

Universidade Federal de Pernambuco

As Fronteiras do Ser Xukuru:
Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena no Nordeste

Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza

Dissertação de Mestrado em Antropologia
Orientador: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ)

Recife, 1992

AGRADECIMENTOS

Após um período que parecia não ter mais fim, cheguei ao término deste trabalho. Talvez, se fosse considerar todos os obstáculos que se apresentaram, não teria conseguido concretizar a experiência vivenciada nestes últimos anos, tão rica nas amizades que fiz, nas relações que mantive com mundos de concepções tão diferentes e nas informações adquiridas, importantíssimas na elaboração de novas idéias.

Assim, sem querer sem injusta, agradeço a todas as pessoas que conviveram comigo e, de forma direta ou indireta, me auxiliaram na elaboração desta dissertação.

De maneira mais específica, agradeço aos Professores Parry Scott e Gisélia Potengy, o apoio e o crédito a mim concedidos.

Agradeço à Professora Judith Hoffnagel, pela disponibilidade dispensada e paciência em acompanhar todas as etapas deste trabalho.

Meu agradecimento às observações sempre tão sensatas e pertinentes do Professor João Pacheco, que me propiciou igualmente tranqüilidade e segurança nos momentos mais críticos

À Inez Sanches, agradeço os documentos que me forneceu da sua pesquisa histórica sobre os Xukuru.

Obrigado à comunidade Xukuru, que me acolheu mesmo quando passava por momentos de grande dificuldades.

Agradeço ainda à CAPES, pela concessão de bolsa especial, permitindo minha dedicação ao Mestrado durante o período em que me encontrei afastada da FUNAI, e à ANPOCS e Interamerican Foundation que viabilizaram a realização desta pesquisa, através de financiamento cedido no Programa de Dotações para Pesquisa/1990.

Finalmente, meu obrigado aos familiares e amigos de quem recebi muito apoio e carinho.

RESUMO

O trabalho intitulado “As Fronteiras do Ser Xukuru: Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena do NE” tem como objetivo analisar a relação entre o grupo indígena Xukuru e as agências de contato que fazem parte de um mesmo campo intersocietário.

Por representar uma comunidade cujo contato com a sociedade envolvente data do século XVII, este grupo está inserido numa relação interétnica que determinou mudanças, ao mesmo tempo em que formulou estratégias capazes de garantir sua sobrevivência, fazendo-o chegar aos dias atuais com uma rica e complexa mobilização para afirmar sua identidade indígena.

Através dos movimentos que abrangiam a questão territorial dos Xukuru, procurou-se observar como critérios exteriores ao grupo e impostos pela sociedade envolvente interferem na noção que o próprio grupo tem do que venha a ser Xukuru, e, por conseguinte, determinam os mecanismos utilizados para garantir seu território.

Para esta análise, as informações coletadas são apresentadas em três capítulos específicos. Foram privilegiados os dados que constituem três exemplos de conflito, analisados como “dramas sociais” (TURNER; 1957). Portanto, foi necessário recorrer aos conceitos de “conflito”(SIMMEL; 1983), “região” e “habitus” (BOURDIEU; 1980 e 1983), entre outros.

Enfim, este trabalho procura ainda enfatizar o caráter político da construção e legitimação de uma etnia, além de promover uma análise crítica do tratamento dispensado aos grupos indígenas nordestinos.

As Fronteiras do ser Xukuru:

Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena no Nordeste

S U M Á R I O

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 01 |
| 1 - A ABORDAGEM DE UM SISTEMA PLURIÉTNICO: BASES TEÓRICAS DA ANÁLISE | 17 |
| 2 - O GRUPO INDÍGENA XUKURU | 30 |
| 2.1. O Processo Histórico dos Xukuru | 30 |
| 2.2. Aspectos Atuais dos Xukuru | 54 |
| 3- 1º DRAMA SOCIAL: A CONSTITUIÇÃO OFICIAL DO TERRITÓRIO XUKURU | 60 |
| 3.1. Análise | 89 |
| 4- 2º DRAMA SOCIAL: A PEDRA D'ÁGUA | 104 |
| 4.1. Análise | 129 |
| 5- 3º DRAMA SOCIAL: AS ALDEIAS DO OESTE | 146 |
| 5.1. Análise | 158 |
| 6- A CONCEPÇÃO DO SER XUKURU: UM ESQUEMA GENERATIVO DE PRÁTICAS TUTELARES | 166 |
| BIBLIOGRAFIA | 173 |
| DOCUMENTOS CONSULTADOS | 184 |

INTRODUÇÃO

O trabalho que realizei durante dois anos na Divisão Fundiária da FUNAI/3ª SUER teve um papel fundamental na minha percepção do exercício da função do antropólogo, pois, além de ter participado de trabalhos e atividades vivenciados por pouquíssimos profissionais, pude conhecer de perto o que é exercer esta função dentro do órgão oficial de proteção aos índios.

Durante estes dois anos, paralelamente, cursei o mestrado em Antropologia. As atividades que então desempenhava me levaram a encontrar uma aplicação para as teorias que estudava, ao mesmo tempo que o mestrado me auxiliava nos trabalhos desenvolvidos na FUNAI. Esta relação representava a tentativa de não me distanciar dos objetivos da Antropologia como ciência e me fornecia subsídios para entender o papel e os trabalhos do antropólogo da FUNAI de uma maneira mais crítica.

Desde que comecei a trabalhar no Setor de Identificação e Delimitação (SID), subordinado à Divisão Fundiária (DFU) da 3ª SUER da FUNAI, sediada em Recife, observei que algumas questões eram constantes. As diferenças básicas entre grupos indígenas nordestinos e os demais grupos existentes avultavam diante de todo um contexto problemático e inquietante. Seriam aqueles grupos cujas características aparentes os faziam se assemelhar aos camponeses regionais, realmente indígenas? Não possuíam mais caracteres que distinguíssem seus componentes dos regionais, em que se baseavam para afirmar sua identidade indígena?

Essas indagações, levantadas por todos os segmentos funcionais da FUNAI, ganhavam maior amplitude, quando eram solicitados ao setor em que trabalhava (o único que dispunha de antropólogos), pareceres sobre identidade étnica e laudos antropológicos¹ de grupos que, há muito, vinham recebendo assistência do órgão tutor. Prova de que a própria instituição responsável pelos indígenas estava sendo incapaz de delimitar o universo que deveria atingir e definir seu objeto de trabalho. Respaldados por uma visão folclórica, baseada em critérios raciais e culturais, os próprios funcionários da FUNAI, de uma maneira geral, não acreditam na legitimidade da identidade indígena no Nordeste e deles partia a afirmativa de que nesta região não existem mais índios.

