprecisa, porque não dá conta dos diversos possíveis estágios de envolvimento com a sociedade nacional; generalizante, porque, desde o momento de sua formulação, ignorou a diversidade cultural dos elementos que passaram a compor essa categoria; incorreta, porque se baseou na idéia, errônea, de Cristóvão Colombo, de que havia chegado às Índias e, pensando estar se relacionando com hindus, formulou a nova palavra; e, finalmente, imperialista, porque foi imposta a uma população que possuía nomenclatura própria e foi ignorada.

Nos primeiros momentos do contacto, tal diferenciação foi possível de ser feita. O "outro" era facilmente perceptível, em oposição ao "eu". Porém, a política que foi implantada, calcada numa visão extremamente etnocêntrica acreditava que o "outro" devia, sempre, tornar-se igual ao "eu" e, como senhor das terras e dos povos conquistados, o "eu" arrogava-se sempre o direito de apropriar-se do "outro". Tal postura resultou em que os elementos diferenciadores se tornaram, cada vez mais, imprecisos, quando considerados pelo prisma de raça e cultura.

Discutiremos, em seguida as perspectivas distorcidas que nos são transmitidas pelo conceito de raça e cultura como definidoras de identidade e, posteriormente, explicitaremos quais os conceitos adotados pela nova Antropologia.

O conceito de raça, que é um conceito do domínio da Biologia e não

da Antropologia, esteve muito em voga até o século passado, quando os conhecimentos de Genética, ainda nos seus primeiros passos, fundamentaram as políticas nazistas e segregacionistas. O raciocínio dos adeptos da teoria racista baseia-se em dados e informações hoje, totalmente, superados. Imaginavam estes senhores que, na face da terra, havia "raças puras", intocadas e isentas de qualquer forma de miscigenação. Tal raciocínio tinha como fundamento a idéia idílica de grupos humanos isolados e sem qualquer contacto sexual com membros de outros grupos sociais. Essa teoria agradava, sobre maneira, à cosmologia dos europeus, que se atribuíam, a si mesmos, a condição de serem os primeiros a promoverem o caldeamento de raças, graças à sua expansão e dominação do mundo. Assim, eles se viam como um grupo ativo que, por serem portadores da história dinâmica, não podiam conceber que outros grupos humanos, sob seu domínio, tivessem sua própria dinâmica histórica e, conseqüentemente, mantivessem todas as formas de contacto social, inclusive o sexual antes dos descobrimentos. Ignoravam, também, que a sua própria etnia era o resultado de um caldeamento milenar de raças.

O conceito de raça pura está acoplado à idéia segundo a qual, diante da existência de grupos isolados, existiria uma homogeneidade racial entre os seus membros. Esta concepção é considerada, hoje, por grandes especialistas, como altamente fantasiosa. Jacob (1981 in Cunha, 1985: 110), ganhador de prêmio Nobel, afirma, categoricamente, em seu trabalho, "Biologie et Racisme, Le Genre Humain: "a distância biológica entre duas pessoas de um mesmo grupo, de uma mesma aldeia, é tão grande que torna insignificante a distância entre a média de dois grupos, o que retira qualquer conteúdo ao conceito de raça".

Ora, sabemos que todo grupo humano adota regras que interditam o incesto, como prática de casamentos. A necessidade do estabelecimento de alianças estimula a hexogamia e, portanto, a incorporação de elementos de outros grupos sociais, que, se analisarmos pelo ângulo da Biologia, são portadores de outro estoque genético. Mas não é apenas o casamento que introduz novos elementos num grupo social. A adoção de crianças, o rapto de mulheres e a incorporação de adultos são fenômenos comuns a todos os grupos humanos. Os Xakriabá não podem ser pensados como uma exceção universal.

Um mínimo de conhecimento da história do nosso país, particularmente no que se refere às relações de dominação, que aqui se instauraram, para com as populações indígenas e negras, tornam a compreen

são do fenômeno da miscigenação mais fácil. Inicialmente, chamaremos a atenção para o fato de que não partimos do pressuposto de que os Xakriabá eram, originalmente, antes do contacto com os portugueses ou os negros, uma raça pura. Eles já eram o resultado de um longo processo de miscigenação, irreconstituível, historicamente. Porém, a miscigenação que lhes foi imposta pela sociedade dominante, com a qual se confrontam há cerca de trezentos anos, é reconstituível, e podemos, de antemão, afirmar que não é o resultado puro e simples de uma decisão de qualquer grupo indígena em questão. É muito explícita a declaração da Conferência Internacional das Organizações não-governamentais sobre Discriminação contra Populações Indígenas, pela ONU, em 1977: "historicamente, a habilidade das nações indígenas para existirem independentemente e para governar-se a si mesmas foi obstacularizada em duas formas. Nossa economia foi destruída por medidas que foram desde a reorganização forçada até a destruição do sistema econômico, e fomos reduzidos a uma dependência empobrecida. Havendo sido postos nessa condição, fomos forçados a abandonar as formas tradicionais de organização política (governo por consenso) como preço para receber a assistência do governo".

Esse processo de dominação obrigou os grupos indígenas a estabelecerem alianças, pelo casamento, com a etnia dominante e, assim, garantirem uma redução das pressões e discriminações contra o seu grupo. Destacariamos que os portugueses e, posteriormente, os paulistas, perceberam claramente a importância estratégica no estabelecimento dessas alianças, por casamento, para consecução de seu fim: implantar a dominação no Brasil. O acesso à mão de obra Tupi, no início da colonização, processou-se fundamentalmente, através dos casamentos com as mulheres dessa etnia, o que garantia a participação dos cunhados nas atividades de interesse dos maridos de suas irmãs.

Não podemos, também, esquecer a violência sexual impetrada contra as índias pelos colonizadores, particularmente aqueles que para aqui vinham desacompanhados de família. O casamento com escravos também foi estimulado pelos escravagistas, que viam, nesta fórmula, a possibilidade não só do aumento vegetativo do número de trabalhadores, como também na incorporação dos índios "descidos", e que não podiam, legalmente, ser escravizados. Outro grande fator de estímulo foi a legislação pombalina de 1755, que criou uma série de estímulos aos casamentos interétnicos.

Outra prática muito comum foi a de instituir-se aldeias, etnicamente mistas, como forma de desarticular, socialmente, as sociedades indígenas e, assim, estabelecer com mais eficiência e rapidez sistema de colonização. Gostaríamos, ainda, de ressaltar que este questionamento da pureza de raça para as populações indígenas está, indissociavelmente, vinculado à questão da disputa da terra. Tanto é fato que as primeiras manifestações a respeito de tal assunto datam do período que segue à emissão da Lei nº 601 de 1850, e que abre franca disputa pelo domínio da terra. O resultado prático é que inúmeras aldeias, principalmente no Nordeste, são extintas pelos governos provinciais, atendendo aos interesses dos proprietários da terra, sequiosos de ampliar suas propriedades.

A partir de então, a prática de contestar o direito dos índios ao seu território, arguindo-se a sua miscigenação, tornou-se comum, visando o atendimento dos interesses dos representantes da sociedade dominante. Acatar este tipo de argumento é compactuar com a espoliação das terras indígenas. Entretanto, os estudos antropológicos sempre se utilizaram dos célebres levantamentos genealógicos para elaboração de estudos referentes à identidade étnica de um povo. E este não é uma exceção. As razões para tal procedimento, fundadas na convicção de que a vinculação de descendência importa na medida em que é o elemento garantidor da reprodução social, através da socialização de novos membros, o que nos permite identificar a continuidade histórica do grupo.

Lembremos ainda as palavras de uma das maiores especialistas quanto ao uso do conceito de raça, em nossos dias: "entendida como uma subdivisão da espécie, que apresenta caracteres comuns hereditários... não só foi abandonada enquanto critério de pertinência a grupos sociais, como também enquanto conceito científico. Raça não existe, embora exista uma continuidade histórica de grupos de origem pré-colombiana" (Cunha, 1986: 110).

Outro critério, usado tradicionalmente - o de avaliação de traços culturais primitivos numa sociedade indígena - parte do pressuposto de ter existido, em algum lugar e em algum momento, um grupo de tal modo isolado que se manteve "puro", também, quanto às influências externas, a nível cultural.

Seria desnecessário entrarmos em maiores detalhes no tocante à imposição cultural exercida pela sociedade dominante. Este processo ocorreu desde os primeiros momentos do contacto e baseava-se na

crença, pelos colonizadores da superioridade da cultura europeia, a cultura do "eu".

A postura etnocêntrica das sociedades dominantes leva-as a uma atuação contínua, no sentido de eliminar as diferenças do "outro", para restar apenas o modo do "eu" ser. Assim, impõe-se-lhe a língua, trajes e padrões sociais "civilizados". O fundamento da ação de "civilizar" calcava-se na imposição do trabalho e na desarticulação do sistema social indígena. Inúmeros mecanismos eram usados no sentido de acelerar a aculturação dos índios: a presença de agentes da sociedade dominante nas aldeias, a formação de aldeamentos etnicamente mistos, a proibição de falar sua língua nativa e o estímulo a casamentos pluriétnicos.

Alguns fatores têm contribuído para o abandono das práticas culturais: novas experiências, a inserção do grupo numa economia de mercado, a perda do território tribal, o conflito e o preconceito. O conflito aguça o preconceito e a desvalorização da cultura do grupo dominado. Os agentes da sociedade envolvente operam no sentido de que estes valores sejam introjetados na sociedade indígena, levando-a a abandonar seus antigos padrões comportamentais. A solução para sobreviver é adequar-se às novas exigências. Gostaríamos, ainda, de ressaltar que não são oferecidas opções aos índios. Ou morrem, ou, para sobreviver, acomodam-se às novas exigências. Este é o outro ângulo que precisa ser abordado e desmistificado: nenhuma cultura é estática enquanto o grupo humano que a gerar for vivo. Mais uma vez, recorremos às palavras de Cunha (1985: 33): "A cultura é algo continuamente recriado em todas as sociedades, portanto, não se poderá achar na cultura de qualquer sociedade uma fidelidade objetiva a padrões ancestrais. Línguas, ritos, crenças, artefatos materiais, são partes vivas e, como tais, sujeitas a mudanças históricas dentro de lógicas que lhes são próprias. São as línguas mortas têm, por exemplo, gramática e vocabulários fixados para sempre. São culturas de sociedades mortas seriam perenes".

Considerando que a cultura de qualquer povo é dinâmica e incorpora novas experiências, torna-se claro que o fato da cultura Xakriabã não corresponder àquela que, hipoteticamente, acreditamos que fosse a dos seus ancestrais, nada tem de excepcional, como aliás ocorre com a nossa própria cultura. Entretanto, sabemos que o processo de socialização de um povo é o meio usado para transmitir uma série de valores, crenças, experiências que lhe são peculiares e não podem ser confundidas com os de outros grupos humanos.

Destacariamos, ainda, que todos os grupos sociais que vivem em estado de conflito e tensão, devido ao processo de dominação que lhes é imposto, desenvolvem formas de resistência ao processo de aculturação, preservando determinados elementos culturais, que passam a adquirir um valor simbólico, além do seu caráter operacional, na estrutura global da sociedade. Que elementos serão selecionados por uma sociedade, não pode, antecipadamente, ser definido. Porém, sabemos que todas as sociedades humanas que não se assimilam àquela com a qual estão vivendo um processo de competição, desenvolverão mecanismos de resistência cultural, valorizando aspectos culturais que adquirem um valor simbólico, intrinsecamente associado à afirmação da sua identidade. O fato da cultura variar em decorrência das novas experiências em nada afeta a consciência de identidade étnica de um povo.

Por serem um elemento identificador da situação de oposição vivida por dois segmentos sociais que compõem a sociedade maior, os elementos culturais, ao se tornarem sinais diacríticos, passam a ser de fundamental importância na conservação da identidade étnica de um povo.

A postura do governo brasileiro com relação a esta questão pode ser percebida, na teoria, como dúbia e, na prática, como claramente definida. O Estatuto do Índio, como é conhecida a Lei 6.001 de 19.12.1973, no seu artigo 1º, manifesta a clara intenção de preservar a cultura indígena e, simultaneamente, integrá-la à sociedade nacional. Parece-nos que estas duas intenções são inconciliáveis, pois só ocorre a integração quando se processam transformações na cultura indígena. Como a preocupação em preservar a cultura indígena não passa de uma intenção, a ação da sociedade nacional, representada pela atuação do órgão tutor, se desenvolve no sentido de interferir e modificar a cultura indígena, para aproximá-la do nosso modelo de sociedade e cultura.

Considerando todos estes aspectos, gostaríamos de ressaltar que a cultura é consequência da organização de um grupo étnico, seu produto. O inverso desta afirmativa não pode ser considerado verdadeiro. A verificação do "quantum" sanguíneo ou cultural numa sociedade indígena é, portanto, um equívoco e nada acrescenta à análise. Resta-nos, analisar a questão da identidade étnica sob ângulos mais consistentes.

Na formulação de duas quaisquer categorias de elementos, em situação de oposição complementar, a lógica estabelece que a existência de

um implica no aparecimento da outra. Para que haja índio, é necessário haver "branco", que se lhe oponha. Logo, podemos afirmar que toda identidade é situacional, contextual e contrastiva. Guillermo Batalla (in Cotia, 1981) afirma: "...el indio nace cuando Colon toma possession de la isla Hispaniola em nombre de los Reyes Catolicos. Antes del descubrimiento europeu la poblacion del continente Americano estaba formada por un gran cantidad de sociedades diferentes, que se hallaban em grados distintos de desarrollo evolutivo".

O que temos constatado na vasta literatura referente ao tema e relativa ao mundo é que a identidade étnica é mais persistente que a preservação da terra (vide palestinos), a língua e a cultura (vide judeus). A persistência da identidade advém do compartilhar e compreender um conjunto de símbolos, singularidades de experiências, lugares, triunfos, derrotas, alianças, perseguições e traições.

Darcy Ribeiro (in Cunha: 1986: 117), ao definir índio, afirma: "índio é todo o indivíduo reconhecido como membro por uma sociedade pré-colombiana que se identifica como etnicamente diversa da nacional e é considerado indígena pela população brasileira com que está em contacto". Continuando, ao definir entidades étnicas, diz: "...sobrevivem à total transfiguração de seu patrimônio cultural e racial... a língua, os costumes, as crenças, são atributos externos à etnia susceptíveis de profundas alterações sem que esta sofra colapso ou mutação... as etnias são categorias relacionais entre grupos humanos, compostos antes de representações recíprocas e de lealdades morais do que de especificidades culturais e raciais".

Consequentemente, podemos concluir que diferenças culturais, ao persistirem, deixam de ser apenas modos diversos de atuação e ordenação do mundo, para terem um significado simbólico da alteridade social, construída e conscientizada. A história simbólica, elaborada pelo povo e construída a partir da crença numa origem comum aos membros do grupo, desconhece a miscigenação, embora o povo dela tenha consciência. Esta crença, transmitida pela socialização, permite aos membros do grupo desenvolver os mecanismos de solidariedade interna, que se distinguem dos de oposição com relação aos membros de outro grupo que compartilham de uma outra história.

Esta condição, de oposição estrutural, é que nos permite afirmar que as sociedades indígenas não foram assimiladas, mas integradas. Isto é, apesar de viverem articuladas e acomodadas às exigências impostas pela sociedade dominante, não se anularam, passando a cons

tituir, plenamente, parte desta, pois o conflito e o preconceito têm estimulado a persistência dos sinais diacríticos que clarificam a oposição existente. Conseqüentemente, persistem dois processos distintos de socialização, que levam à formação diferentes grupos sociais e com entendimento diferenciado do mundo.

A própria lei brasileira reconhece essa diferenciação, ao garantir uma condição jurídica específica às populações indígenas. Também o Estatuto do Índio, ao reconhecer os vários estados possíveis para índio, afirma que este pode ser integrado ou não integrado, porém, em nenhum momento, prevê a possibilidade de alguém deixar de ser índio. Porque, como afirma Pereira (*in* Agostinho, 1982: 79-80)"... compondo-se de atributos pessoais vinculados à condição da pessoa na sociedade, o estado (de índio) é irrenunciável, inalienável, imprescritível, insuscetível de transação e indivisível".

Considerando-os como membros de uma comunidade, deveríamos, antes de mais nada, definir o que é uma comunidade indígena. Usaremos, mais uma vez, as considerações de Cunha (1985: 37). "Comunidades indígenas são aquelas comunidades que se consideram segmentos distintos da sociedade nacional em virtude de uma consciência de sua continuidade com sociedades pré-colombianas".

Chegaríamos, portanto, a alguns pontos, cruciais, na nossa análise, que nos permitem afirmar que grupos étnicos são formas de organização social, cujos membros se identificam e são identificados como tais por outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem. É a própria sociedade, portanto, que tem a capacidade de determinar quem são ou não seus membros, através do preenchimento de determinadas condições que aquela mesma estabelece. No caso Xakriabá, o *jus soli*, a participação na luta contra os invasores de suas terras, - o domínio e o conhecimento de conceitos, valores e crenças, constituem os critérios fundamentais de identificação dos seus membros.

Outro elemento chave, na formulação da identidade parte do par complementar de oposição: "índio" x "branco". Ao discriminar tais categorias, os "brancos" impedem aos índios o acesso pleno aos benefícios da sociedade; ao desenvolver preconceitos e emití-los, a sociedade nacional garante a identificação do índio como objeto de suas emissões de valores e de mecanismos de discriminação.

Podemos reduzir nossa análise aos critérios de auto e heteroidentificação como componentes básicos de definição da identidade étnica

de um povo. Lembremos, a propósito Agostinho (1982: 75), para atestar que, "...sendo esse estado de índio resultante de uma identidade, ... a interpretação do texto legal condiz com a constatação sociológica de ser a identidade do índio algo socialmente construído, atribuído e assumido em situações estruturais de tipo particular. Assim, não desaparece, como realidade objetiva, por decisões volitivas individuais de um ou de alguns agentes sociais, ainda que revestidos de autoridade pelo Estado".

OS XAKRIABÁ ONTEM

Para uma população indígena, a área ocupada não pode ser pensada apenas em termos econômicos, como um meio de produção que lhe permite sobreviver e reproduzir-se. O caráter simbólico de domínio de um espaço físico, a forte vinculação emocional com o seu território, do qual tem consciência plena dos limites e da localização de bens econômicos e aqueles destinados à realização dos rituais, tudo isso reveste a terra indígena de uma dimensão nova. A terra é o elemento mais forte, em torno do qual se define e se articula o estatuto de ser de um povo. É nesse território, onde viveram os ancestrais, procurando refúgio contra as perseguições da sociedade nacional, que se encontram os pontos de referência de uma tradição comum àquela etnia.

A consciência do seu território é muito forte entre os Xakriabá, afirmação que se apóia na verificação da frequência com que entoam a canção, cuja letra reproduz o documento de doação de 1728, e que vem transcrita no início deste trabalho, à guisa de epígrafe, além das constantes referências ao antigo território, que ficou excluído com a nova demarcação.

A própria definição de quem é, ou não, Xakriabá, passa, também, pela declamativa, constantemente ouvida por nós em campo: "ele nasceu, se criou aqui, na nossa terra". É a capacidade de reconhecer no espaço fatos e locais vinculados à tradição de um povo que constitui o principal pré-requisito para o reconhecimento de alguém como membro daquela comunidade.

Originalmente, o território dos Xakriabá ultrapassava de muito os limites impostos pela sociedade nacional, representada na figura de Januário Cardoso de Almeida, em Minas Gerais. Identificados pelo Handbook of South American Indians como Jê, subdivisão Akwê, os Xakriabá são identificados pelo Professor Aryon Dall'Igna Rodrigues como pertencentes ao grupo linguístico Macro-Jê, família Jê, e a língua Xakriabá como um dialeto de falantes da língua akwên (Marcato, 1978: 396). Como os demais Akwên, viviam em região de campo, tinham uma organização social complexa, articulada pela presença de metades clânicas e que definia até mesmo a posição destes clãs no ordenamento espacial da aldeia, calcado no quadrante solar (Ribeiro, 1970: 64).

Juntamente com os demais Akwên, os Xerente e os Xavante Akwên, ocupavam uma faixa de terra que tinha como limites as bacias dos rios Tocantins, Araguaia e São Francisco, de Goiás ao Maranhão. Os que se

fixaram nas margens do Tocantins passaram a se identificar como Xerente. Os Xavante Akwên localizavam-se nos rios Tocantins, Araguaia e das Mortes.

Os Xakriabá são indicados como vivendo no século XVIII no rio Paracatu e Urucaia, afluentes do São Francisco; no rio Palma, afluente do Tocantins, em Goiás; no rio Gurgeia, afluente do Parnaíba, limite entre Bahia e Piauí e nas nascentes do rio Palma, em Goiás (Nimuendajú, 1981).

Outros autores localizam os Xakriabá em trechos desse território, não havendo, contudo qualquer discordância quanto ao habitat mais amplo deste grupo.

Podemos concluir, a partir destes levantamentos que os Xakriabá detêm, imemorialmente a posse do território compreendido pela área de marcada pela FUNAI, que representa uma redução da área doada por Januário Cardoso de Almeida, que por sua vez constituía-se numa pequena parcela do território original. Ainda que adicionemos à área doada em 1728 as áreas das aldeias de Santana e Formigas, respectivamente em Minas Gerais e Goiás, e hoje extintas, estaremos muito aquém do território outrora dominado pelos Xakriabá.

A presença deste povo pode ser constatada nas páginas seguintes do nosso trabalho, quando traçaremos, em rápido esboço, o processo de intrusão da sociedade nacional nas terras e na vida dos Xakriabá.

Gostaríamos, nesta altura, de ressaltar que os vários documentos citados ao longo de nossa exposição só poderão ser compreendidos a partir do pressuposto de que falamos e legislamos sobre seres reais e concretos que vivem na área de que tratamos. Assim, o ato de doação de 1728, as notícias do Pe. Aspilcueta Navarro, de Nicolau Barreto, as notícias dos embates com os criadores de gado da região, a criação das aldeias de Formiga, Santana e São João dos Índios, visitadas por homens ilustres, os registros cartoriais, pareceres jurídicos e, finalmente, a demarcação e homologação da área indígena, só poderão ser compreendidos na medida em que existe, de fato, um povo indígena, sem o que tudo não passava de alucinação.

O fato da documentação compulsada cobrir do século XVI ao XX permite-nos afirmar que, no caso Xakriabá, apesar de todas as tentativas em sentido contrário, por parte dos representantes locais da sociedade nacional, temos um caso cristalino de ocupação ininterrupta da área, pelos índios.

No seu habitat tradicional, os Xakriabá conviviam com outros grupos indígenas. O mais referido, dado o seu caráter de constante enfrentamento com os bandeirantes, são os Kaiapó. Outras referências falam dos Xerente, Xavante Akwên, Bororo, Pareci, Karajá, Akroa, Kiriri, Kururu, Guariba, Amoipira, Rodela e Javaé.

As relações entre estas diversas etnias nem sempre foram amistosas. A presença de bandeirantes nos seus territórios, reduzindo-lhes o habitat e os meios de sobrevivência, acirraram os conflitos entre os vários grupos, por recursos e terras. Alianças e guerras intertribais passaram a ser comuns, assim como alianças entre bandeirantes e Xakriabá, na tentativa de fazerem frente aos inimigos comuns.

A área em apreço caracteriza-se por uma ocupação mais sistemática a partir do fim do século XVII e início do XVIII, em decorrência do deslocamento da frente pastoril, vinda, simultaneamente, do Norte (tendo como centro de expansão a capitania da Bahia) e do Sul (São Vicente, como ponto de dispersão), e de segmentos populacionais economicamente marginalizados nos grandes latifúndios açucareiros e nas lavras auríferas.

Entretanto, os primeiros descobridores do rio São Francisco, quando ainda era chamado de Pará, em 1554, pela expedição saída de Porto Seguro, da qual participou o padre João Aspilcueta Navarro, percorreram, inicialmente, os rios Jequitinhonha e Pardo em busca da Montanha do Sol da Terra, onde ficariam as minas de ouro e prata. Segundo "interpretações" das locuções indígenas, estas eram tão grandes que faziam a montanha brilhar como o sol.

Seguindo por terra, os desbravadores atingiram o São Francisco, ao que tudo indica na Barra do Jequitaí, e daí subiram o rio, procurando, na sua margem esquerda, a famosa montanha. Os barrancos brancos consequência do alto índice de salinidade dos barreiros, faziam-nos acreditar na existência das minas de prata. Mas a forte resistência dos indígenas obrigou-os a desistirem da empreitada e retornarem a Porto Seguro. A partir desse momento, o rio São Francisco tornou-se o local predileto de busca das minas de ouro e prata. Seguiram-se inúmeras entradas, como a de Vasco Rodrigues de Caldas, saindo da Bahia, e a de Brás Cubas, oriunda de São Vicente (Leite Pereira, 1902).

O insucesso na busca das minas levou os caçadores de metais preciosos para outras regiões. Mas o São Francisco já se tornara uma área devassada, que passou a ser explorada e ocupada por outro tipo

de homem: os criadores de gado.

Devemos, no entanto, destacar que grande parcela dos novos ocupantes eram, originalmente, voltados para outras atividades: a busca de metais preciosos e a caça ao índio ou combate aos quilombos. É o caso em tela.

A primeira notícia de apresamento de índios na região é de 1602, quando da expedição de Nicolau Barreto, que afirma ter apresado 3000 índios ao norte do rio Paracatu, identificados como Tapuio, não sendo, portanto, grupos Tupi (Magalhães, 1944: 148).

A figura mais marcante no processo de conquista da região ocupada pelos Xakriabá é a de Matias Cardoso de Almeida. Sua história está indissociavelmente ligada a todas as formas de bandeirantismo: procura de metais preciosos, caça ao índio e ocupação efetiva como fazendeiro.

Sua chegada na região foi como adjunto da bandeira de Fernão Dias Paes Leme, que para ali havia se dirigido em busca de esmeraldas. Após inúmeras tentativas, nem sempre frutíferas, obteve sucesso na região de Sabará. A idade avançada e as febres constantes levaram-no a que falecesse no Sumidouro. Os seus pertences de trabalho na cata e os segredos de localização das minas ficaram sob a guarda de seu genro, Manuel Borba Gato.

Nesse período já havia Matias Cardoso de Almeida retornado a São Paulo, quando foi convocado para atuar na região, desta vez, como adjunto do representante do governo espanhol, especialista em mineração, D. Rodrigo Castelo Branco. A pretensão deste castelhano, em obter informações e equipamentos de Borba Gato, redundou no seu assassinato, na fuga de alguns membros de sua comitiva para as margens do São Francisco (onde é iniciado grande criatório de gado) no refúgio de Borba Gato, com seus segredos, numa aldeia indígena, e no retorno de Matias Cardoso para São Paulo.

Imediatamente, porém, Matias Cardoso é chamado pelo Governador da Província, para debelar os índios que haviam se refugiado às margens do São Francisco e "limpar" a estrada do sertão de dentro que, acompanhando o leito do referido rio, atingia o norte do Brasil. Também os sertões do Ceará e Rio Grande do Norte, outro grande núcleo de ocupação pastoril, foram objeto de sua ação.

É importante ressaltarmos que, já nesse período, fim do século XVII, a atividade de criação de gado vacum havia se espalhado pelas regiões interiores das diversas capitanias. A articulação se fazia

pelos rios São Francisco, Canindé, Parnaíba e Itapicuru, ligando a Bahia ao Maranhão. As consequências de tal expansão vão ser sentidas pelas populações indígenas, que haviam, inclusive, transformado essa região em zona de refúgio, devido aos constantes ataques sofridos no litoral, com a expansão da produção açucareira. O exemplo mais significativo deste período é o ataque aos Kiriri, conhecido como a "Guerra aos Bárbaros ou do rio Açu".

As razões da crescente expansão do criatório do gado podem ser compreendidas se considerarmos alguns aspectos de ordem ecológica e econômica. A primeira é decorrente da ocupação plena da zona litorânea pela produção açucareira. Medidas foram adotadas no sentido de preservar todas as terras apropriadas ao plantio dessa cultura. A Carta Régia de 1701 proibiu a criação do gado nas proximidades dos engenhos. Entretanto, a zona açucareira era um excelente mercado consumidor para o gado, como carne para consumo, meio de transporte e agente motor das rodas do engenho, além do uso de artigos de couro. A crescente destruição das matas litorâneas exigia os animais de tiro para a descida da lenha para os engenhos.

Outro grande centro consumidor de gado era a zona das minas. A alta especialização da atividade mineradora não estimulava a prática de qualquer outra que não a cata. A grande circulação de dinheiro e a alta concentração demográfica, tornavam a região um mercado consumidor promissor. A grande disponibilidade de terras, apesar do clima semi-árido, da vegetação do tipo xerófila e das crescentes distâncias entre as áreas de criação e os mercados consumidores, funcionava como estímulo ao criatório. Estas características climáticas e de cobertura vegetal obrigaram os proprietários a optar pela criação extensiva, tendo como ponto de apoio o curso dos rios perenes, destacando-se, entre eles, o São Francisco, pela sua extensão e por apresentar grandes barreiros de sal, fundamentais para a criação do gado.

Entre outras vantagens, a criação extensiva exigia poucos investimentos iniciais, o que tornava a atividade acessível àqueles que não dispunham de grande capital para a instalação de engenhos. A mão-de-obra exigida era mínima; com uma média de 10 a 12 vaqueiros por fazenda. Também para os vaqueiros o trabalho representava amplas possibilidades de progresso: seu pagamento se fazia na base de uma cria para quatro nascidas, após 4 anos de trabalho, o que os tornava, potencialmente, criadores de gado. Podiam, também receber um lote de terra para o plantio de gêneros alimentícios.

A ocupação do rio São Francisco, o rio dos currais, foi feita, à margem esquerda, pelos pernambucanos e, à direita, entre Carinhanha e Juazeiro, pelos baianos, e, abaixo de Carinhanha, pelos paulistas. Duas famílias baianas vão se destacar como grandes proprietários e criadores de gado: os Garcia d'Ávila e os Guedes de Brito.

Matias Cardoso, profundo conhecedor da potencialidade da região e da nova atividade econômica, opta por concentrar seus esforços na criação de gado nas margens do São Francisco. Antes do seu deslocamento para as capitanias de Rio Grande do Norte e Ceará, estaciona e funda N. Sra. da Conceição dos Morrinhos, no coração do território Xakriabã, a quem combate e domina, escravizando-os e pondo-os a trabalhar nos preparativos para a instalação de sua fazenda.

Ao se juntar a ele a tropa de João Amaro Parente, deixa Matias Cardoso a administração da área ao seu mestre, Manoel Álvares de Moraes Navarro, e parte para a guerra de sete anos aos índios que "obstruíam" a estrada do rio dos currais. O sucesso que obteve no Rio Grande garantiu-lhe o título de capitão-mor do São Francisco e uma sesmaria em volta do arraial de Morrinhos. O arraial, em 1691, estava estrategicamente colocado no limite extremo de Minas Gerais na estrada do sertão de dentro, sendo ponto obrigatório para a conexão entre a zona norte de criação de gado e a das minas.

Outros membros da comitiva de Matias Cardoso também estabeleceram seus currais na área: o cap. Antonio Gonçalves Figueria fundou Jaiaba, Olhos d'Água e Montes Claros. Já o Capão do Cleto havia sido criado pelo primo de Matias, Manoel Francisco de Toledo, apenas para citarmos alguns. O Alvará de 2 de março de 1690 garantia 80 léguas de sesmarias na região para os dezenove companheiros de chefia do bandeirante.

A ocupação desta sesmaria não foi mansa e pacífica. O primeiro grande embate deu-se em São Romão, quando uma aldeia, de nome não identificado, foi totalmente destruída pela ação de Manoel Francisco de Toledo, no dia do santo a que se dedicou o local: São Romão, no ano de 1690 ou 1691. Não há referências à etnia, porém, pela localização, podemos supor que se tratavam ou dos Xakriabã ou dos Kaiaipó.