O problema se apresentava mais acentuado quando se tratava da reivindicação de um território e de sua garantia pelo governo federal. Estando numa região ocupada basicamente por latifúndios, cujo poder político local é muito influente, o reconhecimento do direito à terra esbarra em vários obstáculos, dentre os quais a manipulação da identidade étnica, utilizada pelos não-índios envolvidos em questões fundiárias com os índios e fortemente articulada pelos grupos indígenas interessados.

Envolvida neste contexto, sendo designada coordenadora do grupo de trabalho (GT) que realizou a Identificação e Delimitação² do grupo indígena Xukuru, tive a oportunidade de acompanhar todo o processo que envolve tanto a definição dos limites

¹ Ver FIALHO, Vânia et alii. A questão da produção de laudos e a situação territorial dos índios no NE. In: **Anais/II Reunião de Antropólogos do Nordeste**. Recife: UFPE; Brasília: CNPq; Rio de Janeiro: FINEP/ABA, 1991. p.09-26

² O processo de garantia das terras indígenas se inicia com a “identificação e delimitação”, quando é designado um GT a fim de definir e caracterizar o grupo indígena e a área proposta. A segunda fase é a “demarcação”, propriamente dita, quando se colocam os marcos físicos (placas, abertura de picadas, etc) na área indígena, com base na declaração de limites do Ministro da Justiça. A terceira etapa consiste na homologação da demarcação pelo Presidente da República e a quarta e última fase do processo, a “regularização”, que implica na indenização e retirada dos ocupantes não-índios, além do registro da terra indígena no Departamento de Patrimônio da União e no Cartório Imobiliário da comarca corespondente.

de um território indígena, como os limites da própria etnia Xukuru, ou seja, o estabelecimento de suas fronteiras étnicas. Este grupo, com uma população aproximada de 3.254 habitantes, vive no município de Pesqueira e está a apenas 210 km de Recife, à qual acede pela BR 232. A aldeia São José, sede do PIN (Posto Indígena) Xukuru, está a 8 km da cidade de Pesqueira - agreste pernambucano.

Diante da experiência que vivenciei como antropóloga do GT de Identificação e Delimitação e dos questionamentos que eram feitos, surgiu a possibilidade de realizar este trabalho. Verifiquei que o problema principal a ser abordado era o da articulação e definição da identidade étnica do grupo Xukuru durante o processo de reconquista de seu território. Em outras palavras, este trabalho tem como objetivo analisar o processo administrativo de identificação da terra indígena Xukuru, com seus reflexos no domínio das identidades e da definição de fronteiras étnicas.

A opção por tratar a identidade do grupo neste período foi feita por ser nele que os instrumentos utilizados e os fins a que se propõem ficam mais evidentes. A escolha foi reforçada considerando igualmente o interesse de verificar as conseqüências, a nível estrutural e superestrutural, sofridas pelos Xukuru diante do processo administrativo de Identificação. Em face da necessidade de garantia de terras às comunidades indígenas, dentro do próprio meio científico pouco se questiona a maneira como se efetua esta etapa do processo demarcatório e as decorrências deste processo, que ficam acobertadas por um falso protecionismo e um cruel paternalismo.

Entre pela primeira vez em contato com os Xukuru na sede da SUER no ano de 1988. Devido aos trabalhos da própria FUNAI, fiz uma visita à então AI (Área Indígena) Xukuru em fevereiro de 1989, para depois, em maio, proceder ao trabalho de Identificação realizado num período de 15 dias. A partir daquela época comecei, efetivamente, a acompanhar o movimento de reivindicação do território Xukuru - iniciado em 1988.

Pelo fato de a área indígena se achar próxima de Recife, o trabalho de campo foi efetuado em várias fases, tendo cada uma, em média, uma semana.

Na oportunidade do trabalho de Identificação, feito de maneira muito intensiva, pude ter uma idéia geral da área indígena, assim como da distribuição da população, das posses de não-índios incidentes, resultando num exaustivo trabalho etnográfico. Com os dados desta primeira etapa é que foi possível situar os Xukuru e definir melhor o trabalho que iria então realizar.

A questão da terra, pela própria natureza do serviço que executava para a FUNAI, estava sempre muito evidente. Porém, ao conhecer melhor este grupo indígena, ficava claro que esta questão extravasava o simples ato de definir os limites de seu território, cujo significado parecia fundamental para a sobrevivência daquela etnia.

Assim, foi tomada a decisão de analisar a questão da terra na sua relação com a identidade étnica Xukuru. Todavia a situação em que se daria esta análise continuava muito incerta, exigindo maior precisão em sua definição. Neste contexto, a participação no curso ministrado pelo Prof. João Pacheco de Oliveira Filho, intitulado "Fronteiras Étnicas, Território e Tradição Cultural" em muito contribuiu para o delineamento da pesquisa, tanto do objeto a ser estudado, como do direcionamento teórico-metodológico a ser adotado. A opção foi então de abordar o próprio trabalho de Identificação e Delimitação. A partir daí muitas questões vieram à tona, por exemplo, a minha relação com a comunidade indígena diante do órgão tutor: eu era a principal representante da FUNAI, como antropóloga responsável pela etapa inicial do processo de reconhecimento das terras xukuru. Antes, o problema se restringia ao obstáculo que a minha função na FUNAI poderia significar e, por conseqüência, interferir no restante do trabalho, mesmo quando me afastei da mesma, tendo solicitado em outubro de 1989 suspensão de contrato de trabalho que mantinha com a FUNAI, para dedicação

exclusiva ao mestrado, no que fui atendida. Posteriormente, o problema se agravou, pois, seria viável que eu, como pesquisadora, analisasse um processo administrativo no qual eu mesma representara um dos principais atores sociais?

Após algum tempo de reflexão, a resolução foi que, além de ser possível meu trabalho, seria, sobretudo, muito útil e poderia inclusive significar uma situação bastante original de pesquisa. Agora, além das informações colhidas durante o período de campo, seria de máxima importância que eu observasse todas as impressões pessoais e emoções que havia sentido e provocado durante a execução do trabalho de identificação. Aliás, começava a encarar esta incômoda situação em que me encontrava, como uma oportunidade de perceber, através de uma ótica ainda não utilizada, todo o processo em questão.

Não descarto as limitações que esta posição pôde trazer, mas a opção foi por, exatamente, tomá-la como altamente significativa para perceber a relação entre comunidade indígena e FUNAI, seus pontos convergentes, divergentes, as relações de poder envolvidas e o valor de processo oficial de reconhecimento de seu território para a organização dos Xukuru. Alguma bibliografia me incentivou nesta proposta; CALDEIRA(1981: 381) por exemplo, afirmou:

O que imagino que pode consistir na especificidade e na originalidade do método de pesquisa de campo em ciências sociais é exatamente o fato de o pesquisador utilizar a si mesmo como um instrumento de pesquisa e uma fonte de observação.