Seguindo seu caminho de destruição, Matias Cardoso, após atacar e escravizar os Anayó, Kiriri, Pimenteira, Piacú, Jandui e Icó, voltou-se para atacar a aldeia de Tapiraçaba, onde construiu, com o concurso do trabalho escravo dos índios, sua fazenda, com uma cape

la localizada sobre a área da antiga aldeia.

Os Xakriabá se organizam e queimam a sede da fazenda, que é reconstruída pelo filho de Matias Cardoso, Januário Cardoso de Almeida, sob o nome de Nossa Senhora do Amparo do Brejo do Salgado. Novo ataque é encetado na serra do Amparo. A reação, desencadeada por Januário, leva a tribo e refluir para o rio Urucaia.

A presença dos Kaiapó na região e seus ataques esporádicos às fazendas de gado e, presumivelmente, também às aldeias Xakriabá, determinam uma aliança entre este grupo indígena e o mestre-de-campo, título, aliás, obtido por Januário nesta sua campanha contra os Kaiapó.

Como resultado desta aliança, Januário Cardoso de Almeida concede a liberdade aos Xakriabá e doa-lhes terras dentro do perímetro de sua sesmaria. O lote de terras dos índios tinha como limites a Serra Geral, confrontando com o rio Pereaçu, Cabeceiras do Itacarambi, Boa Vista e o rio São Francisco (vide anexo 1). Condições para a manutenção da terra foram estabelecidas: "...ensinar a Doutrina pelos os que mais soberem os doutrinados que vivão bem e se cazem os Mancebados não tendo empedimento ou avendo empedimento fazendo se caze com outro que não tenha empedimento fazendo trabalhar para terem qí comer, e não furtarem e o qu for rebelde a esta Doutrina que expendo neste papel os prenderá, castigará como merecer sua culpa e quando cessar algum ensolemento ou levantado fará prendelos e trazellos a ma. prezca para lhe dar castigo conforme merecer porque feito tenho ordem de qm podi para castigar e prendellos e tirar o abuso de serem bravos..." (Carta de Doação). Como podemos constatar, no trecho acima citado, apesar da "liberdade" concedida aos Xakriabá, em nenhum momento o mestre-de-campo abdicou do seu "direito" de interferir na vida dos seus "aliados", arvorando-se inclusive, o de determinar com quem podiam ou não se casar.

Com a morte de Januário, novo ataque Kaiapó ocorreu ao Brejo do Salgado. Desta vez, a reação foi mais sistemática e consequente - os Kaiapó foram expulsos para além dos limites da sesmaria de Matias Cardoso de Almeida, o rio Carinhanha, internando-se pelos sertões do Duro ou Douro, em Goiás.

Os Xakriabá abandonam a área do Brejo do Salgado e instalam-se em São João dos Índios, a 16 léguas de distância, onde passam a viver sofrendo todas as pressões e desarticulações decorrentes do contato com uma sociedade dominante, voltada para a criação de gado.

Os choques estabelecidos tinham como objetivo "limpar" os campos dos seus antigos ocupantes e instalar pastagens para a criação do gado. Os efeitos da devastação do habitat indígena tornam-se visíveis, devido às modificações introduzidas e à presença de uma população que compete, com os antigos habitantes, pelo alimento obtido na caça, coleta, e pesca. Os Xakriabá são levados a um depauperamento crescente, agravado pela sua não absorção como mão-de-obra, na atividade econômica dominante.

As profundas transformações no habitat tornam inoperante o sistema adaptativo tribal, obrigando-os a redefinir as formas de subsistência. A agricultura passa a ser uma alternativa de sobrevivência e o modelo adotado é o que lhes é imposto pela sociedade regional, resultando em ajustamentos na estrutura social e política. Inicia-se a partir daí, um processo irreversível de transformações na estrutura da sociedade indígena, que a leva a assemelhar-se à sociedade envolvente.

O poder de pressão deste segmento da sociedade dominante foi extremamente forte, em Minas Gerais, devido à sua quase autonomia com relação ao governo da capitania e do reino, mais preocupados em controlar e fiscalizar a produção de metais preciosos.

Porém, os Xakriabá não eram apenas aldeados em São João das Missões. Outros grupos foram atacados em Goiás, quando do avanço da frente mineradora para aquela capitania. Ali, o choque estabeleceu-se com os Xakriabá, Akroá, Xavante-Akwen e, mais uma vez, os Kaiapó. A guerra assumiu um caráter tão violento que foi necessária a intervenção do governo, ameaçando punir aqueles que massacrassem os índios e destinando o dízimo sobre os gêneros alimentícios às despesas com aldeamento, inclusive o pagamento a jesuítas que se dispusessem a missionar entre estes grupos. O insucesso dessas medidas levou à decretação de guerra aos Kaiapó e Akroá, envolvendo, inclusive, tropas de Antonio Pires de Campos, deslocadas de Cuiabá e com o concurso de 500 Bororo. Os Bororo ficaram aldeados no rio das Velhas, aldeia de Santa Ana. Ali também foram situados Pareci e Karajá. Posteriormente, os Bororo foram transferidos para Lanhoso e, em 1755, para ali foram levados os Xakriabá, que deveriam continuar a exercer a função de conter os Kaiapó, nos seus avanços contra os mineradores (Pohl, 1951 e Saint Hilaire, 1938).

Outro aldeamento de Xakriabá era em Formigas, Goiás, que parece não ter alcançado seu objetivo, pois consta que os índios fugiram para as matas, abandonando o local. Desconhece-se o destino desse

grupo. A aldeia ficava no sertão do Duro, próxima à aldeia de Duro, destinada aos Akroá (Magalhães, 1944).

No início do século XIX, os Xakriabá de São João das Missões estavam abandonados pelo poder da província. No seu relato, Monsenhor Pizarro (1909) notifica que o aldeamento estava sem missionário ou diretor. Entretanto, os índios resistiam às pressões locais, que tentavam expulsá-los da área.

A valorização das terras em volta do Brejo do Salgado (Januária) é constatada por Saint-Hilaire (1938: 330) que atribui essa valorização ao fato da região ser rica em baixios, onde se podia plantar cana e instalar engenhos, além de sua localização privilegiada, na rota de comércio do sertão de dentro.

O ano de 1856 é importante para os Xakriabá. No mês de setembro, dá-se o registro público do termo de doação de suas terras, feito por Januário Cardoso de Almeida, em cartório de Ouro Preto, o que lhes garantiu, de forma definitiva, o direito às terras em que haviam sido aldeados.

Outro fato relevante é o registro de propriedade requerido por Vicente Ferreira de Souza, em 28.12.1856. A importância deste documento deriva do fato de o escrivão deixar explícito o reconhecimento do direito dos índios à terra: "...e possuidor de uma sorte de terra na fazenda do Itacarambi em comum com outros possuidores, cuja fazenda extrema da barra do Itacarambi rio acima ao riacho seco e seus fundos Itacarambi acima e divide com as extremas da Missão dos Índios e de outro lado Riacho Seco acima até extrema de Alkimim, neste município e Freguezia de Nossa Senhora do Amparo (registro acima referido. Vide anexo 2).

Neste mesmo ano de 1856, Eugenio Gomes de Oliveira, membro de uma das mais numerosas famílias Xakriabá, compareceu ao cartório da vila de Januária para registrar as terras em seu nome e no "de todos os índios que moram no São João das Missões". (carta de registro. Vide anexo 3).

Porém, tudo indica que os direitos dos índios continuaram a ser desrespeitados. Podemos constatar tal fato pela decisão de Teófilo de Tal, de se deslocar para o Rio de Janeiro, acompanhado de índios armados, para se entrevistar com o imperador e pedir-lhe sua intervenção no sentido de garantir-lhes a terra, doada em 1728. O Imperador teria enviado, através deles um documento às autoridades de Januária, exigindo-lhes melhor tratamento aos índios e a expulsão

dos invasores de suas terras (Anuário de Minas Gerais, 1913).

A criação do Serviço de Proteção aos Índios em nada alterou a vida dos Xakriabá. Voltado, essencialmente, para os grupos isolados, os índios aculturados do Nordeste foram ignorados pelo órgão protetorista, continuando sua luta silenciosa e solitária para garantir sua sobrevivência e suas terras.

Em 1912, o Monsenhor João Antonio Pimenta visita a freguesia de Montes Claros e mantém contacto com os Xakriabá, tecendo comentários sobre os indígenas que visitou. Localiza-os em São João das Missões e identifica-os como "Xakriabá pacificados", vivendo no Brejo do Mata Fome, Riachinho, Retiro, Prata e Água Branca (vide relação das atuais aldeias na página 28). Assinala que eram chamados de Gamela, nome devido ao costume de usarem botoque labial feito de "gamela", e que seriam descendentes dos ACOBÚS do Maranhão. (Arquivo Público Mineiro, Secção de Livros Paroquiais - código 107).

Em 1930 ou 1933, temos nova tentativa de avanço sobre as terras indígenas: Heitor Gonçalves dos Santos requer, através de ação legal, a divisão Fazenda do Sumaré, incluindo a área dos índios. Sua ação foi negada devido ao reconhecimento legal dos direitos dos Xakriabá. Sabedora do fato, a comunidade procurou o cartório de Itacarambi, onde as esposas passaram pública procuração a seus maridos para instauração de ação competente para "fazer valer os seus direitos no tocante à reivindicação dos terrenos doados aos índios das Missões de há muito ocupados por pessoas estranhas"(sic) (procuração do cartório de Itacarambi). Podemos observar, portanto, o quanto já era grave, naquele momento, a situação vivida pela comunidade Xakriabá (vide anexo 4). Em 1950, agrava-se a invasão da área doada. Os índios iniciam uma mobilização interna que resulta na busca de seus direitos junto à Fundação Nacional do Índio, no fim da década de 1960, quando iniciam longas peregrinações aos corredores do Órgão de Assistência, tentando reverter o quadro de abandono que lhes havia sido imposto pelo SPI.

No ano de 1969, piora ainda mais a situação dos Xakriabá, com o interesse da RURAL-MINAS em incluir duas aldeias da Reserva no seu projeto de colonização JAÍBA. A pretensão do órgão estadual incide sobre SUMARÉ e BREJO DO MATA-FOME, respectivamente a segunda e terceira aldeias mais populosas (of 073/69).

A atitude do então Delegado da FUNAI, em Minas Gerais, o conhecido Cap. Manuel Pinheiro, da Polícia Militar do Estado de Minas Gerais, é coerente com o descaso e beneficiamento pessoal, na administração

da questão indígena: aceita a proposta da RURALMINAS, provocando reações negativas entre os Xakriabá.

Mas o escrivão de paz de Itacarambi emite seu parecer de forma coerente e correta: afirma que o termo de doação sempre foi reconhecido pelos poderes públicos, até mesmo pelas divisões judiciárias e que os índios estavam cadastrados no IBRA, pagavam impostos ao Instituto de Terra de Minas Gerais, como forma alternativa de garantir o seu direito às terras. Afirma que até mesmo a pesquisa mineral, realizada pelo Estado, em 1942, foi autorizada após consultado o SPI, apesar do órgão não reconhecer os Xakriabá, para efeito de assistência (vide anexo 5). Também a Cúria pediu permissão ao órgão assistencial para construir capela e escola na área indígena.

Em 1970, a tensão aumentou, devido aos grandes interesses despertados ante a possibilidade do projeto de colonização da RURALMINAS e ao apoio irrestrito aos fazendeiros, pelo Prefeito de Itacarambi, Vicente de Paula Correia. Inúmeros grupos de estudo são enviados à área para determinar a criação do Posto Indígena, garantia de assistência e encaminhamento de soluções definitivas para a questão da terra. Assim, em 1973, dá-se a criação do PI Xakriabá, através da Portaria 147/N, de 14 de dezembro daquele ano.

Em 1978, um Grupo de Trabalho da FUNAI faz a eleição de área para demarcação, conforme ela hoje se apresenta, e não chega a agradar, totalmente, à comunidade indígena, por haver excluído algumas áreas consideradas como importantes para eles: a lagoa de Jaíba, local considerado sagrado pela comunidade, as margens do rio São Francisco, onde encontravam a mata de jurema, componente essencial para a realização do ritual, além das localidades de Rancharia, Boqueirão e Missões, onde vivem inúmeras famílias indígenas.

Em 1979, dá-se, finalmente, a homologação da área pela FUNAI, encaminhando-a à Presidência da República, onde recebe sua homologação definitiva, através do documento nº 94.608, de 14 de julho de 1987 e publicado no Diário Oficial do dia seguinte a sua homologação (vide anexo 6).

Em 1981, ainda sem ter resolvida a questão dos posseiros na Reserva, novo problema aflige os Xakriabá: a construção de uma barragem no rio Itacarambi, atingindo uma aldeia indígena. Novas negociações foram feitas e estabeleceu-se um acordo entre a FUNAI e a Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco (CODEVASF), responsabilizando-se esta pela construção de escolas, seis poços artesia

nos, desmatamento de 80 ha para instalação de uma roça comunitária, irrigação de parte das terras da reserva, doação de um barco para deslocamento no lago a ser formado, garantia de irrigação das terras próximas ao lago e recuperação da estrada que atravessa a Reserva.

Em 1986 ocorre, a 14 de maio, o assassinato do índio José Pereira Lopes, o Zé de Benvinda, e ficam feridos Manuel Fiuza Filho e o homônimo do morto, José Pereira Lopes. No mesmo tiroteio saem, também, feridos os pistoleiros Alfredo Ferreira Leite, vulgo Alfredão, e Sebastião de Oliveira, vulgo Videca, na aldeia de Sumaré.

A tensão aumenta de forma insuportável, culminando num novo assassinato, no dia 11 de fevereiro de 1987, quando foram mortos, na aldeia de Sapé, Rosalino Gomes de Oliveira, José Teixeira e Manuel Fiuza da Silva, que ainda se recuperava do atentado sofrido, em maio de 1986. Morreu, também, no local, o pistoleiro Agenor Nunes de Macedo e saiu ferida a esposa de Rosalino, Anísia Nunes de Oliveira.

Finalmente, no mesmo ano de 1987, processa-se a expulsão dos posseiros da reserva Xakriabá, devendo ser assentados em outras áreas disponíveis e cadastrados pela RURALMINAS.

Por este breve histórico, podemos demonstrar as dificuldades, pressões e sofrimentos da população Xakriabá. Forçados pelas circunstâncias, viram-se obrigados à reformulação de seus padrões de organização social, como estratégia de sobrevivência e hoje, por fim, têm sua identidade questionada, pelos representantes da mesma sociedade que lhes impõe tais transformações. Exigir que uma comunidade, num estágio tão avançado de contacto e após três séculos de dominação, se mantivesse com suas características de então, constituiria, antes de mais nada, um absurdo lógico. Os Xakriabá seriam, no entender dessa linha de argumentação, o único caso conhecido, na História da Humanidade, de sociedade a-histórica.

As invasões e ocupações das terras indígenas são sempre justificadas a partir da ótica do dominador. Procura-se sempre omitir os métodos violentos que são usados para a consecução do grande objetivo - a incorporação das terras ao patrimônio dos membros da sociedade envolvente. As justificativas apresentadas iniciam-se, geralmente, pelo "mau uso" da terra pelos índios. Por detrás desse raciocínio, o que se esconde é o pressuposto da inferioridade "racial" e do atraso sócio-cultural dos índios.

Tais pressupostos racistas ignoram, na prática, algumas verdades científicas fundamentais. A partir do momento em que uma comunidade indígena é atrelada, econômica e politicamente, à sociedade nacional, a sua possibilidade de sucesso econômico está, invariavelmente, relacionada com as oportunidades que esta sociedade lhe oferece, de participação efetiva no mercado, como produtor ou como mão-de-obra. Ora, sabemos que, devido ao preconceito existente contra as populações indígenas, estas são excluídas de um aproveitamento mais efetivo, como força de trabalho nas atividades econômicas locais. O fato de sua produção ser voltada para a subsistência, com, praticamente, nenhum excedente, ou então excedente igual ao produzido pelos produtores regionais, dificulta-lhes sua participação no mercado.