É evidente que os métodos tradicionalmente utilizados pela ciência antropológica, assim como a “neutralidade” científica que tentamos atingir, trazem profundas limitações aos trabalhos desenvolvidos. Afinal,

não existe, pois, uma neutralidade das ações, pois toda realização pressupõe necessariamente uma série de interesses (os mais diversos) em jogo. Mesmo no campo do conhecimento científico, onde muitas vezes se pretende fazer uma ciência pura, tais interesses se manifestam, muito embora sejam freqüentemente encobertos por um discurso desinteressado acerca do progresso do saber (BOURDIEU, 1983: 22).

Dentro das ciências sociais, principalmente, o caráter político de qualquer relação é latente e não deve ser repudiado; ao contrário, é algo fundamental, seja qual for a linha de pesquisa adotada.

Sendo assim, minha pesquisa aborda uma questão, mais do que tudo, do campo da antropologia política. Nela fui inserida como ator; uma situação da qual quis tirar proveito para uma análise mais apurada desta complexa questão.

Sob esse aspecto é importante ressaltar no trabalho

o abandono da noção de política como uma atividade que se desenvolve em uma totalidade social fechada e auto-explicável, seja essa uma esfera ou domínio da vida social, uma estrutura ou ainda um grupo social (por mais abrangente que esse possa vir a ser) (OLIVEIRA Fº, 1988: 09).

O caráter político de uma situação é caracterizado pela existência de um “jogo”, estrategicamente formulado, para atingir, intencionalmente, determinados fins. Oliveira Fº esclarece que :

a ação política não deve ser tratada como uma simples atualização de estruturas inconscientes, ou um mero ajustamento a determinações superiores (econômicas, ecológicas, etc), mas é marcada exatamente por sua INTENCIONALIDADE, isto é, por seus fins serem assumidos por indivíduos (ou grupos) como relevantes para a coletividade e serem perseguidos de modo

relativamente consistente em uma seqüência articulada de atos (processos)(1988: 09 e 10).

Gluckman, no seu célebre trabalho sobre a Zululândia moderna, coloca que os dados por ele levantados consistem de vários eventos que, embora ocorridos em diferentes partes da Zuluândia do Norte e envolvendo diferentes grupos de pessoas, foram interligados pela sua presença e participação como observador. Tal afirmação vem enfatizar e explicitar a participação ativa do pesquisador na questão estudada. É preciso perceber que esta posição adotada pode, em muito, enriquecer os dados coletados e a compreensão da situação, mas, para que isto ocorra

é preciso que o pesquisador esteja sempre prestando atenção nas suas próprias emoções e sensações, considerando a sua angústia, a sua tristeza e o seu espanto como significativos (CALDEIRA, 1981: 349).

Na segunda viagem aos Xukuru, realizada em maio/junho de 1989, ocasião em que foi feita a Identificação da área, meu papel estava muito definido para a comunidade indígena. A relação que ela mantinha com a FUNAI era (e é) de total desconfiança. Os Xukuru nunca mantiveram uma relação muito próxima com o órgão tutor. Existe na área deste grupo um posto indígena desde 1951 e alguns funcionários (chefe do PIN, 2 assistentes administrativos, 2 atendentes de enfermagem, 1 motorista, 1 técnico agrícola, além de 2 postos de enfermagem) que, nos organismos administrativos caracterizam uma assistência. Porém, o trabalho da Superintendência Regional e de seus técnicos é realizado de maneira muito esporádica, sempre na iminência de algum grave acontecimento. Assim, havia por parte da comunidade indígena receio e, até certo ponto, intransigência em colaborar nos trabalhos da FUNAI.

A realização do trabalho e sua urgência era de máxima importância para os Xukuru, mas nem por isso o GT deixava de ser rispidamente tratado. A primeira reunião realizada com os representantes de todas as aldeias, com o cacique e o pajé, foi por demais desgastante. Ela ocorreu numa das aldeias, São José, e seu objetivo era tomar conhecimento da proposta reivindicada pelos Xukuru, para dar prosseguimento à identificação. Os primeiros três dias de trabalho foram os de maior dificuldade, pois, apesar de solícitos para acompanhar os trabalhos ou dar informações, eram constantes as críticas dispensadas ao GT. No entanto, com o correr do tempo, as intenções foram ficando mais claras e, com a convivência estes momentos foram superados, criando-se um novo tipo de relação.

Pelo fato de exercer a função de antropóloga, fui membro da equipe responsável pelo levantamento social, econômico e cultural do grupo; assim, minha convivência com os Xukuru foi mais próxima e assídua do que a do restante do grupo técnico. Tentava-se esclarecer a comunidade sobre o trabalho que era realizado, mostrando que a identificação, na verdade, não garantia suas terras, mas era o início do processo, minimizando as dúvidas que poderiam ter sobre o funcionamento do GT. Procurava demonstrar clareza nas minhas atitudes e interesse pela situação por qual passavam e com isso muito me aproximei dos Xukuru. O fato de logo após a primeira etapa de trabalho de campo ter voltado a Pesqueira, em julho, para assistir a festa de Nossa Senhora da Montanha, uma das mais importantes no calendário xukuru, também foi significativo para tentar, aos poucos, me desvincular da imagem da FUNAI. Naquela oportunidade coloquei para a comunidade que a viagem me interessava particularmente, sem qualquer vínculo com a FUNAI. Tornei assim mais claro o trabalho que iria desenvolver, vinculado ao Mestrado de Antropologia. Sentia, neste momento, como colocado pelo próprio cacique para a comunidade (durante a festa de Nossa Senhora das

Montanhas), que o interesse de pesquisadores em seu grupo legitimava a identidade indígena, o que tornava a situação propícia para minha presença entre os Xukuru.

Porém, com o objetivo proposto, fazia-se necessário abarcar não só a comunidade indígena, mas também as outras partes envolvidas na questão, como a FUNAI, a Igreja Católica, o Governo Municipal e a sociedade envolvente de modo geral.

O contato com os funcionários da FUNAI, principalmente aqueles lotados no PIN, foi facilitado pelo fato de também ser funcionária do mesmo órgão. Quanto à Igreja Católica podemos nela discernir duas tendências. Uma diretamente relacionada com a questão indígena, através do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), cujos missionários em Pesqueira realizam trabalhos junto à comunidade desde 1987. A outra representa uma ala tradicional, ortodoxa, mais preocupada com a orientação religiosa de seus fiéis, desvinculando-se de questões políticas e estruturais, divergindo radicalmente de uma orientação 'progressista'. O contato com as duas partes, logicamente, se processou de maneiras diferentes. Devido ao interesse pela problemática dos Xukuru, foi importante o contato mantido com os missionários, apesar de, durante um certo período, ter ocorrido, assim como com a comunidade indígena, uma desconfiança, pois, afinal, minhas atividades estavam profundamente relacionadas com a FUNAI. Quanto à outra tendência, o receio dos seus representantes era ainda maior, mas foi possível coletar importantes depoimentos.