Quanto aos argumentos de "inferioridade racial", já os discutimos anteriormente, neste laudo, daí porque nos abstermos de tecer maiores comentários, neste momento.

As reivindicações de extinção de reservas indígenas, fato bastante comum nas relações entre os dois segmentos sociais, sempre se baseiam no velho e batido argumento de que na área não há mais índios, ou que estes estão tão descaracterizados que já não mais podem ser identificados como tal. Outra justificativa comum é a de que não há mais "índios puros", mais uma vez calcada na falsa idéia de que existe algum povo isento de mestiçagem.

Além de questões relativas à incorreção de tal argumentação, a que já nos referimos neste trabalho, gostaríamos de ressaltar que a mestiçagem dos Xakriabá foi-lhes imposta pelos seus administradores, inspirada na filosofia indigenista do império português e brasileiro, que considerava a mestiçagem como a forma mais eficiente e rápida de garantir a incorporação dessa população ao "grêmio da cristandade". Tática comum e aplicada também aos negros escravos, tal política visava desarticular a sociedade dominada e, desse modo instaurar meios mais efetivos de dominação. Ressaltaremos, ainda, que a identidade étnica não pode ser posta em questão em razão da mestiçagem.

OS XAKRIABÁ HOJE

Inicialmente, gostaríamos de ressaltar que foi-nos bastante difícil o acesso a dados relativos aos aspectos mais tradicionais da cultura Xakriabá, particularmente com relação aos mitos e aos rituais que, em princípio, são negados e, que só no final da nossa estadia em campo, pudemos alcançar.

As razões de ocultação da sua "ciência", devem-se às constantes perseguições que sofreram, todas as vezes que realizavam o ritual. A confissão dos mitos também é dificultada por duas razões: medo de serem ridicularizados, pelas suas crenças, e também pela possível quebra de sigilo, com a sua divulgação. O segredo, compartilhado pelos membros do grupo, é vínculo de união e auto-identificação, garantia de controle efetivo dos membros e não-membros da comunidade.

Os Xakriabá vivem hoje na Reserva Indígena, no município de Itacarambi, Norte de Minas Gerais, tendo, como coordenadas geográficas, a área compreendida entre $14^{\circ} 53' 45''$ S e $44^{\circ} 12' 15''$ W. A área total é de 46 414,9242 ha, com perímetro de 94.388 Km e tendo como limites: ao N, o rio Itacarambi, ao S o curso do rio Peruaçu, até um ponto conhecido como Corujas e, a partir daí, uma linha seca até o ponto mais alto da Serra das Campinas; a W, do ponto denominado Lagoinha, às margens do Itacarambi, até a ponte sobre o rio Peruaçu e a E, uma linha seca que liga o ponto mais alto da Serra das Campinas ao marco geodésico colocado às margens do rio Itacarambi.

A distribuição espacial dos Xakriabá, na reserva, pode ser caracterizada por ser altamente dispersa pelo território. As razões de tal dispersão são de ordem ecológica e política. As de ordem ecológica resultam da carência de água nos períodos secos, restringindo as áreas passíveis de ocupação àquelas onde há olhos-d'água e baixios, adequados à agricultura. É em torno destes espaços que se organizam as aldeias. Podemos constatar um perfeito equilíbrio na distribuição da população pelas aldeias, como se pode observar nos dados a seguir.

As razões de ordem política são peculiares aos grupos Jê, isto é, um constante fracionamento das aldeias por um processo de cissiparidade. O fato de serem grupos caçadores e coletores tornava-os altamente adaptados ao ambiente em que viviam, porém com uma capaci

dade limitada de suportar um crescimento demográfico de maior porte. Duas alternativas se impunham: manter a unidade política, alterando a estrutura, ou dividir o grupo, conservando a mesma estrutura. A disponibilidade de terras permitiu aos grupos indígenas optarem pela segunda solução. Assim, podemos compreender a constante tendência ao fracionamento dos grupos Jê (vide caso Kaiapó). A razão imediata, que justifica a divisão da comunidade, deriva de qualquer tipo de atrito, mais constantes a partir do momento em que graças ao crescimento populacional, escasseia a caça, a pesca e os frutos. Os Xakriabá não vivem mais de caça e coleta, porém há um bem escasso essencial à sobrevivência - a água. E, em razão disso, o modelo adotado para a solução do problema é o tradicional: a divisão em novas aldeias.

Para comprovarmos tal afirmativa, podemos comparar o número de aldeias nos vários momentos em que temos registros:

1912 - D. João Antonio Pimenta identifica 5 aldeias.

1978 - Sonia de Marquet identifica 9 aldeias.

1986 - A FUNAI identifica 26 aldeias.

1987 - A nossa equipe identifica 37 aldeias.

Destacaremos, ainda, a distribuição da população por estas aldeias, segundo o censo demográfico feito pela FUNAI e que procuramos comprovar em campo:

ALDEIA	SUBALDEIAS	POPULAÇÃO
Brejo Mata-Fome	Barreiro do Arrozal e Embaúba	403
Pedra-Redonda	Riachinho e Riacho Comprido	349
Pratas		411
São Domingos		326
Sumaré		430
Itacarambizinho	Grota da Pedra e Barra do Sumaré	382
Forges		421
Santa Cruz	Virgíneo	364
Defuntos	Porção e Olhos d'Água	357
Barreiro Preto	Olhão d'Água, Barreiro do Cavalo e Veredinha	384
Pereaju		405
Sapé	Canabrava e Brejinho	484
Catinguinha		301
	Total Geral:	4640

Aldeias recentemente desdobradas:

- 1 Riacho do Brejo
- 2 Riachão
- 3 Lagoinha
- 4 Pedrinha
- 5 Pinga
- 6 Terra Preta
- 7 Vargens
- 8 Morro Falhado

O cômputo demográfico inclui as aldeias acima discriminadas.

Pelos dados compulsados, constatamos que a aldeia mais densamente povoada é a de Sapé com 484 pessoas e a menos povoada é a de Catinguinha, com 301 moradores, uma diferença de apenas 183 pessoas.

Quanto à pirâmide etária, observamos o mesmo equilíbrio na distribuição da população:

0	a	14 anos	-	1.354
15	a	30 anos	-	1.769
31	a	64 anos	-	1.435
mais de 65 anos				- 325

As análises indicam uma população estável, com média de vida semelhante à da população regional. O incremento que constatamos na faixa dos 15 aos 30 anos é explicado por ser este o período em que ocorrem os casamentos entre os Xakriabá, dando-se a incorporação de alguns membros da sociedade envolvente. Outro fator é que, após a demarcação da área e expulsão dos posseiros, verifica-se o retorno de parcela da população que vivia fora da reserva, trabalhando em outras áreas do Estado e do Brasil, principalmente em São Paulo.

As características geográficas da área da Reserva explicam a sua não-exploração plena pela população. A fertilidade plena do solo só ocorre nos vales dos rios perenes, os conhecidos "brejos", onde os Xakriobá realizam as suas atividades agrícolas. Eles são próprios das áreas de superfície ondulada, relativamente pouco movimentadas, com morrotes de declives suaves e uniformes, no sentido dos rios.

Porém, a área é, predominantemente, de tabuleiros, com vegetação rala e raquítica, que se presta à criação extensiva de gado. Outra parcela da Reserva é composta das bordas escarpadas dos chapadões, por entre os quais correm os rios. É inadequada a qualquer tipo de

exploração econômica, exceto a produção de cal, que é pouco desenvolvida entre os índios.

O clima é Tropical Savana, com uma estação seca que vai de abril a setembro, com uma média de precipitação pluviométrica de 0,7 mm e estação chuvosa entre outubro e março, com precipitação média de 2,17 mm.

A carência de rios perenes está intimamente vinculada a esta característica climática. A vegetação é de três tipos: floresta tropical caducifólia, caatinga e campina de várzea. O solo é predominantemente fértil. As limitações de seu uso são consequência do clima, da carência de rios perenes, baixa taxa de umidade e da presença de bordas escarpadas dos chapadões.

Os Xakriabá, como grupo originalmente caçador e coletor, viram tornar-se inoperante o seu sistema adaptativo com a fixação das frentes pecuárias no seu território. Ao serem aldeados, o primeiro efeito concreto foi a redução da extensão do seu antigo território, o que diminui as oportunidades de obtenção de alimentos e de outros produtos necessários à confecção de artefatos.

A presença de membros da sociedade nacional, alterando o ecossistema e competindo por alimentos, tornou impossível a sobrevivência do grupo, nos moldes tradicionais de sua organização social e política. A necessidade de obtenção de formas alternativas de subsistência e a pressão da sociedade envolvente, visando a imposição de um modo dito civilizado de vida, levaram o grupo a adotar a agricultura, segundo o modelo regional, como forma predominante de atividade econômica. Alterações introduzidas no sistema produtivo refletiram-se nos demais níveis que analisaremos, em seguida.

Todavia, as técnicas agrícolas adotadas podem ser caracterizadas como rudimentares, contrapondo-se ao conhecimento altamente especializado da fauna e da flora, de onde extraem, tradicionalmente, sua alimentação e os remédios. Há alguns aspectos que podemos identificar como específicos da sociedade indígena e em franca oposição ao modelo regional, calcado nos princípios da propriedade privada, da economia monetária e na competição pelo acesso ao mercado.

Os Xakriabá desconhecem o conceito de propriedade privada no que tange à posse da terra. A reserva é encarada como pertencente à comunidade, o que garante acesso a todos, de uma sua fração, definida de acordo com às necessidades e capacidade de exploração. Os critérios que adotam para definir o acesso à posse baseiam-se na maturi

dade do indivíduo, geralmente identificados a partir da efetiva constituição de uma família. O novo chefe de núcleo familiar tem o direito de optar por qualquer parte da reserva para instalar sua roça e construir sua casa. Porém, o que podemos constatar, é que há uma forte tendência à matrilocalidade do novo casal, instalando-se, em geral, na aldeia dos pais da noiva e próximo à roça destes. Essa opção relaciona-se com os mecanismos de apoio da mão-de-obra familiar no sistema produtivo.

As relações econômicas entre os Xakriabá não se baseiam em trocas intermediadas pela moeda corrente na nossa sociedade. Internamente, as trocas se fazem entre mercadorias. Os únicos produtos que são vendidos são os artesanais: peneiras e esteiras. Porém, as relações com o mercado nacional se processam nos moldes regionais e o pouco dinheiro que circula na área é obtido nessas trocas externas. Observamos que até mesmo a cantina que a FUNAI mantém na reserva funciona na base da troca de produtos agrícolas.

Finalmente, gostaríamos de destacar que não observamos a existência de relações competitivas para garantia de participação no mercado regional. Ao contrário, o que constatamos é que a sociedade Xakriabá se organiza na base da cooperação, que visa ampliar a produtividade da comunidade como um todo. Os vínculos de solidariedade manifestam-se de forma mais clara entre os membros da família extensa e membros da mesma aldeia e, de forma mais esporádica, entre todos os participantes da comunidade Xakriabá. As formas mais comuns de trabalho coletivo na agricultura são a união, ajuntamento, mutirão e adjutório.

A união é hoje a forma predominante de trabalho coletivo. Consiste na preparação de roças comunais, geralmente pertencentes a membros de uma mesma família extensa ou da mesma aldeia. A separação entre as parcelas de roça, próprias de cada família nuclear, é uma pequena e simbólica cerca de feijão-andu. O excedentes de cada parcela de roça familiar é trocado, internamente, entre os participantes da família ou aldeia. A coordenação do serviço é feita pelo chefe da família ou pelo líder da aldeia. Não há qualquer forma de remuneração pelo trabalho realizado, mesmo para os membros da família que não recebem lotes de terra, ou porque não casaram, ou porque têm roça noutra ponto da reserva.

O Ajuntamento é uma forma de obtenção de mão-de-obra necessária para o aceleração das atividades produtivas, em momentos cruciais:

coivara, limpeza da terra, plantação e colheita. Nessa modalidade de cooperação também estão envolvidos membros da família extensa ou da aldeia. Constitui-se na troca de dias de trabalho entre os diversos membros do grupo, e seu ciclo se encerra quando todos os participantes receberem o seu dia de trabalho comum. Há vários ciclos de ajuntamento, até que todas as necessidades de trabalho intensivo sejam completados.

O Mutirão é, hoje, pouco usado pela comunidade, e, quando ocorre, é de forma simplificada, nem sempre seguida de festa, com sanfoneiros e violeiros, ou mesmo de um grande almoço, embora sempre haja cantos e comida para todos. Nesta forma de cooperação não há compromisso de ressarcimento do dia de trabalho dado ou qualquer outra forma de pagamento. Ficam implícitas a solidariedade e a participação comunitária, como formas de melhoria do todo.

O Adjutório é a troca de trabalho entre parentes para as pequenas tarefas que não exigem uma participação massiva da comunidade para sua concretização.

A divisão do trabalho agrícola se faz por sexo e idade. Por sexo, há exclusão do trabalho feminino na derrubada da roça. Nas demais etapas, a participação feminina se faz presente. O modelo de atividade agrícola dominante é a roça-de-toco, que consiste na derrubada das árvores de maior porte, na queima, que sempre se realiza nas noites de pouco vento, após a abertura dos aceiramentos, e na limpeza parcial do terreno. A permanência dos galhos e tocos, além da vegetação rasteira para a queima, é explicada pelos índios como forma de garantir a riqueza do solo, pois afirmam que estes componentes funcionam como adubo da terra. As árvores, por exemplo, são cortadas na altura de 60 cm. do solo, advindo, daí, a denominação popular de roça-de-toco.

Nas roças feitas nos lugares secos planta-se, geralmente, o feijão-andu e outras modalidades do mesmo tipo, a mandioca, a batata-doce e o gergelim. A agricultura desenvolvida nos baixios é diferente quanto ao método de plantio e aos produtos cultivados. Por ser uma área muito fértil e irrigada, a intensividade da exploração é maior. Lá são plantados feijão das águas, arroz, banana, cana-de-açúcar, milho, cará, mamão, fumo, mamona, alho e cebola.

A cana-de-açúcar é transformada em rapadura, em engenhos comunitários, aos quais todos os membros da comunidade que plantam cana têm acesso. É de grande importância esse produto, como forma de acesso

ao mercado regional, garantindo, ao grupo a obtenção de bens não produzidos pelos Xakriabá; café; roupas, cigarros, sal, fósforos etc. A cal é outro produto potencialmente importante, porém pouco explorado pelo grupo e só usado para consumo interno.

Observamos, ainda, a existência de criatório de gado vacum por várias famílias quase todas, porém, com rebanho bastante reduzido. Quase todos têm cavalos, elemento fundamental para a circulação das pessoas na reserva. Assim, pudemos constatar que, apesar de adotarem técnicas agrícolas da sociedade nacional, na sua produção, os Xakriabá mantiveram elementos fundamentais de sua organização social, que os distinguem dos demais agricultores regionais: a posse comunal da terra, a ausência de relações monetárias entre os membros da comunidade ou mesmo com o órgão assistencial, e um sistema de convivência que não se baseia na competição, mas na solidariedade, refletindo a preocupação de que toda a comunidade tenha melhor participação no mercado e, conseqüentemente, progrida. Tais características permitem afiançar tratar-se de comunidade cujas bases não podem ser confundidas com as da sociedade nacional.

Um dos elementos fundamentais de inclusão/exclusão de membros de uma comunidade indígena é a vinculação, pela linha de ascendência, dos seus membros. A consanguinidade e a forma de identificação dos "parentes", categoria que, nesses grupos, inclui todos os membros da tribo, que são encarados como filhos dos troncos antigos. A importância desse estudo é, entre outras, permitir-nos penetrar na teia complexa de relações sociais, calcadas nos princípios de solidariedade para com os membros reconhecidos da comunidade, e as regras de casamento que definem os mecanismos de absorção dos novos membros da sociedade.