O Governo Municipal tem sob vários aspectos um papel importante dentro da questão estudada. Em primeiro lugar, está a relação mantida com a FUNAI e com a própria comunidade, pois a Prefeitura colaborava com a FUNAI na "assistência" prestada aos índios. Em segundo lugar, é grande o número de integrantes da prefeitura que são posseiros na terra indígena, como secretários, vereadores e o próprio prefeito. O terceiro aspecto se refere à existência de funcionários da FUNAI que estão envolvidos com o poder político local. O contato com esta parcela se deu intensamente durante o trabalho de Identificação, para atender às necessidades do levantamento fundiário.

Quanto à sociedade envolvente, no decorrer da Identificação, notava-se uma grande expectativa na cidade, devido ao levantamento fundiário; afinal, estavam sendo identificadas as posses incidentes na terra indígena para uma posterior indenização e desocupação. Assim, o trabalho do GT foi divulgado pela necessidade de se contactar com os 296 ocupantes não-indígenas oficialmente reconhecidos. A maioria deles é moradora em Pesqueira ou lá exerce alguma atividade.

O contato com os posseiros era realizado primordialmente pelos demais técnicos do grupo: dois engenheiros agrônomos, um técnico agrícola e um desenhista, responsáveis pelo levantamento fundiário. No entanto, acompanhei algumas vistorias e tive contato com parte dos posseiros. A cordialidade no tratamento dispensado ao GT por aqueles que detinham grandes extensões de terra, nem sempre ocorria com a minha pessoa, pela relação que o antropólogo geralmente mantém com a comunidade indígena..

Outra parcela de pequenos posseiros que se encontravam no local chamado Pedra D'Água, cujo caso será explicitado posteriormente, sentiam-se gratificados por terem seus problemas ouvidos, na ânsia de alguma definição concreta.

De um modo geral, tomando por base a experiência vivenciada, vê-se que o papel do antropólogo da FUNAI passa a ser também um complexo caso de identidade (em crise). de um lado é criticado por ser um técnico de um órgão de assistência, já bastante desgastado e desacreditado; do outro, é visto como porta voz da comunidade indígena e alvo de ameaças e desacatos. O mesmo ocorre no meio acadêmico, onde alguns se referem ao antropólogo de maneira pejorativa por ser funcionário da FUNAI e dentro da FUNAI, ele é também discriminado e percebido como um idealista. Na

realidade, a formação do antropólogo é uma questão polêmica, assim como “o emprego da categoria burocrática ‘antropólogo’ não significa uma formação acadêmica e um saber prático compatíveis” (OLIVEIRA Fº E ALMEIDA, 1985:11). Desta maneira, sob esta denominação estão sociólogos, economistas, assistentes sociais, arqueólogos e geógrafos, que acabam por comprometer o caráter antropológico dos trabalhos efetuados. Estas questões já foram eficazmente tratadas por LIMA, OLIVEIRA Fº e ALMEIDA e serão retomadas posteriormente, situando-as no caso dos Xukuru.

Em relação à comunidade indígena, a idéia inicial após a Identificação, quando já havia conhecido todas as aldeias, era de limitar este universo, já que a comunidade está distribuída em 18 aldeias.

Assim, foram escolhidas três aldeias consideradas mais representativas para o trabalho: São José, Cimbres e Canabrava. A primeira é a aldeia-sede onde se encontra o Posto Indígena da FUNAI e onde é maior a influência do órgão indigenista sobre a população ; Cimbres, por representar o reduto mais antigo desses índios e por ser o centro das manifestações religiosas. Canabrava é o centro das decisões políticas do grupo, nela mora o Pajé e o Cacique, além de ser a aldeia mais populosa.

São José está a oito quilômetros da cidade de Pesqueira, Cimbres e Canabrava ficam, respectivamente, a 18 e 12 quilômetros de Pesqueira. Para Canabrava o acesso é mais difícil devido ao acidentado relevo e à estrada de terra que, durante o inverno, fica em péssimo estado. Para Cimbres há ônibus que sai de Pesqueira duas vezes por dia. Utiliza-se carro de aluguel para Canabrava e São José, podendo ainda contar com o veículo da FUNAI que, diariamente, faz o percurso até o PIN.

Com o andamento da pesquisa, houve necessidade de se incluir o local já mencionado, denominado Pedra D’Água. Este, a partir do segundo semestre de 1990, passou a se destacar no processo de reivindicação do território indígena. Atualmente, algumas famílias xukuru habitam este local. É importante ressaltar que a parcela do grupo que vive em Pesqueira se concentra em dois bairros: Xukuru e Caixa D’Água que também fez parte do universo pesquisado.

Foram realizadas diversas entrevistas de caráter aberto, ou seja, não estruturada. Para uma amostragem mais próxima do real, procurei diversificar os entrevistados quanto à idade e à posição adquirida dentro da comunidade, pois, a maneira de perceber a si mesmo e o grupo do qual se é integrante pode se modificar diante desses fatores.

A observação não participante teve um papel importante, pois em certas ocasiões não era possível a participação mais direta como, por exemplo, em rituais religiosos. Porém, sempre que havia possibilidade, a observação participante era preferida, na tentativa de melhor compreender a “engrenagem” interna de funcionamento de grupo e de facilitar o acesso a muitas das informações.

Para as entrevistas e depoimentos, procurei utilizar o gravador para aproveitar o máximo das informações. No entanto, nem sempre a utilização desta técnica era possível, geralmente, por opção dos próprios entrevistados, quando a conversa versava sobre o problema da terra e ocupação do território xukuru. Houve uma oportunidade em que colhi um importante depoimento de um não índio, mas que tem uma relação muito próxima com a comunidade. Mas, no dia seguinte, a mesma pessoa veio a minha procura para desgravar os trechos que tratavam da forma violenta que caracterizou a invasão das terras indígenas e os nomes dos principais envolvidos. Utilizando este caso como exemplo pode-se notar a tensa situação vivida nessa região.

Para melhor situar o leitor dentro do tema, a seguir serão apresentadas as bases teóricas do trabalho e alguns dos dados etnográficos principais. Os demais serão expostos no decorrer dos capítulos.

CAPÍTULO 1

A ABORDAGEM DE UM SISTEMA PLURIÉTNICO: BASES TEÓRICAS

Ao estudar e analisar um grupo indígena nordestino inserido num sistema pluriétnico, é possível cair-se no esquema mais comum da bibliografia antropológica, devido à herança dos estudos de contato interétnico. Nestes predomina a noção de "fricção interétnica", entendendo-se esta como uma "situação de contato entre grupos étnicos irreversivelmente vinculados uns aos outros, a despeito das contradições expressivas através de conflitos (manifestos) ou tensões (latentes)- entre si existentes" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976:27). Não intenciono a desvinculação desses princípios pelo fato do caso Xukuru encontrar-se num momento complexo, caracterizado por contradições expressas através de conflitos e tensões. Mas é necessário especificar como está sendo percebido o problema: uma situação social em que as diversas partes componentes são agentes ativos.

Não resta a menor dúvida que a situação em que estão os Xukuru é de conflito. Este é o aspecto sobre o qual se desenrola todo o "drama social" do grupo indígena em questão e que o provoca a elaborar uma definição mais apurada e expressiva do que venha a ser Xukuru: por uma necessidade interna da comunidade, que legítima ou não o direito de indivíduos à terra e à participação da vida da comunidade numa maneira mais ampla, por uma necessidade externa que garante seu território diante da sociedade não indígena envolvente, por sua posição perante a FUNAI, da qual passa a exigir com mais veemência a assistência que lhes é de direito e acima de tudo pela reivindicação de regularização de suas terras.

Quando se fala em conflito logo pensamos em desintegração e desestruturação. No entanto, tal como Simmel analisou, "aquilo que à primeira vista parece desassociação, é na verdade uma de suas formas elementares de socialização" (SIMMEL, 1983:128). O antagonismo passa a constituir um elemento sociológico da socialização. Poder-se-ia dizer que o conflito surge de algum tipo de situação incômoda, em que se apresentem interesses conflitantes que se deparam, só podendo ser resolvidos com a "acomodação" das respectivas "visões de mundo".

A acomodação, no caso, não refuta as diferenças existentes, ao contrário, sua noção aqui é de uma "cooperação antagonica" (SUMNER citado por NIMKOFF, 1983), pois de acordo com Nimkoff, as sociedades desenvolvem meios para eliminar conflitos, ou pelo menos para conservá-los dentro de certos limites. Gluckman, (1987: 261), no seu trabalho sobre a Zuluândia, também falou em uma situação de "equilíbrio", entendendo por este "as relações interdependentes entre partes diferentes da estrutura social de uma comunidade em um período particular". A acomodação seria um termo que "descreve o ajustamento de indivíduos ou grupos hostis (NIMKOFF, 1983: 264). Na própria acomodação, habitualmente, existe um resíduo de antagonismo. Assim, o ajustamento não passa de temporário, dando-se no âmbito da "visão de mundo" dos grupos envolvidos, que constitui os aspectos cognitivos dos mesmos, ou seja, "o quadro que elaboram das coisas como elas são na simples realidade, seus(s) conceito(s) de natureza, de si mesmo(s), da sociedade" (GEERTZ, 1978:143-4).

Porém, é meu objetivo analisar a relação interétnica em questão, em uma situação de conflito sem me deixar levar pelo recorte reducionista. Buscarei, antes, compreendê-lo como inserido num complexo "campo intersocietário" (OLIVEIRA FILHO, 1988), afastando a noção de um simples sistema dualista, composto por duas

partes distintas, uma delas representando um grupo beneficiário dessa troca cultural, ocultando, na realidade, o fenômeno de dominação.

Pretende-se dar a este campo intersocietário a dinamicidade que lhe cabe, reconhecendo as potencialidades do grupo tribal, suas elaborações e sua capacidade de interferir, reinterpretar uma situação de contato e de definir suas próprias necessidades. Nestes campos os "conflitos fazem parte da estrutura social, cujo equilíbrio atual está marcado por aquilo que costumamos normalmente chamar de desajustamentos " (GLUCKMAN, 1987:261).

De acordo com o próprio conceito de conflito já mencionado, existe no contato interétnico de caráter conflitante, uma influência mútua, que reelabora os padrões estruturais e superestruturais, produzindo categorias em que devem ser enquadrados os personagens deste drama e conseqüentemente assim identificados.

Salienta-se neste contexto, que dominantes e dominados são necessariamente coniventes, adversários cúmplices que, através do antagonismo, delimitam o campo legítimo da discussão. Neste aspecto, retoma-se como Bourdieu, a idéia de "consenso operacional" desenvolvida por Goffman, para quem os participantes de uma interação "contribuem para uma única definição geral da situação, que implica não tanto um acordo real sobre o que existe mas, antes, num acordo real quanto às pretensões de qual pessoa, referentes a quais questões, serão temporariamente acatadas" (GOFFMAN, 1983:18).

É das relações geradas por semelhanças e diferenças que se constituem as etnias. Roberto Cardoso de Oliveira lembra que "etnias e classes são 'relações' e não grupos sociais com limites 'objetivamente' traçados de maneira empiricista". Diante dessas semelhanças e diferenças a identidade vem ocupar o centro de sistemas ideológicos, a rigor seu núcleo, funcionando como uma bússola a orientar indivíduos e os grupos em mapas cognitivos coletivamente construídos. A partir dessas relações oriundas do confronto é que as fronteiras e categorias são estabelecidas com intuito de "normatizar a pertinência ou não de indivíduos a grupos étnicos. Surge assim, a figura da etnicidade "como um princípio da organização social, como uma categorização definida que se torna relevante em interação entre pessoas da mesma e pessoas de diferentes identidades étnicas" (HAALAND, 1969:69). A etnicidade é utilizada em muitos casos como sinônimo de etnia. Cardoso de Oliveira, por exemplo, a define como uma "gama de fenômenos relativos a comportamentos e crenças determinados ou condicionados pela situação de membros de povos inseridos em sociedades anfitriãs" (1983:129). Smith e Korneberg a definem como "um grupo que partilha normas culturais comuns, valores, identidades e características de comportamento e cujos membros reconhecem a si mesmos e são reconhecidos por outros como um grupo étnico" (citado por VICENT, 1974 :376). A "visão de mundo", já referida, e o "ethos" formam uma relação circular que dá fundamento à constituição de uma etnia. "Ethos", segundo Geertz é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete" (1978:142).

É importante ressaltar que a existência das unidades étnicas se respalda no contato entre os grupos. A noção de si está repleta de caráter etnocêntrico que só tem sentido a partir da consciência da existência do OUTRO, do diferente. As unidades étnicas nunca estão isoladas. Assim, é muito pertinente a conceitualização de etnicidade feita por VINCENT(1974:10), que a define como a "máscara da confrontação". Neste sentido, Varese afirma que "(...) a consciência real (a consciência da própria etnicidade, a "consciência para si") se amplia como uma percepção social resultante da evidente contraposição de interesses, no sentido mais amplo, que separam o grupo étnico como tal e o resto da sociedade envolvente" (VARESE, 1981:122).