Ainda que a sociedade nacional considere a questão da descendência como prova de descaracterização do grupo Xakriabá, gostaríamos de ressaltar o fato de que é, pela descendência, que qualquer grupo social garante a sua reprodução biológica e social, através de processo de socialização.

É através deste processo, comum a todas as sociedades humanas, que os novos membros do grupo estabelecem a lealdade à etnia a que pertencem, e assumem a consciência de pertinência ou não a um determinado grupo social. É, também, através da socialização, que compreendemos o passado histórico do nosso grupo, as formas interpretativas do universo em que vivemos e os padrões comportamentais de so

lidariedade para com o nosso grupo e de oposição a outro. Esta forma de consciência, que é sustentada pela linha de ascendência/descendência, é a base de sustentação lógica de reprodução do grupo social indígena, apesar de aculturado.

Embora estejamos tratando de índios que mantêm contacto há cerca de trezentos anos com a sociedade nacional e, portanto, sofreram todas as formas de compulsão e pressão no sentido de se descaracterizarem como sociedade indígena, os Xakriabá preservam a consciência de que não são parte da sociedade nacional. Sua inserção na sociedade nacional se processou por mecanismos de acomodação e não de assimilação. Se definíssemos assimilação, como é percebida pela Sociologia, teríamos que um grupo social é assimilado quando perde totalmente, suas peculiaridades culturais e sua identificação com as origens, processando-se a incorporação plena no outro grupo social, tanto a nível das estruturas econômicas, políticas, sociais, quanto psicológicas. Este processo, entretanto, é dialético e implica em que a sociedade dominante também aceite, plenamente, os membros do outro grupo, como parte da sua sociedade. Observamos que tal não ocorre com os Xakriabá, que são tratados de forma preconceituosa pela sociedade regional com a qual está em constante fricção, pela disputa de terras.

O fato de viverem uma situação de grave desarticulação das estruturas sociais primitivas faz com que os Xakriabá sejam caracterizados como "índios genéricos", na definição de Ribeiro (1970), ou seja, aqueles que, apesar da violenta descaracterização cultural que sofreram, mantêm a consciência da pertinência a um grupo social que se diferencia da sociedade nacional. Por isso mesmo, desenvolvem mecanismos próprios de solidariedade interna e visões particulares sobre o universo referencial, resultado de suas vivências históricas específicas e inconfundíveis com as da sociedade dominante.

A conexão da atual geração dos Xakriabá com os "troncos antigos" pode ser percebida pelo processo de socialização, que lhes permite um perfeito domínio do conhecimento concreto e simbólico do seu território tribal, lembranças de fatos históricos, a existência de uma cosmologia extremamente coerente e operante na sua realidade histórica e atual, além de formas próprias de ordenamento social, em perfeita sintonia com as conhecidas dos demais grupos Jê.

Outra forma de conexão clara pode ser estabelecida através do manuseio de documentos escritos existentes sobre esse povo. Ao traçarmos o quadro da organização familiar, observaremos um ordenamento

que melhor nos permita compreender sua articulação lógica.

A lembrança dos nomes dos ancestrais é comum até a quarta geração anterior. Ao ocorrer a ausência do nome, os Xakriabá chamam o seu ancestral pelo apelido carinhoso que atribuem ao ser mítico, oráculo e protetor da comunidade, Yayá, a onça cabocla, que se transforma na figura da índia Yndaiã, que também se confunde com "a índia braba apanhada a dente de cachorro pelos brancos". O fato desse ser totêmico, ancestral de todos, elemento de garantia de ascendência comum, ser mulher, parece-nos indicar a existência primitiva de uma sociedade matrilinear. Nela, provavelmente, os bens e a prole pertenciam às mulheres da comunidade. Entretanto, essa afirmativa fica no campo das suposições.

Se observarmos os documentos escritos mais antigos, em que surge o nome de uma família Xakriabá, vamos recorrer ao ano de 1857, quando Eugênio Gomes de Oliveira registrou as terras da reserva em seu nome e no dos demais índios.

No tocante a este documento, chamaríamos a atenção para dois aspectos que nos parecem fundamentais. Constatamos que a chefia entre os Xakriabá era hereditária e repousa, já há alguns anos, na família Gomes de Oliveira. Isto nos leva a supor que Eugênio deveria ser o cacique daquela aldeia, naquela ocasião. Os últimos caciques conhecidos, José Gomes de Oliveira, Germano Gomes de Oliveira, Laurindo Gomes de Oliveira e Manoel Gomes de Oliveira são, presumivelmente, descendentes de Eugênio Gomes de Oliveira, o que indica uma linha de ascendência perfeitamente identificável, além de uma cristalina manutenção das tradições do grupo na escolha do seu líder, no clã Gomes de Oliveira, sem quaisquer manipulações da sociedade regional.

Em documento posterior, datado de 1930 e lavrado no cartório de Itacarambi, encontramos, numa procuração passada ao advogado João Moreira de Castro relacionados alguns índios, que são citados como ancestrais daqueles que entrevistamos, em 1987, na aldeia Xakriabá. O mesmo ocorre com semelhante procuração, datada de 1957. Os sobrenomes de família mais encontrados entre os Xakriabá são: Gomes de Oliveira, Seixas Ferro, Pereira Lopes, Cabral, Macedo da Costa, Dias de Souza e Pinheiro das Neves. Constatamos, entretanto, o grande prestígio que goza a família Gomes de Oliveira, pelo fato de ser a detentora de maior parcela de poder entre os membros da comunidade. O cacique, o pajé, a madrinha e a mestra do terreiro, além da maioria dos representantes das aldeias são Gomes de Oliveira. A

importância desta família se atesta não só pela preocupação com que todas as demais famílias se atribuem um laço de parentesco com um membro Gomes de Oliveira, como também pelo fato de, ainda que desobedecendo às regras de nomenclatura tradicional, os descendentes de um Gomes de Oliveira portarem sempre este sobrenome.

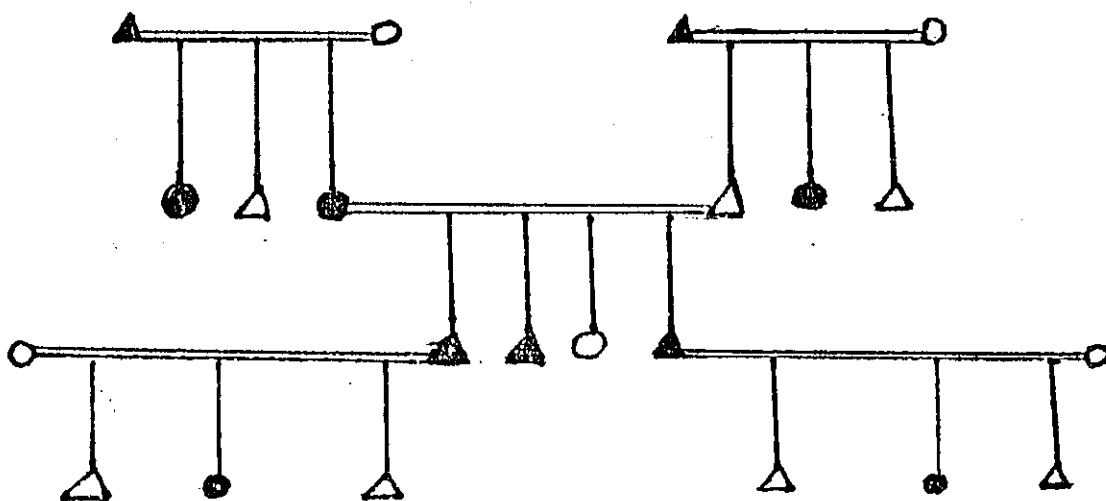
As regras de nomenclatura entre os Xakriabá seguem padrões bem definidos que, são recentemente, vêm sendo desobedecidas, em virtude da cobrança de pesadas multas pela Igreja Católica, quando realiza os casamentos religiosos de primos. Isto porque os casamentos preferenciais entre eles devem se processar entre primos, não havendo preferenciamento se forem cruzados ou paralelos. A única forma de casamento de primos que não é vista com bons olhos pela comunidade é a de primos-irmãos. Esta forma de casar identifica um grupo com fortes tendências à endogamia, embora as linhagens familiares sejam exogâmicas. Estas observações teóricas podem ser constatadas, na prática, através do levantamento genealógico, em anexo, nos mecanismos de proibição de participação do ritual, aos que não se casam com membros da comunidade, e de acesso à terra, dentro da reserva, às famílias resultantes de casamentos interétnicos, além das afirmativas míticas, do tipo emitida por Maria Gomes de Oliveira: "Yayá só gosta de gente do sangue igual ao dela. Por isso nós casa com primo, porque o sangue é igual ao dela".

As regras de nomenclatura seguem o modelo denominado, em Antropologia, de "corda", estudado por Margaret Mead (1976) entre os Mundugumor, da Nova Guiné. Segundo este modelo, as filhas recebem o sobrenome do pai, e os filhos, da mãe, o que nos leva a algumas observações interessantes sobre a forma como a sociedade incorpora seus novos membros.

Numa primeira observação, constatamos que os grupos de linhagem estão articulados de tal forma que, na terceira geração, membros do sexo igual ao da primeira geração terão mesmos sobrenomes, restabelecendo dessa forma, as antigas alianças. Num segundo momento, observamos que, nas gerações sucessivas, irmãos e primos de sexo oposto terão, sempre, sobrenomes diferentes, enquanto os do mesmo sexo terão sobrenomes iguais, o que nos sugeriria uma oposição social entre membros de sexo diferente, ainda que irmãos ou primos. A aliança e a pertinência à família do pai ou da mãe se definiria pelo sexo dos filhos.

Mas aquela oposição não se manifesta entre avô/neto e avó/neta. Pa

ra melhor esclarecer o que afirmamos, apresentamos, abaixo, um diagrama de quatro gerações, onde se explicitam as regras de nominação e de inclusão dos filhos e netos aos grupos familiares:



Os casamentos entre as famílias Gomes de Oliveira e Pinheiro das Neves são os que seguem, de forma mais constante, estas regras de casamento e nominação, sendo, inclusive, o grupo que luta para a manutenção da antiga regra. Os casamentos interétnicos dos membros da família Gomes de Oliveira são os que desobedecem à regra tradicional. Os filhos destes casamentos, comuns entre as mulheres da família e menos frequentes entre os homens, levam o sobrenome Gomes de Oliveira, indistintamente, o que revela uma preocupação em incorporar os filhos dos "baianos" à nova comunidade. Hoje, mecanismos de controle procuram evitar tais casamentos e volta-se a incentivar os que se realizam entre membros da comunidade Xakriabá.

Um dos fatores de descaracterização dos casamentos tradicionais tem sido a intervenção da sociedade nacional, desde os primeiros momentos. Observe-se o documento de doação de 1726, elaborado por Januário Cardoso de Almeida, no trecho que se refere ao assunto: "e se cazem os mancebados não tendo empedimento ou avendo empedimento fazendo se caze com outro que não tenha empedimento" (vide anexo 1).

Hoje, tal interferência ainda se faz presente, nas muitas cobradas pela Igreja Católica para os primos que pretendem se casar. O artifício que a comunidade encontrou, para evitar o pagamento da multa é o seguinte: os homens apresentam-se como Gomes de Oliveira e as mulheres com outro sobrenome. Os filhos, entretanto, voltarão a

usar o sobrenome, adequadamente.

Há algumas uniões entre as famílias Gomes de Oliveira e Pinheiro das Neves que não seguem as regras tradicionais de nomeação, recebendo os filhos, indistintamente, o sobrenome Pinheiro de Oliveira demonstrando interferência dos padrões nacionais. Porém, destacamos que esta não é a regra dominante. O caráter do casamento, como meio de estabelecimento de aliança e garantia de poder, é facilmente constatado no caso de um dos representantes, Abdias Gomes de Oliveira, da aldeia, de Santa Cruz e, no momento, a grande liderança emergente. Este líder é filho e neto das famílias mais representativas da comunidade: Gomes de Oliveira é seu pai e sua mãe Felícia da Mota. Para fechar o ciclo das alianças, casou-se com uma Pinheiro das Neves.

Constatamos ainda, que os Xakriabá casam muito cedo, em torno de 14 a 16 anos de idade, e as uniões se oficializam, geralmente, após a gravidez da noiva. Os casamentos são desfeitos com relativa facilidade. A incidência de segundos casamentos é grande, mas as terceiras uniões são mais raras.

Os noivos, após o casamento, geralmente vivem por um ano na casa dos pais da noiva. Porém, caso os pais do noivo tenham melhor condição, os nubentes podem se fixar naquela residência. Este período de um ano é o tempo necessário para a construção da casa e a abertura da roça para o novo casal. Podem, então, instalar-se, por conta própria, mas sempre na aldeia dos pais. Constatamos que as alianças se estabelecem, preferencialmente entre membros de uma mesma aldeia e/ou de uma mesma família.

A média de filhos é de cinco, por casal. A incidência de filhos mortos é grande, principalmente do sexo feminino. Os pais não gostam de se referir a elas pelo nome, nem dizer a causa da morte.

Outra forma de parentesco bastante respeitada e valorizada pelos Xakriabá é o compadrio. Porém, a identificação do compadre não se faz pelos padrões regionais. O compadre é aquele companheiro de ritual que, como o seu par, pode falar com Yayã. Desconhecemos se há algum ritual específico para a vinculação dos compadres ou se ainda se trata de identificação dos membros de uma confraria secreta que, por partilharem de um segredo, adquirem estatuto especial e tratamento diferencial.

A organização política de uma sociedade indígena apresenta aspectos peculiares que a distinguem do modelo da sociedade nacional. Po

ríamos destacar alguns dos aspectos que consideramos relevantes e que se aplicam, perfeitamente, à sociedade Xakriabá.

A organização política das tribos das terras baixas da América do Sul não se calca em estruturas rígidas de poder, cristalizadas na figura de um chefe. Seu poder não é absoluto. Baseia-se em facções, com as quais compõe alianças nem sempre estáveis, e que estão em oposição quanto às fórmulas estabelecidas para solução de pequenas questões. Embora haja concordância básica quanto às questões fundamentais, principalmente no que se refere às relações interétnicas. A permanência no cargo de chefia depende, fundamentalmente, da capacidade e habilidade na construção de alianças com os representantes das várias facções, que, no caso em questão, se fazem presentar através dos líderes de aldeias, que formam o Conselho de Representantes.

Os representantes das aldeias são escolhidos pelos membros de sua comunidade e atendem ao princípio de que a unidade política maior é a aldeia Xakriabá, que se subdivide em aldeias menores, e estas nas famílias que as compõem. O poder entre estes índios se encontra subdividido, segundo este modelo: o cacique, que representa a comunidade como um todo, é responsável pela sua representação externa, pela solução de questões interétnicas e é o principal articulador de soluções internas que evitem o conflito. Ele também representa, no Conselho Geral da comunidade, os interesses particulares de quatro aldeias, das quais é o seu líder. As demais aldeias têm, como já nos referimos, os seus representantes, com as mesmas funções do cacique quanto as questões internas da aldeia. Cada aldeia tem o seu conselho, que é composto pelos chefes das famílias daquela comunidade.

É interessante constatar que o conselho, qualquer que seja o seu nível de representação, goza de prestígio e de poder efetivo. Quando há discordâncias quanto às soluções propostas pelo cacique, a nível da comunidade global, ou às propostas pelo representante, a nível da aldeia, são necessários longos diálogos, em busca do consenso. O cacique Rodrigues assim definiu as limitações de seu poder: "o cacique sozinho não pode mudar nada ou resolver qualquer coisa. Ele tem sempre que ouvir os representantes".

Há algumas condições básicas a serem atendidas pelos candidatos a representante e, principalmente, a cacique: sua crença em Yayá e a participação no culto. Somente aqueles que "sabem a ciência", o que

significa sua aceitação pelos representantes do poder religioso, estão aptos a participarem do Toré, e, por conseguinte, a exercerem tais cargos.