Dentro do campo intersocietário existente, os grupos étnicos são unidades de atores, todos em plena atividade social, responsáveis pelo complexo no qual vivem. Na realidade, um grupo não incorpora ou é incorporado por outro, existe sim uma troca, uma reelaboração de seus valores, de seus sinais e signos que evidenciam sua posição étnica, definindo as fronteiras de sua etnia. Barth afirma que "a persistência de grupos étnicos em contato implica não somente 'critérios' e sinais para identificação, mas também uma estrutura de interação que permite a persistência de diferenças culturais" (BARTH, 1969:16).

A persistência das unidades étnicas dentro de um contexto pluriétnico é caracterizada pelas "clivagens" existentes entre os grupos, que funcionam como o fator ordenador básico das relações sociais. No entanto, deve-se salientar que a etnicidade é constantemente sujeita a redefinição, podendo mesmo até ser manipulada, pois os indivíduos podem determinar sua conduta em diferentes situações. Porém, é baseado na existência das clivagens entre os grupos que os atores sociais vão determinar suas ações.

SITUAÇÃO E DRAMA SOCIAL

A opção por realizar uma "análise situacional" do grupo indígena Xukuru, de acordo com as formulações de Gluckman, tanto se fez por uma questão metodológica de coleta de dados, como de análise dos mesmos. Van Velsen, sistematizando as idéias de Gluckman, afirma que a "análise situacional" se refere à coleta efetuada pelo etnógrafo de um tipo especial de informações detalhadas. Mas isto também implica o modo específico como esta informação é usada na análise, sobretudo a tentativa de incorporar o conflito como sendo 'normal' em lugar de parte 'anormal' do processo social" (VAN VELSEN, 1987:348). Neste tipo de análise é dada maior ênfase aos atores de que aos informantes; os registros de situações feitos pelo antropólogo, passam agora a fazer parte constituinte da análise e não mera ilustração.

Sob este ponto de vista, campo e situação social são partes integrantes que estão fortemente vinculadas.. "Toda análise situacional acaba por delimitar (ainda que implicitamente) um campo, todo campo supõe uma multiplicidade de contextos que poderiam ser decompostos em situações sociais" (OLIVEIRA FILHO, 1988:56).

O interesse deste trabalho consiste em, a partir da análise de uma situação, fazer uma "abordagem do fato étnico, não como algo substancializado, apriorístico, mas como produto de linhas de cooperação e clivagem entre um universo de atores e condutas (OLIVEIRA FILHO, 1988:55).

Através do processo social, ou seja, de como se processam as ações sociais em determinada situação, de acordo com Turner, pode-se perceber "a maneira pela qual os indivíduos realmente lidam com seus relacionamentos estruturais e exploram o elemento de escolha entre formas alternativas de acordo com as exigências de qualquer situação específica" (VAN VELSEN, 1987:371).

A situação em que se encontram os Xukuru será analisada como sendo uma série de "dramas sociais". Assim, pretende-se caracterizar tal situação como um conjunto de harmônicos e desarmônicos processos, aparecendo em situações de conflito, apresentando situações de crise que surgem periodicamente na vida do grupo. Através do drama social pretende-se "olhar sob a superfície das regularidades sociais dentro das contradições ocultas e conflitos no sistema social"(TURNER, 1957: XVII).

Apropriando-se do conceito de drama social elaborado por Victor Turner (1957, 1974(a) 1974(b)), este trabalho procura analisar situações de evidentes conflitos constituídos por fases numa seqüência mais ou menos regular; Turner dividiu o processo que constitui o drama social em quatro fases:

(a) A da eclosão do conflito, constituída pela ruptura de relações governadas por normas sociais, seja entre grupos ou indivíduos;.

(b) A da crise da situação existente("mounting crisis"). Aqui, o conflito toma maior vulto e é comum que características das correntes faccionais existentes dentro do grupo, sejam mais evidenciadas, seja qual for a natureza do conflito;

(c) Na terceira fase, existe por parte do grupo uma maior consciência da situação. A mediação da crise passa de mecanismos informais, de conselhos pessoais para mecanismos formais, jurídicos e legais.

(d) A fase final, define a situação, seja na forma de reintegração do grupo social (causador do distúrbio), seja no reconhecimento social da ruptura irreparável entre as partes em questão.

Com base nessas etapas, o drama social " bem como outros tipos de unidades processuais, representam seqüência de eventos sociais, que, visto retrospectivamente por um observador, podem ser mostrados como tendo uma estrutura"(TURNER, 1974:35). Estas estruturas são entendidas como os aspectos mais estáveis de ação e relacionamento, ou talvez como " regularidades nas relações sociais (TURNER).

Logicamente, as fases apresentadas não precisam seguir, de maneira rigorosa, a mesma ordem, diferentes circunstâncias podem alterar a seqüência, podendo inclusive suprimir determinadas fases. O importante é perceber o drama social como um processo que mostra vivamente como as tendências sociais operam na prática, no que se baseiam socialmente as intenções das partes envolvidas e como os conflitos entre pessoas ou grupos em termos de normas comuns ou em termos de normas contraditórias podem ser resolvidos num particular conjunto de circunstâncias.

Foram escolhidos para se proceder a esta análise três momentos cruciais na definição das fronteiras étnicas existentes, caracterizados por uma sucessão de fatos em situações de crise. No instante em que os Xukuru rompem com uma tradicional postura conformada e dão início ao processo de reivindicação de suas terras, todo o seu universo passou a ser reformulado, a partir do mais concreto conceito que poderiam ter: o território.

Esta escolha não foi feita pelo fato de um grupo étnico estar, necessariamente, ligado à ocupação de um território, como BARTH já ressaltou, mas por representar situações em que muitos aspectos do universo simbólico do grupo são mais claramente externados, facilitando a compreensão dos processos estudados.

Dentro deste contexto, o conceito de processo social, vem, mais uma vez, enfatizar que a sociedade é um fluir de relações ou interações entre indivíduos. Ela representa uma importante reação negativa contra uma teoria estática, opondo-se à concepção da sociedade como um arranjo formal ou estático de blocos de matéria . "No centro da teoria do processo social está, assim, a noção de movimento, mudança, fluxo, noção da sociedade como um contínuo "vir-a-ser " (LERNER, 1983: 207). Neste sentido, Simmel chega a dizer que "não sendo a sociedade um produto mas apenas um processo, não se deve falar de sociedade mas somente de socialização" (citado por LERNER, 1983: 207).