A participação do Toré é exclusiva dos membros aceitos como efetivos e não incorporados por casamento. Também são excluídos os que se casam com membros da sociedade nacional. Assim, percebemos que os Xakriabá desenvolveram mecanismos efetivos de controle dos membros que podem ou não participar, efetivamente, do poder, como cacique ou mesmo representante no conselho comunitário.

Porém a ascensão ao poder não se estende a todos aqueles que participam do Toré. Fatores de ordem pessoal têm, nesse particular, importância fundamental. A habilidade na negociação, a postura firme nos momentos de crise, principalmente com a sociedade nacional, a capacidade de persuasão dos liderados, são fundamentais no surgimento de um representante. Entretanto, sua permanência no cargo depende da sua capacidade de efetivar negociações no mesmo padrão de qualidade esperado pela comunidade que representa. O fato de não exercerem o poder de forma autoritária e não se distinguirem, nas atividades cotidianas, dos demais membros da comunidade, torna-os vulneráveis às contestações, agravadas pelas constantes situações de conflito com a sociedade dominante.

A estrutura tradicional de poder entre os Xakriabá era hereditária e ocorria na família Gomes de Oliveira. Hoje, apesar do poder continuar em mãos da família, não é o filho de ex-cacique, herdeiro natural, que ocupa o cargo. A destituição de Laurindo Gomes de Oliveira deveu-se a sérias discordâncias quanto à sua atuação. Ao tornar-se protestante, Laurindo abandonou o culto a Yayá e recusou-se a revitalizá-lo, como era desejo da facção representada pelo atual cacique, Manoel Gomes de Oliveira, conhecido como Rodrigues. Coincidentemente, foi na gestão de Laurindo que se agravaram as questões de terras, com a presença da RURALMINAS na área, incentivando a permanência e expansão dos posseiros. A vinculação se estabeleceu, imediatamente, numa associação de causa e efeito: o abandono do culto e a presença de posseiros. Convocado a ir a Brasília para buscar, junto à FUNAI solução para o problema, Laurindo foi uma única vez, pois, segundo ele próprio, estava mais preocupado com o sucesso de sua roça.

Simbolicamente, ao retornar de uma das muitas viagens que fez à Brasília, Rodrigues encontra "as traias", objetos do ritual, escondidas nas grutas e convoca parentes e membros de sua facção, entre

os quais o atual pajé, a madrinha e a mestra do terreiro, incitam do-os a retomarem a prática do ritual. A associação entre esses fatores e mais a habilidade em lidar com questões internas levaram Rodrigues ao poder, onde se manterá, enquanto representar a opinião da maioria e souber equacionar os principais problemas que afligem a comunidade.

Qualquer tentativa de centralização de poder é desarticulada na prática cotidiana. Pudemos observar, claramente, este fato, pela atitude de contestação à decisão de Rodrigues em exigir que a estrada, a ser aberta pela CODEVASF, passasse pela área em que vive como forma de segundo ele próprio, efetivar o controle sobre quem e o que entra e sai da reserva. Esta postura vem provocando reações por parte das demais facções, que consideram centralização excessiva do poder pelo cacique.

Outra dimensão do poder, existente entre os Xakriabá, repousa na esfera espiritual e, no momento, está profundamente vinculado à esfera política. Os três cargos representativos daquela esfera estão também, sob controle da família Gomes de Oliveira e pertencem à facção do atual cacique.

A associação entre as duas esferas de poder foi claramente percebida por Cotia (1981) quando, ao destacar que LEI para os Xakriabá é sinônimo de RELIGIÃO, afirmou que "o representante da lei será, sem dúvida, aquele que respeitar a religião".

Esta conexão entre o universo político e religioso demonstra, claramente, uma preocupação fundamental em ordenar o cotidiano de acordo com as tradições. É nas lições dos "antigos" e nas informações emanadas de Yayá que os Xakriabá se baseiam para viver a sua prática política.

O acesso ao universo mítico dos Xakriabá foi difícil. Resguardam-no preocupados com a violação, o possível desrespeito ou intervenção por parte dos nacionais. Por ter um caráter esotérico, a "ciência" deve ser preservada e, portanto, apenas compartilhada por aqueles membros da comunidade com sua identidade plenamente aceita pelo grupo.

Penetrar neste universo, foi, apesar da dificuldade, um processo interessante e que nos permitiu uma melhor compreensão desta sociedade e dos mecanismos de sustentação da identidade étnica do povo Xakriabá.

O mundo mítico Xakriabá é forte e operante. Embora não explique a origem do mundo nem dos Xakriabá, é uma reflexão sobre suas experiências históricas, vivenciadas a partir da implantação dos pastos para criação de gado em seu território. As informações complementares sobre Yayã - nome carinhoso atribuído à onça-cabocla - e que também é atribuído aos ancestrais, quando os índios já não têm memória dos seus nomes, fecham o ciclo explicativo que norteia a vida, o ordenamento da comunidade, as relações interétnicas, as comunitárias, as formas de exploração das terras, a preservação dos olhos d'água, essenciais à sobrevivência do grupo, e a indicação dos membros pertencentes à comunidade. É a sua cosmologia viva.

Iniciaremos a nossa análise pelo relato das duas versões recolhidas sobre o mito da onça-cabocla, ambas recolhidas pelo antropólogo da UFMG, Romeu Sabará, no ano de 1976. A primeira versão, o antropólogo a recolheu diretamente do cacique Manoel Gomes de Oliveira (Rodrigues) e a outra transmitida pelo ex-delegado da FUNAI, João Geraldo Itatuitim Ruas, que por sua vez a havia recolhido de um informante chamado Pino.

1a. versão:

"A mãe e a filha estavam passeando. A mãe disse:

- Estou com fome e com vontade de comer carne.

A filha respondeu:

- Eu vou lá. Vou matar uma vaca. Quando eu voltar correndo com a boca aberta, coloque esse ramo na minha boca.

A moça sumiu e logo depois uma onça pulou em cima de uma novilha e a matou. Voltou correndo com a boca aberta para a mulher. A mulher teve medo e correu. A onça era a moça e nunca mais voltou a ser moça.

Ela se escondia de dia e de noite saía e ia aos currais dos fazendeiros e matava a vaca.

Os fazendeiros um dia entregaram o ferro de marcar o gado e a onça cabocla não comia mais o seu gado".

2a. versão:

"Era uma vez uma índia que sentia tristeza de ver seus familiares perseguidos por tanta gente que invadia as suas terras. Pediu a seus companheiros que invocassem o espírito para que ela ficasse encantada. Durante a noite, transformada em onça, ela caçava os animais pertencentes aos fazendeiros. Matava, mas queria que a carne fosse distribuída entre os caboclos.

Ao amanhecer o dia, vinha correndo e pedia à sua mãe que colocasse o ramo em sua boca para que voltasse à forma humana.

Num desses dias, a mãe não encontrou o ramo necessário, Nunca mais foi feito o desencanto da Índia.

Passaram os fazendeiros a persegui-la até em caravana para matar a onça cabocla.

Ela se refugiava numa das grutas, naquela em que existe o trono em que se sentavam os chefes.

Alí os índios executavam as danças à meia-noite e a onça cabocla era desencatada e se transformava na bela Índia Yndaiã, com as cantorias e batidas.

Os índios comiam pedaços de carne e louvavam ao ver a onça ao seu lado".

A compreensão do mito é facilmente perceptível se considerarmos alguns aspectos básicos da história do contacto entre os Xakriabá e os criadores de gado, que ocuparam o seu território:

- 1 - a pecuária, ao transformar o campo em pastagens, introduz modificações no habitat indígena, eliminando ou reduzindo, drasticamente, as possibilidades do exercício da caça e coleta, levando a fome às populações indígenas;
- 2 - a saída encontrada em momentos de grande fome era o abate do gado dos fazendeiros, que passava a substituir a antiga fonte de proteína animal de que dispunham - os animais do mato, que antes eram abatidos em suas caçadas;
- 3 - a reação dos fazendeiros era violenta e conhecida pelos índios. Daí a necessidade de fazer a "caçada" à noite, quando a guarda aos currais era inexistente e, de preferência, de forma que não permitisse aos fazendeiros identificar os autores do roubo;
- 4 - a reação dos fazendeiros era imediata, usando a intermediação de um membro da comunidade, no sentido de solucionar o problema, pois não conseguiam identificar o autor do ataque;
- 5 - a criação extensiva do gado não permitia o controle do número de cabeças de gado possuídas. A introdução do ferro de marcar indica a adoção de medidas de controle sobre o rebanho, impossibilitando a ação dos índios.

A segunda versão nos parece posterior à primeira, pois inclui novos elementos, que refletem outras preocupações decorrentes das situações vividas, mais recentemente, pelos Xakriabá. Todo mito é dinâmico e deve, por uma questão de funcionalidade, ser coerente com

os novos aspectos da realidade social vivenciada pelo grupo. Assim sendo, temos, como elementos inovadores do mito, os seguintes aspectos:

- 1 - a tristeza e o desespero se instala na comunidade quando se acentuam a invasão da reserva e a intensificação das perseguições, visando a destruição da resistência indígena na defesa de suas terras;
- 2 - a ação alcançava tal grau de violência que não mais pressupunha uma reação individual, como está indicada na primeira versão. Somente a prática coletiva poderá encontrar a solução para o problema;
- 3 - a ação de ataque aos fazendeiros é tão dificultosa que é necessária a interveniência de forças superiores e divinas que garantam a proteção e a impunidade dos índios. É interessante que, apesar dos Xakriabá serem profundamente cristãos, não é no Deus ocidental que eles vão procurar essa força, mas no espírito não denominado, o que indica, claramente, uma tentativa de resgate dos deuses ancestrais;
- 4 - a exigência de que a carne fosse distribuída entre os "caboclos" evidencia a solidariedade inspirada no compartilhamento dos alimentos recuperando, desse modo, parte das antigas formas de solidariedade que asseguram, à comunidade, forças para enfrentar os problemas vividos;
- 5 - o ramo que transforma a onça-cabocla pode ser identificado com o bastão sagrado, elemento fundamental do ritual dos Xakriabá, que será descrito mais adiante. Ele foi perdido por anos e só reencontrado no início dos anos 70;
- 6 - a fuga da onça para as grutas refere-se a momentos históricos da tradição Xakriabá. Era nas grutas que eles se refugiavam nos momentos de ataque à Reserva. Era lá, também, que se praticavam, às escondidas, os rituais, quando, pela proibição imposta, os índios viviam sob pena de perseguições e prisões;
- 7 - a descrição dos cantos e danças, que têm o poder de transformar a Yayã em Yndaiã, corresponde a um dos momentos do ritual, durante o qual ela retorna para abençoar e aconselhar os seus irmãos.

Se fizermos uma análise dos mitos, procurando identificar as oposições entre o mundo indígena e o da sociedade nacional, expressas nas

duas versões, encontraríamos as seguintes oposições:

- índio e civilizado
- ramo e ferro de marcar
- onça e vaca
- gruta e curral
- noite e dia
- floresta e pastagem

A primeira coluna expressa os elementos do universo indígena e a segunda o mundo dos "brancos", sinais distintivos de dois universos que se opõem e não se confundem.

A presença de Yayá, como é chamada, carinhosamente, e sempre em tom baixo de voz, está relacionada com a ausência dos não-índios. É de crença comum, que no período em que os posseiros se encontravam na área Xakriabá, Yayá refugiou-se no Rio de Janeiro. Só esporadicamente aparecia na grande gruta, Olho d'Água, e dava sinais da sua presença assobiando "a mais linda toada" e nos redemoinhos de vento que se levantavam na área.

São inúmeros os relatos de ação de Yayá contra os posseiros. Reproduziremos apenas um deles, ouvido de D. Ercina. Segunda esta durante os trabalhos realizados pela RURALMINAS na reserva, os trabalhadores desta companhia estavam acomodados em barracas. Durante a noite ocorreu grande vendaval, que derrubou as barracas e acelerou a decisão de abandonarem, imediatamente, os trabalhos. No dia seguinte, após arrumarem seus pertences no caminhão, ao se dirigirem à saída da Reserva, nova ventania fez com que o caminhão virasse, "sem ter outra razão", resultando na amputação da perna de um dos seus ocupantes.

Yayá, como "dona da terra", não aceita a presença de "baianos" na região. Quando isto ocorre, ou ela se retira, ou ataca o estranho, e dá claros sinais indicativos de sua fúria: ao invés de cantar, assobia de forma que todos possam ouvi-la e saberem do seu descontentamento. Outra forma de provar seu descontentamento é "armando confusão nas capoeiras" e batendo nas portas, durante a noite.

Nestas ocasiões só o Pajé, como conhecedor da língua de Yayá (a língua ritual que apresenta resquícios do antigo idioma) é capaz de acalmá-la. Para todos os membros da comunidade, o último grande Pajé foi Estevão Gomes de Oliveira, a quem até mesmo os fazendeiros recorriam, nos momentos em que os ataques de Yayá se intensificavam. Hoje, só os mais velhos ainda são capazes de comunicar-se com

ela. O local mais fácil de entrar em contacto com Yayá é nas grutas, seu local predileto de refúgio.

Os ataques ao gado podiam ser, facilmente, identificados quando da autoria da onça-cabocla: as reses, sem uma gota de sangue, com o corpo intacto e as cabeças sempre ordenadas, uma de frente para a outra. Caso os fazendeiros ameaçassem caçá-la, o ataque ao gado se intensificava e só a intervenção do Pajé solucionaria a problema. Por isto mesmo o Pajé é visto como uma autoridade, cujo poder advém de sua capacidade de comunicação com Yayá. Suas palavras, na verdade, são da onça-cabocla. Ele é apenas o transmissor de uma mensagem emitida pela onça-oráculo.

"Ela é um ser mítico, imortal, mutável" (De Marcato, 1978: 411). A decisão de mostrar-se como onça ou como mulher é dela. O ato de falar é resultado de suas preocupações com o destino de seu povo. É ela quem, através do Pajé, orienta as ações políticas e de defesa da terra. Nenhuma decisão pode ser tomada sem que a onça seja ouvida. O seu discurso tanto pode referir-se ao passado, ao presente ou ao futuro, tanto pode tratar de questões de interesse pessoal ou comunitário. Nenhum líder viaja sem ouvir as previsões de Yayá sobre sua segurança ou possibilidade de sucesso.

Durante sua estada fora da reserva, os familiares podem acompanhar sua trajetória e suas dificuldades, conversando com ela.

A crença na onça-cabocla é tão forte que, inspira os seguintes comentários recolhidos durante nossa estada no campo: "se nós merecer, ela atende a nossa precisão, não precisa nem pedir"; "e eu tivesse a sorte de encontrar Yayá tinha sorte, saúde e sossego pro resto da vida ; quando Yayá vivia aqui não tinha confusão, não. Depois quando ela saiu ninguém mais se entendia. Agora que ela voltou, nós vai ter paz e alegria de novo".

Assim, a sociedade Xakriabá ordena sua história de acordo com a presença ou ausência de Yayá, combinadas à presença ou à ausência de posseiros, determinando três momentos históricos específicos.

- 1º momento - presença de Yayá - ausência de posseiros - ordem social;
- 2º momento - ausência de Yayá - presença massiva de posseiros - caos social;
- 3º momento - retorno de Yayá - expulsão dos posseiros - reconstrução da ordem social.

A ordem social, estimulada pela onça, atinge todos os foros da vida da comunidade. Por viver nas grutas, a onça torna-as sagradas. Ao não permitir que sejam visitadas, o grupo preserva as suas únicas fontes perenes de água. Ao definir que Yayã só gosta de gente cujo sangue combine com o dela, e que a única forma de garantir sangue de Yayã é nos casamentos entre primos, esta se faz presente na formulação das regras de casamentos preferenciais e no controle de casamentos interétnicos. Ao se recusar a comparecer à sua dança, no terreiro, na presença de pessoas que não do seu sangue, Yayã estabelece critérios de inclusão e exclusão de membros da comunidade, ainda que vivam na reserva, como os "baianos", incorporados após a demarcação.

Outros seres encantados de menor porte convivem com Yayã no território Xakriabá. Dentre eles, destaca-se, pela sua função na preservação dos olhos d'água, a "Dona", que possui uma enorme mão, com a qual agarra e afoga todos aqueles que sujam, desmatam, lavam roupa ou levam animais para beber na sua morada.

Outros "encantados" são o "bicho-homem", que vive nas matas e tem o corpo coberto de pelos, o "homem-pé-de-garrafa", que deixa seu rastro de um único pé, em forma de garrafa, nos caminhos da aldeia. Devido ao processo de aculturação a que foram submetidos, os Xakriabá adotaram a crença católica, como dominante, além de algumas conversões recentes ao protestantismo. Porém, há perfeita conciliação entre a primeira crença religiosa e o culto e fé a Yayã. O mesmo não ocorre com o protestantismo, o que inclusive motivou a perda de chefia por parte do antigo capitão, Laurindo Gomes de Oliveira. Ao se tornar "crente", renegou a fé em Yayã e, por coincidir este fato com o incremento da presença de posseiros na área, o capitão foi afastado do seu cargo, tendo sido substituído por um devoto de Yayã.

No catolicismo, há uma figura extremamente forte nas crenças Xakriabá: São João dos Índios. Orago da capela, hoje igreja, construída sobre o antigo cemitério Xakriabá, ponto de difusão de missionamento entre os índios, São João é o santo mais homenageado, festejado e solicitado. Crêem os índios que a imagem, que teria sido encontrada numa roça, quando trabalhavam, foge da capela e vem "brincar" com eles.

Outras manifestações religiosas comuns são as novenas com peregrinações, para obtenção da graça de muita chuva. Essas procissões se

fazem em períodos em que a falta de chuva e água beira às raias da calamidade. Outra prática é a feitura das "lapinhas", espécie de pequeno presépio, ornado com flores de papel ou plantas verdes. É muito usado pelas moças casadoiras, para conseguir marido.

O ritual é elemento essencial para a compreensão da cosmologia de um povo, seus mecanismos de obtenção dos favores divinos para alterar o "destino" da comunidade ou do indivíduo, a inserção das pessoas na vida social plena, a mudança de status e a busca da saúde. Atualmente as figuras centrais dos rituais são três: o Pajé, Zé da Conceição; a madrinha do Terreiro, Eulália, a Nega; e a mestra do terreiro, Analia, a Patuzinha. Todos são membros da família Gomes de Oliveira. Os dois primeiros atuam no Terreiro da Embaúba e a terceira, no do Barreiro.

As atividades são diferenciadas. O pajé é o responsável pela convocação das "reuniões" e pelos trabalhos durante o ritual e outras atividades preparatórias ou emergenciais. Nestes trabalhos extra-reunião, a madrinha sempre o acompanha. As outras responsabilidades da madrinha relacionam-se com a "apresentação" dos novos membros da comunidade, aceitos para participar da "reunião". Infelizmente, não obtivemos maiores informações de como se processa essa apresentação, que parece indicar a existência de ritos iniciáticos. A idade estabelecida para essa apresentação é sete anos. A mestra do terreiro é a responsável pela guarda do material usado durante o ritual, as tigelas, a bebida, o bastão e as vestimentas. Parece que também a limpeza do terreno é de sua responsabilidade.

Outras pessoas envolvidas em formas rituais são os rezadores, os raizeiros e os curandeiros. A confiança nesses é muito grande e a procura da farmácia da FUNAI e do médico só ocorre após esgotarem-se as tentativas de cura tradicional. A doença ainda é, muitas vezes, vista como resultado do feitiço e só o curandeiro é capaz de curar. Usa para isso fumigações e rezas, na língua "dos antigos".

Centraremos a nossa análise no principal ritual da comunidade: a "reunião" ou "dança para Yayá" ou Toré. O Toré é dançado no terreiro que fica no meio do mato, com acesso difícilíssimo, pois não há trilhas abertas ou qualquer indicativo do caminho a ser seguido. Visitamos o do Barreiro, o que só nos foi possível após a autorização da mestra a seu marido, para que nos acompanhasse. À medida que nos dirigíamos ao local, o índio, com seu facão, abria passagem, quebrando galhos de arbustos. O terreiro é precedido de uma

área onde fica a árvore sagrada, que define quem deve ou não ter acesso ao terreiro. A árvore é um coqueiro de três galhas, visível somente àqueles que Yayã considera aptos a visitarem o local sagrado. O chão do terreiro é batido e limpo de toda vegetação, tem forma retangular e fica próximo às grutas, morada de Yayã. Numa de suas extremidades, um monte de pedras, onde se guardam os objetos do ritual, inclusive os restos da bebida sagrada.

O acesso ao ritual é permitido a todos os membros da comunidade, a partir dos sete anos de idade. Porém, algumas regras de exclusão se fazem presentes no momento da participação: só aqueles que realmente são reconhecidos como membros do grupo da "ciência" são aceitos. Assim, os "bairanos", apesar de casados com membros da comunidade, ali vivendo, e sendo incorporados em vários níveis da vida social e política do grupo, não são aceitos no ritual. Também se excluem os que, embora reconhecidos como índios são casados com "bairanos".

As pessoas, ao chegarem ao terreiro, são recebidas pela madrinha, que as orienta quanto à posição que devem ocupar, no terreiro. Os participantes devem estar vestidos de branco e descalços. Sem o atendimento dessas exigências, ninguém pode pisar no chão consagrado a Yayã.

Antes de se iniciarem as "danças para a onça-cabocla", prepara-se, previamente, a jurema. Não conseguimos saber se a bebida é preparada com as frutas ou a casca, mas, observando a tigela com um resto de bebida, presumimos ser feita de talos da casca cozida, provavelmente misturado a outras ervas.

Após alguns momentos de danças, ritmadas ao som de cantos, em português e no assim chamado idioma Xakriabá que tudo indica ser o remanescente da antiga língua Xakriabá e somente usado durante o ritual, o bastão sagrado inicia o seu trabalho. O bastão nos foi descrito pelo cacique e pelo pajé como sendo feito de madeira, de "tamanho médio" e que só pode ser tocado pelo pajé. Outra pessoa qualquer, caso o toque, morrerá imediatamente. É o pajé que o retira das pedras onde fica guardado e o coloca num canto do terreiro. Num determinado momento do ritual, o bastão inicia a sua dança, sozinho, sem que ninguém o toque, e emitindo fumaça pelas extremidades. Termina sua dança sobre a tigela grande, onde faz uma cruz de fumaça. Apenas aqueles que Yayã escolhe para conversar, naquele dia, são capazes de ver a cruz com perfeição.

Após este ato, inicia-se a distribuição da jurema, em pequenas tijelas, aos presentes. Para que haja sincronia entre os participantes no "encontro com Yayã", o pajé dosa a quantidade que cada membro do grupo deve beber. A bebida tem efeito alucinógeno, variando entre 2 ou 3 horas.

O encontro com Yayã é o momento em que ela assume o seu caráter de oráculo. A cada um responde, avisa sobre perigos, orienta e repreende quando seu comportamento não é compatível com as necessidades da comunidade. Com os representantes das diversas aldeias, além do cacique, a conversa da onça-cabocla ultrapassa os interesses pessoais.

Os temas centrais referem-se à segurança da comunidade: como governá-la; as ameaças de invasão e orientação de como agir, caso venham a ocorrer; como administrar as crises internas e como orientar as relações interétnicas. Daí ser essencial "saber da ciência" e participar do ritual, para ter reconhecida a sua liderança e o cargo de chefia. Já nos referimos ao Sr. Laurindo Gomes de Oliveira, cacique que antecedeu o atual, e que perdeu o seu cargo por se tornar "crente" e renegar Yayã e os rituais.

A interpenetração entre o poder político e o religioso não se resume a este aspecto. Segundo a crença geral, foram os atuais cacique e pajé que encontraram as "traia" do ritual, numa das grutas. Segundo eles, o material da dança estava ali escondido porque era onde os antigos praticavam o ritual, a partir do momento em que as perseguições aumentaram, proibindo-os de dançar e obrigando-os a abandonar os antigos terreiros. Segundo Rodrigues e Zé da Conceição, os velhos quiseram proteger as "traia" e as grutas eram o local mais adequado, por serem inacessíveis aos "brancos". Segundo alguns, há um encantamento que impossibilita o acesso aos que não sabem a "ciência".

Pudemos constatar que determinados momentos decisivos da vida dos Xakriabã são marcados por atividades rituais, ainda que, marcada mente, influenciadas por práticas católicas. Os nascimentos são momentos festejados com a queima de fogos de artifício. Caso a criança seja do sexo masculino, os fogos são queimados na frente da casa; caso seja do sexo feminino, os fogos são queimados no fundo da casa, junto ao alpendre onde se situa a cozinha.

Os casamentos são muito festejados. Hoje quase não mais se realizam no religioso, pois os sacerdotes da Igreja Católica cobram

muitas consideradas extorsivas pelos Xakriabá, todas as vezes em que o casamento se realiza entre primos. E como este é o casamento preferencial entre eles, optaram por abandonar o ritual católico, para se esquivarem da multa. Os casamentos apenas no civil ainda são relativamente comuns, porém o estado de tensão os tem feito evitar ir aos cartórios de Itacarambi e de outras cidades vizinhas. Assim, a cerimônia do casamento se resume à festa oferecida pelo pai do noivo aos amigos e vizinhos. Os noivos dão três voltas em redor da casa, sob aplausos e uma chuva de grãos de cereal disponível, servindo-se em seguida, o banquete, aos convidados. Antes de se iniciar a comida, há discursos, geralmente em forma de versos, e brindes sucessivos aos noivos. Após o jantar, segue-se o baile, animado pelos "sonfoneiros". (informações prestadas pela professora Carmo, do PI Xakriabá).

A morte é vista com muito respeito pela comunidade. Durante um mês interrompem-se as "reuniões de Yayá". Os enterros são feitos ou nos fundos das casas ou nos cemitérios. As covas são cobertas por pálidos, que nos lembram as formas de enterramento tradicionais dos grupos Jê do Nordeste, mas que são justificadas, pelos Xakriabá, pela necessidade de preservar os mortos da ação de animais predadores. Numa das pontas do túmulo, é colocado um rosário de São Francisco, pendurado numa cruz. Este rosário nos faz pensar na possibilidade de missionários capuchinhos atuando entre os Xakriabá, pois Serra (1969) não crê na presença de jesuítas em São João dos Índios.

A cosmologia, como ordenadora do universo, tem seus pontos referenciais no território ocupado pela comunidade que a engendrou. O território Xakriabá tem os seus lugares sagrados, pontos de referência de sua história mítica e de suas experiências, vivenciadas ao longo de sua existência, enquanto grupo. O cacique Rodrigão é muito claro, ao afirmar: "tem lugares que a gente tem uma reverência. Não acho importante o trânsito de pessoas estranhas e dentro da área toda, hoje é proibido a entrada de pessoas estranha. Tá bem claro que a vida da gente aqui já foi muito perseguida e sofrida, então tá sendo proibida. Mas, mesmo dentro da reserva tem uns certos cantos que não é aceito trânsito de pessoas, a não ser que seja de muito de dentro desse trabalho". Constatamos que os lugares sagrados dos Xakriabá estão estreitamente ligados aos seus mitos, refletindo sua visão de mundo e suas preocupações com a sobrevivência do grupo. Desse modo, podemos identificar como locais sa

grados os terreiros, as grutas e os olhos d'água. É nestes espaços que a onça-cabocla se metamorfoseia e exerce suas funções de oráculo, onde se refugia e se diverte, banhando-se e observando seus irmãos.

É no terreiro onde se processa a comunhão e se fortalecem os laços de solidariedade do grupo. As grutas e os olhos d'água, necessariamente, devem ser preservados da depredação, pois aí estão as únicas fontes perenes de água durante a longa estiagem.

Há lugares que poderíamos definir como de menor importância, mas ainda assim considerados como sagrados: os sítios arqueológicos. Afirmam os Xakriabá que os cacos devem ser preservados porque "a origem de nós quer guardar os achados de barro é porque a força dos velhos mora lá" (Rodrigues, 1987).

Há outros locais que os índios consideram sagrados e que foram deixados fora da área demarcada, fato que lamentam profundamente: a lagoa de Jaíba, a mata de jurema, às margens do rio São Francisco e a Igreja de São João das Missões dos Índios. A lagoa de Jaíba é considerada sagrada, porque acreditam que é aí que Yayá se refresca. Sua importância é fundamental por ser perene, podendo servir a uma população que sofre a agrura de longos períodos de seca. A mata de jurema, é o sítio da árvore sagrada, essencial para a prática do ritual. Os atuais proprietários da área proíbem os índios de colher a jurema, obrigando-os a irem até Carinhanha para colherem a quantidade necessária para o Toré. A Igreja de São João das Missões dos Índios, o terceiro dos sítios referidos, foi construída sobre a antiga aldeia destruída pelos primeiros colonizadores. Os índios afirmam que ela ocupa a área do antigo cemitério em que estão enterrados os seus velhos.

A que velhos e a que cemitério se referem? Até onde vai a lembrança dos acontecimentos de sua história? Creemos que só um trabalho mais demorado nos permitiria uma conclusão mais efetiva sobre esta questão. Em suma, podemos perceber que a cosmologia Xakriabá é um elo fundamental para que penetremos no seu universo, construído a partir de suas vivências, seus sofrimentos e preocupações. É através dela que gira o ordenamento da sociedade e se constrói a identidade, de forma clara e inquestionável.

Um dado vinculado à percepção mítica do universo, que permite aos Xakriabá ordenarem o seu tempo histórico, a que já nos referimos anteriormente, constrói-se na polarização, por um lado, da presença/

ausência de Yayá, e, por outro, na presença/ausência de posseiros. O primeiro momento, que pode ser definido como presença de Yayá/ausência de posseiros, é visto como sendo de prosperidade, alegria, abundância de chuvas, fartura nas colheitas, ordem, harmonia e felicidade. O segundo momento, marcado pela ausência de Yayá/ presença de posseiros, é uma fase de dificuldades, tristeza, seca, colheitas raquíticas, caos, desentendimentos e infelicidade. Um terceiro momento, que para eles está se iniciando, agora, com a retirada dos posseiros, reenviando, uma vez mais, à primeira posição - presença de Yayá/ausência de posseiros - abre a perspectiva de volta ao passado de fartura, alegria e harmonia. Têm, porém, a consciência de que este é um trabalho difícil de ser feito, mediante o esforço de todos, na busca do passado onde residem as fórmulas ideais de relações com os mundos visível e invisível, que compõem o universo Xakriabá.

Nesse retorno ao passado, há figuras fundamentais: os velhos, o pajé, a madrinha, a mestra do terreiro e o cacique. Eles são os repositórios da tradição, e criando mecanismos de estimulação e revigoração das antigas práticas culturais, que sobrevivem na memória do grupo. A preocupação desses líderes é facilmente perceptível nos diálogos que estabelecem conosco e que já contagiavam os representantes das várias aldeias da área. O esforço para a retomada da "dança de Yayá" é, talvez, um dos exemplos mais claros da tentativa de voltar aos tempos que Dona Arcina assim define: "Tudo aqui era um farturão de batata, cana, mandioca e taioba. Só se plantava roça. Qualquer pedacinho de roça era um farturão que as casas não cabia. Adonde que eles vivia as roças que eles fazia não era grande não. Qualquer pedacinho de roça era farturão. Mas a união e os milagres de Deus que dava tanta chuva que plantava pouco mantimento e tinha muita fartura. Era uma vida forçada, não faltava nada. Inté o que trazia do mato, quando caçavam era tanto que precisava dividir com os parente" (depoimento, 1987).

Vasculhando a memória, os Xakriabá são capazes de lembrarem-se de eventos e momentos de sua história, e que, confrontados à documentação escrita sobre o povo apresentam profunda coerência. Assim, encontramos referências a lutas com os Kaiapó, nas palavras de Maria Gomes de Oliveira: "os índios mansos (eles, os Xakriabá) pegava os índios bravos (os Kaiapó) no mato para amansar. Eles ficava no meio dos outros e ficava manso". Ou afirmativas sobre a vida dos "antigos", na voz de Andrelina: "os antigo caçava de arco e flecha.