Dois conceitos essenciais para a compreensão dos dramas, são aqueles recuperados por BOURDIEU: "habitus e prática" (praxis). Procurando uma mediação entre uma atitude do indivíduo e aquela socialmente significativa, ele " propõe uma teoria da prática na qual as ações sociais são completamente realizadas pelos indivíduos, mas as chances de efetivá-las se encontram objetivamente estruturadas no interior da sociedade global" (ORTIZ, 1983:15), onde o habitus tenderia a conformar e orientar a ação.

Esta noção será utilizada para analisar a ação tanto dos agentes de contato como elementos institucionalizados do próprio grupo indígena, como corpo social, e dos próprios indivíduos envolvidos. O "habitus" se apresenta como social e individual, referindo-se a um grupo ou uma classe, mas também ao elemento individual. Ele é, tal como concebido por Bourdieu, "a mediação universalizante que faz com que as práticas sem razão explícita e sem intenção significativa de um agente singular, sejam, no entanto, sensatas, razoáveis e objetivamente orquestradas". Seria ainda "o produto do trabalho de inculcação e apropriação necessário para que esses produtos da história coletiva, que são as estruturas objetivas (por exemplo, da língua, da economia, etc.), consigam reproduzir-se, sob a forma de disposições duráveis, em todos os organismos duravelmente submetidos aos mesmos condicionamentos, colocados, portanto, nas mesmas condições materiais de existência" (ORTIZ, 1983: 73 e 78-9).

A prática aparece neste contexto como um produto da relação dialética entre uma situação e um "habitus". Ela é promovida pela incorporação de um "habitus" que opera em cumplicidade com os elementos manipulados em determinado campo social.

A TERRITORIALIDADE

Definir sua "região", ou seja, traçar em linhas as fronteiras para separar o interior e o exterior, o território nacional e o estrangeiro é um ato bastante complexo, como afirmou Bourdieu: "é um ato religioso complicado", pois a ocupação das regiões de acordo com os diferentes critérios conserváveis, (língua, habitat, parentesco, etc.) não coincidem jamais perfeitamente" (BOURDIEU, 1980: 65 e 66).

Definir a "região" Xukuru de acordo com o processo administrativo oficial de Identificação e Delimitação realizado pela FUNAI, significa reconhecê-la através de "ato de autoridade consistente a circunscrever o país, o território e as fronteiras a partir do princípio de di-visão legítima do mundo social. Este ato de direito consiste em afirmar, com autoridade de veracidade que a força de lei é um ato de consciência que, está fundado, como todo poder simbólico, sobre o reconhecimento produto da existência que ele anuncia (BOURDIEU, 1980:65).

Logicamente, a delimitação de um território se dará baseada em um arcabouço sob o qual está fundada a prática daquele grupo. Arcabouço este, composto pela "reações habituais sobre o meio ambiente" e a simbolização da experiência dos hábitos compartilhados (BENTLEY, 1987:40). Eis por que se torna um ato tão complexo, envolve tanto a estrutura como o conjunto de suas representações simbólicas. Reelaborar este sentido de território, viável à estrutura de uma sociedade mais ampliada, com noções e valores diferentes, acaba por defrontar interesses antagônicos e gerar situações de crise e conflitos internos e externos ao grupo.

O caso dos ciganos, por exemplo, demonstra a desvinculação entre a ocupação de um território e a consciência de uma unidade étnica. Porém, a idéia que os Xukuru, tem de si mesmos, sua concepção de nação, de unidade diferenciada, está intimamente relacionada com o papel por eles exercido no decorrer de sua história e com a parcela do território que hoje reivindicam. "A territorialidade aparece como uma construção histórica, cuja dimensão temporal seria assim abolida" (IZARD, 1977:308).

CAPÍTULO 2

O GRUPO INDÍGENA XUKURU

Este capítulo apresenta, inicialmente, alguns dados sobre a história dos Xukuru, se bem que do ponto-de-vista dominante, pois se baseia em documentos e bibliografia que não têm como apoio a percepção do próprio grupo de sua história, mas que acabam por caracterizar as relações da comunidade indígena com os agentes envolvidos e facilitar a compreensão de acontecimentos posteriores. Em seguida, são expostas também as principais características da vida atual dos Xukuru, fornecendo um perfil da comunidade para que análises mais profundas sejam realizadas.

2.1 O Processo Histórico dos Xukuru

No início do século XVI, quando chegaram os primeiros europeus ao território brasileiro, inúmeros grupos tribais ocupavam a região Nordeste. No litoral dominavam as tribos do tronco lingüístico Tupi, como os Tupinambá, Tabajara e Caetés, bastante citados por cronistas e historiadores através dos relatos de viajantes, missionários, etc. No interior, habitavam grupos dos troncos lingüístico Jê, que foram genericamente denominados " Tapuias", vizinhos de outras tribos desconhecidas ou classificadas como isoladas.

Tais povos foram historicamente alcançados por frentes agrícolas e pastoris da sociedade nacional, em momentos diferenciados, principalmente a partir de fins do século XVIII.

A depender do seu caráter agrícola ou pastoril, essas frentes disputavam primordialmente os territórios a seus originais ocupantes, exigindo diretamente, ou não, a sua expulsão (...). Povos indígenas e segmentos não-indígenas regionais confrontavam-se, assim, representando os interesses conflitantes, em determinadas situações a realização desses interesses dependendo da eliminação, direta ou indireta, das populações indígenas . (CARVALHO; 1984:171)

No mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju (IBGE,1980) encontramos referências a várias tribos ocupando Pernambuco: no litoral, os Tobajara (séc. XVI e XVII) e Caeté (séc.XVI); no interior, os Sukurú e Pratió (séc. XVIII); os Garanhum (séc. XVI); os Carrapató e Fulniô (séc. XVIII); próximos as rio Ipanema; os Chocó, Pipipã, Umã e Vouvê (séc.XIX), entre os rios Moxotó e Pajeú; os Quesque (séc. XVII), margem direita do Pajeú; os Pankararú (séc.XVIII), os Procá, os Pimenteiras (séc.XVII); os Dzubukua e Kariri (séc. XVII e XVIII); os Caripó (séc. XVIII) e os Tamaquim (séc. XVII e XVIII), na região do São Francisco.

Estevão Pinto (1935) menciona os " Sukurus" que se encontravam nos rios do Meio, da Serra Branca, de São José e de Taperoá, todos tributários do Parnaíba, assim como nos afluentes do alto Piranhas, na serra do Arubá e em Cimbres (Pernambuco); os Garanhum da Serra de igual nome; os Chocós, Vouvês, etc, que habitavam os sertões da Serra Negra e as cabeceiras do Piancó; os Carnijós ou Fulniôs, de Águas Belas.