Os arcos eram feitos de aroeira, cedro ou pau d'arco. A cordinha era de caruã ou imbê e eles enfeitava as pontas do arco e da flecha de pena de passarinho. Tinha também a lança da mesma madeira do arco. Eles se pintava todo e usava uns pauzinho redondo e fininho nas oreia" (depoimento, 1987). Outro elemento que nos chamou a atenção é a plena consciência do perigo que os "baianos" representam e a reação tradicional à presença de estranhos. Ao nos aproximarmos de qualquer aldeia, podíamos constatar a fuga para o mato das mulheres e crianças. Apenas os homens permaneciam para receber-nos e, só após perceberem que estávamos acompanhados de alguém da comunidade, as mulheres e seus filhos retornavam e se apresentavam. Entretanto, as mulheres são excluídas da conversa. Apenas quando nos dirigíamos diretamente a elas, obtivemos respostas, em geral monossilábicas.

Outro aspecto que nos chamou a atenção é o constante nomadismo interno das famílias. Elas estão sempre circulando dentro da área, abandonando as casas e reconstruindo novas, mesmo a 200 m de distância da anterior. Também não importa se a antiga era de adobe, seguindo o modelo dos regionais ou se era bem simples, quase um barraco, feita só de galhos entrelaçados e sem qualquer mobília, conforme fotos nº1 e 2, em anexo.

Os mecanismos de solidariedade são muito fortes entre os membros do grupo, particularmente nos momentos de dificuldade enfrentados pelas famílias. A expressão usada é "nós agazaia elas". Pudemos observar que a família de Rosalino, recentemente assassinado e razão de ser deste laudo, não querendo permanecer em Sapê, encontrou uma casa onde se abrigar, provisoriamente, estando em construção, pela comunidade uma casa para a família, no Brejo, onde estarão em maior segurança e mais despreocupados.

Noutros momentos de dor, como doença, morte e perseguições, a solidariedade garante a sobrevivência dos membros e reforça os vínculos sociais.

Como já nos referimos anteriormente, é no circuito da produção econômica que as formas de solidariedade se sobrepõem à competição econômica, traço característico do modo de produção capitalista, dominante na sociedade envolvente.

Um dos problemas que hoje preocupa a comunidade, principalmente as lideranças, é a questão dos "baianos" que ainda vivem na área indígena. Os índios têm perfeita consciência de que novos membros fo

ram incorporados à comunidade, por várias razões. Uma delas, e a principal, foram os casamentos interétnicos, comuns a todos os grupos indígenas, a partir do momento do contacto com a sociedade nacional. As razões desses casamentos foram os estímulos, inclusive legais, para que acontecessem, particularmente no período pombalino. Outra razão foi a busca de aliança, através do casamento, com a etnia dominante, como forma de garantir a sobrevivência, pelo acesso ao mercado de trabalho e apoio nos momentos de crise.

Hoje, porém, observamos que os casamentos interétnicos, num momento de reconstrução da sociedade indígena, não mais são vistos com bons olhos, procurando-se desestimulá-los, de várias formas. Izaura Ferro resume numa frase o pensamento do grupo: "a gente não quer mais casamentos com baiano. Da briga desse rapaz com os índios. Ele sempre quer mais terra para plantar e não entende o nosso modo de viver" (depoimento, 1987).

Os mecanismos de controle, implantados pelo grupo, vão desde a proibição, ao "baiano" ou "baiana" e a seu cônjuge, de participarem do ritual, até o acesso à terra da reserva. Eles devem permanecer trabalhando nas terras da sociedade regional. Assim, eliminam problemas de disputa, intrusão de elementos estranhos à comunidade convivendo na mesma área e questões relativas a dificuldades de relacionamento.

Há ainda mecanismos outros de incorporação, que se calcam na valorização da solidariedade, pela comunidade. Pessoas que "ficaram do nosso lado na hora da luta", segundo o líder Emilio Gomes de Oliveira, são aceitas como membros do grupo, com direito a conviver na área, mas sofrendo o mesmo tipo de restrição, no tocante à participação no ritual (depoimento, 1987).

Se consideramos este aspecto, para questionar o direito dos Xakriabá à terra que ocupam, gostaríamos de ressaltar que o direito é coletivo, da comunidade, e não individual, como na sociedade capitalista. Há ainda um outro ponto, que se refere ao fato de membros da comunidade viverem fora da reserva. Se relembrarmos a história dos Xakriabá, veremos que as pressões, perseguições, a não demarcação da terra, a falta de assistência por parte do SPI, a dificuldade de acesso ao mercado de trabalho e a absoluta falta de condições de sobrevivência, no seu território, vêm estimulando a comunidade a procurar, em outras regiões, formas de subsistência. Última

mente com a situação regularizada e garantida a assistência na reserva, assistimos ao retorno de grande quantidade de índios que haviam saído para trabalhar fora, principalmente em São Paulo. São pessoas que se deparam com algumas dificuldades de readaptação à comunidade, devido às novas experiências vivenciadas nos grandes centros urbanos, embora encontrem todo o apoio, por parte da comunidade, na construção de casas e plantio de roças.

Entretanto, há índios que não pretendem retornar à reserva, a curto prazo. São aqueles que tiveram suas roças e aldeias excluídas do processo de demarcação, recém-concretizada. São as comunidades de Rancharia, Missões, Lagoa de Traíras e Boqueirão que, por terem suas casas, roças e relações estabelecidas no local e, por não confiarem na segurança que lhes é oferecida pela FUNAI, optaram por permanecer onde estão. Grupos que vivem em Manga e Itacarambi enquadram-se na mesma situação.

CONCLUSÕES

As comunidades indígenas aculturadas do Brasil sofrem um processo de violentação que as torna vulneráveis a todas as formas da manipulação quanto ao reconhecimento de sua identidade étnica, estratégia que tem como objetivo único o acesso às suas terras, pela sociedade nacional.

Após sofrerem todas as formas de pressão e ações visando desarticular a sua sociedade e eliminar as diferenças culturais, além de estímulos e mesmo coações para realizarem casamentos pluriétnicos, as sociedades indígenas vêm sua identidade contestada pela sociedade envolvente.

A manipulação da identidade étnica é extremamente comum em situações de conflito entre "brancos" e "índios". Considerando que a lei garante aos índios a posse do seu território tribal, resta aos interessados nas terras indígenas contestar a identidade dessa população.

Os argumentos usados calcam-se numa visão estereotipada e romântica do índio. Segundo esta ótica, índio é aquele que vive no mato, anda nu, usa arco e flecha, pinta-se e adorna-se com cocares. Este é o índio histórico, que repousa nos livros de história, não reivindica, não possui terras e não é um libelo vivo do fracasso da nossa política indigenista.

A este índio "puro" todas as reverências são prestadas. Ele é elevado à categoria de símbolo da liberdade, do amor à natureza e à vida. Entretanto, o índio vivo, aculturado, dono de terras, que luta por seus direitos, não é encarado como membro efetivo e com direito a ser respeitado, pela sociedade dominante.

A conexão entre reconhecimento de identidade e luta por terra é clara e histórica, a partir de 1850, com a promulgação da Lei 601, que procurava regulamentar a administração das terras devolutas do Império. Seu objetivo primordial era o de modernizar a agricultura e promover a ocupação das terras ainda incultas. A exigência de demarcação e titulação de terras, para reconhecimento do direito de propriedade, tornava vulneráveis aquelas ocupadas pelos grupos indígenas, pois tais medidas não eram compatíveis com os parâmetros de definição de domínio da terra destes mesmos grupos.

Sem consciência da necessidade de adotar as medidas legais exigidas

das e sem condições de pressionar para que seus direitos fossem resguardados, pelo governo provincial, os índios viram suas aldeias serem registradas em nome de fazendeiros. Os argumentos usados são os mesmos de hoje: grupos miscigenados e aculturados não são compostos por índios e, portanto, não mais têm direito às terras que ocupam. Dã-se assim, a extinção de inúmeras aldeias, principalmente no Nordeste, onde os efeitos do contacto se faziam presentes, de forma mais efetiva.

A compreensão deste nexos existente, entre negação da identidade dos índios aculturados e disputa de terras, permite-nos uma percepção mais coerente da realidade com que lidamos.

Se refletirmos sobre as condições psicológicas dessas populações, podemos imaginar as pressões e desencontros na orientação a ser dada à socialização dos seus membros. Jogados num caminho sem volta de miscigenação e de incorporação cultural de novas experiências históricas, vêm-se cobrados por terem sido envolvidos neste processo de violentação. Exige-se, agora, que comportem-se como seus ancestrais, para que tenham reconhecidos os seus direitos, raciocínio calcado num princípio que no mínimo, pode ser considerado bizarro: a volta ao passado e o esquecimento do vivido nestes trezentos anos de contacto e violência.

O impasse vivido pela sociedade Xakriabá reflete-se no seu dia-a-dia, na busca desesperada de suas raízes, como forma de apresentar um atestado categórico, segundo os padrões estereotipados, traçados pela sociedade nacional. Porém, esta busca não é fácil, e a própria sociedade nacional desencadeia pressões no sentido de obstaculizar este processo de reconstrução. Basta considerarmos as proibições e perseguições aos que praticavam o ritual.

Ignoram, entretanto, aqueles que praticam tal política que o preconceito e a discriminação, por serem expressões da oposição estrutural entre os dois grupos sociais, acentuam ainda mais a consciência de pertinência do índio a um grupo que não se confunde e não é confundido com a sociedade nacional.

Tais mecanismos, que procuram eliminar, ideologicamente, a identidade de um povo, na verdade, estão fornecendo os alimentos de que esta se nutre para viver e ser, cada vez mais, presente no dia-a-dia da comunidade. A oposição desencadeia mecanismos de solidariedade interna entre os membros do grupo discriminado e se desenvolvem através do compartilhar de experiências e propósitos de sobrevivência.

Por todas estas razões, cabe-nos afirmar, de forma categórica: indis-
cutivelmente, os Xakriabá constituem uma comunidade indígena, na ple-
na acepção do termo e, como tal, têm que ser respeitados nos seus
direitos fundamentais, à VIDA E ÀS TERRAS.

BIBLIOGRAFIA

- ALENCAR, Francisco et alli. - História da Sociedade Brasileira, Rio de Janeiro. Ao Livro Técnico Editora, 1979.
- AGOSTINHO, Pedro - Incapacidade civil relativa e tutela do Índio. In SANTOS, Silvio C. - O Índio Perante o Direito. Florianópolis UFSC, 1982.
- ANTONIL, André João - Cultura e Opulência do Brasil, Salvador, Livraria Progresso Editora, 1955.
- BANTON, Michael - A Idéia de Raça. Lisboa, Edições 70, 1980.
- BOXER, C.R. - A Idade de Ouro do Brasil. Col. Brasiliana, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1969.
- CASTRO, Eduardo B.V. de - Índios, Leis e Políticas. In SANTOS, Silvio C. - O Índio Perante o Direito. Florianópolis, UFSC. 1982.
- CIMI/Leste - Nova Chacina na Área Xakriabá. Mimeo, 1987.
- COTIA, Alceu - Relatório de viagem à área indígena Xakriabá. Dat. 1981.
- CUNHA, M. Manuela C. da - Definição de Índios e Comunidades Indígenas nos textos legais. In SANTOS, Silvio C. - Sociedades Indígenas e o Direito - uma questão de direitos humanos. Florianópolis, UFSC, 1985.
- Parecer sobre os critérios de identidade étnica;
Critérios de indianidade ou lições de antropofagia;
Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In Antropologia do Brasil. São Paulo, Ed. Brasiliense, EDUSP, 1986.
- Os índios no direito brasileiro. In Os Direitos do Índio, Ensaios e documentos. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.
- FURTADO, Celso - Formação Econômica do Brasil. São Paulo, Ed. Nacional, 1968.-

HOLANDA, Sérgio B. - História Geral da Civilização Brasileira, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1973, Vol. II.

LEITE PEREIRA, F.L. - Descobrimto e Devassamento do território de Minas Gerais. In Revista do Arquivo Público Mineiro. 1902. Belo Horizonte, 7º vol.

MAGALHÃES, Basílio de - Expansão Geográfica do Brasil Colonial, Rio de Janeiro, EPASA, 1944.

MAIA, Aristides - História da Província de Minas Gerais. In Revista do Arquivo Público Mineiro. Belo Horizonte, 1902, 7º vol.

MARCATO, Sonia de A. - Remanescentes Xakriabã em Minas Gerais. In Revista do Arquivo do Museu de História Natural. Belo Horizonte UFMG, 1978, vol. III.

MAWE, John - Viagem ao Interior do Brasil. Rio de Janeiro, Ed. Zélio Valverde, 1944.

MEAD, Margaret - Sexo e Temperamento. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1976.

MENDONÇA, Joana d'Arc - Xakriabã: a luta pela terra indígena no norte de Minas Gerais. dat. 1986.

NIMUENDAJU, Curt - Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro, IBGE, 1981.

OLIVEIRA, Roberto C. - A Sociologia do Brasil Indígena. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1978.

OLIVEIRA, VIANNA, F.J. - Populações Meridionais do Brasil. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1933.

ORVILLE, Derby - Os Primeiros Descobrimtos de ouro nos distritos de Sabará e Caeté. In Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. São Paulo, 1901, vol. V.

PEREIRA, Caio M. das - Instituições de Direito Civil. Rio de Janeiro, Ed. Forense, 1961, vol. I.

PIZARRO, Monsenhor - Memórias Históricas da Província de Minas Gerais. In Revista do Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte, 1909 vol. XIII.

POHL, João Emanuel - Viagem no Interior do Brasil. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1951.

RIBEIRO, Darcy - Os Índios e a Civilização. Petrópolis, Ed. Vozes 1970.

ROCHA, José J. da - Memória Histórica da Capitania de Minas Gerais In Revista do Arquivo Público Mineiro. Belo Horizonte, 1897, vol. II.

SABARÃ, Romeu - Anotações pessoais sobre os Xakriabá. Man. 1973.

SAINT-HILAIRE, A. de - Viagem pelas Províncias de Rio de Janeiro e Minas. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional, 1938, Tomo 2º.

SILVA, Aracy e Nasser, N. - Laudo Antropológico Pataxô-Hãhãhã, dat, 1983.

SILVA, Orlando Sampaio - O Índio perante o Direito. In SANTOS, Silvio C. O índio perante o Direito. Florianópolis, UFSC, 1982.

SOUTHEY, Robert - História do Brasil. São Paulo, Ed. Melhoramentos MEC. 1977.

TODOROV, Tzvetan - A Conquista da América - a questão do outro. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1983.

VASCONCELOS, Diogo de - Memórias sobre a capitania de Minas Gerais In Revista do Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte, 1901, vol. VI.

História Antiga das Minas Gerais; Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1974.

VERGUEIRO, Laura - Opulência e Miséria das Minas Gerais. São Paulo Ed. Brasiliense, 1983.

VIANA, Hélio - História do Brasil. São Paulo. Ed. Melhoramentos,
1965.

VIANA, Urbino - Bandeiras e Sertanistas Baianos. São Paulo, Cia.
Editora Nacional, 1935.

DEPOIMENTOS CITADOS NO TEXTO

CARMO, Altair do - depoimento prestado à antropóloga, PI Xakriabá, agosto de 1987.

FERRO, Izaura Seixas - depoimento prestado a antropóloga, PI Xakriabá, agosto de 1987.

CLIVEIRA, Andreлина Gomes de - depoimento prestado à antropóloga, PI Xakriabá, agosto de 1987.

OLIVEIRA, Emílio Gomes de - depoimento prestado à antropóloga, PI Xakriabá, agosto de 1987.

OLIVEIRA, Maria Gomes de - depoimento prestado à antropóloga, PI Xakriabá, agosto de 1987.

OLIVEIRA, Manuel Gomes de (Rodrigues) - depoimento prestado à antropóloga, PI Xakriabá, agosto de 1987.

SANTANA, Ercina - depoimento prestado à antropóloga, PI Xakriabá, agosto de 1987.