Especificamente sobre os XUKURU, existem várias referências que atestam sua presença no território pernambucano na região onde ainda hoje se encontram, como a do artigo de Moreno Brandão sobre a população de Alagoas:

Para o lado do occidente (de Alagoas) tinham seu habitat, os Chucurús, os Vouvês, os Unãs, os Pipianos e os Carapotós. (...) Os Chucurús, ou pela circunstância de morarem em pontos distanciados da comunicação com os europeus, ou por outros motivos quaesquer, persistiram mais ou menos extremes de mistura com outras raças, com as quais só lentamente se vão caldeando. (BRANDÃO; 1937:11)

Dom Domingos Loreto Couto, no capítulo 5º de sua obra, descreve a "conquista da capitania do Pianco, Piranhas e Cariry no certão de Pernambuco", e comenta:

Retirados os Topinambás das terras marítimas de Pernambuco, fizeram muito delles assento em várias partes do certão (...) Como conservavão o odio contra os Portugueses que lhes havião tomado os lugares maritimos, confederados com os Xucurús, Panatis, Icos, Icosinhos, e Coremas, levantarão se, e pondo se em armas davão de repente em diversas partes, matando e roubando nellas, e pelos caminhos tudo quanto achavão. Com confusão desordenada dos moradores, que em nenhum lugar se davão por seguros das suas hostilidades. (COUTO; 1981:28)

Uma carta datada de 12.10.1688, escrita por Matias da Cunha, se refere aos "Tapuios" (Tapuya) incluindo Paiacus, Icos, Caratius, Janduis e Sucurus, que encontraram as tropas sob o comando de Domingos Jorge Velho e Matias Cardoso. Estes índios estão admiravelmente descritos como estando entre os 'aborígenes' de região nunca completamente conquistada pelos brancos (CALMÃES in HOHENTAL, 1958:99).

Olavo de Medeiros Filho, classifica os Xukuru (SUCURUS) como pertencente à nação Tarairiú (Janduim). Citando Maximiano Lopes Machado, diz que seu território estaria compreendido entre os rios Curimataú e Araçaji; já de acordo com Thomaz Pompeu Sobrinho, estes estariam ao sul do território ocupado pelos Canindé, vizinhos aos Pega e aos Cariri. Em 1718, encontravam-se, os sucurus capitaneados por Sebastião da Silva e aldeados na missão da Boa Vista, na serra das Bananeiras. Medeiros ainda acrescenta que Joffily (1892) referindo-se à existência do riacho Sucuru, afluente ao Paraíba, vindo da serra dos Cariris Velhos, considerou os "Sucurus" como pertencendo à nação Cariri, dizendo terem habitado aqueles indígenas no território representado por Monteiro, São João do Cariri e Teixeira, expandindo-se até a serra do Orobá, no município pernambucano de Cimbres; sendo a ribeira do seu nome, o centro do domínio Sucuru Diante das duas opiniões, Medeiros afirma que os "Sucurus" habitavam em ambos os territórios discutidos. (MEDEIROS; 1984: 27).

De acordo com Hohental, a mais antiga menção sobre os Xukuru, na versão Xukuru, é de aproximadamente, 1599, se acreditarmos no autor de

Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco, escrito em 1757 em Recife. " (HOHENTAL, 1958:99).

Sobre a etnografia de Pernambuco, na época do descobrimento os Xukuru são citados por vários cronista como "chucurus" ou "Sucurús". Um deles afirma:

Hoje apenas encontram-se os destroços dessas tabas selvagens. Entre ellas eram conhecidas: a dos chucurús (são os mesmos sucurús ou chucurus), próxima da serra do Ororubá. Os missionários do Recife ensinaram-lhe, ahi, os princípios de religião catholica e, com estes, noções de agricultura e de industria. Esta aldeia foi elevada a vila em 1810 com o nome de "Symbres" hoje Cimbres. (ETHNOGRAFIA, S/D: 185)

O nome da serra Ororubá, onde hoje habitam os Xukuru, possui vários significados. O primeiro deles seria uma corrutela de uru-ibá - fruta do ru, onomatopáico de várias pequenas perdizes. Segundo Mário Melo "orouba" é palavra provavelmente saída do cariri; já José de Almeida Maciel atribui à etimologia tupi dizendo vir de uru-ubá - fruto do pássaro, ou ser corrutela de ararubá - fruto de arara e por último ainda poderia dizer respeito à expressão designativa da primeira tribo tapuia-cariri localizada na cordilheira urubaense (MACIEL, 1977:144).

Segundo a descrição de Barbalho (1977), os Ararobá foram tangidos da Serra do Urubá por outra mais forte tribo de tapuias cariris, os Xucurus, que ali decidem ficar vivendo. Estes, que são recordados sob várias formas nominais como: Chiquiris, Chucuru(s), Shucuru, Sucuru (s/z), Xacuru, Xukuru, Xukuru (s/z), Xukururu, "habitavam toda a serra dos antigos Ararobás e em seus contrafortes - Serras do Jardim, Pitó, Gavião, Varas, etc - mais outra tribo cariri espalhava-se sem vontade de abandonar o oásis - a dos Paratiós (BARBALHO, 1977:46).

Estevão Pinto também afirma que, depois de terem banidos os índios Urubás ou Ararobás, aí se haviam estabelecido os índios XUCURU que, para ele, eram do grupo dos Cariris e que se encontravam nos rios do Meio, da Serra Branca, de São José e de Taperoá, todos tributários do Parnaíba, assim como nos afluentes do alto Piranhas, na serra do Arubá e em Cimbres (Pernambuco) (PINTO, 1935:138).

A colonização oficial do Urubá (região serrana e território tradicional dos Xukuru) tem início em 25 de junho de 1654, quando, em Lisboa, D. João IV, rei de Portugal, no informe de José Antonio Gonsalves de Mello, assina Alvará de Concessão ao fidalgo João Fernandes Vieira " da sesmaria de dez léguas de terra em redondo, a contar do último morador que se achasse para as partes de Santo Antão, em Pernambuco" (BARBALHO, 1977:35).

Informações mais precisas acerca dos Xukuru são encontradas nas referências sobre a Congregação do Oratório, responsável pela Missão do Ararobá, localizada bem no interior da Capitania de Pernambuco, propriamente, sessenta e uma léguas a oeste de Recife e a mais importante daquelas administradas pelos Oratorianos. A alusão à missão do Ararobá se dá através de uma denominação genérica que compreenderia dois aldeamentos em regiões contíguas do sertão pernambucano (LIMA, 1980:33).

O início do primeiro aldeamento se deu com os padres oratorianos que descobriram os "Tapuias Jacurus" no fim da Ribeira do Capibaribe que se

instalou numa determinada região. Desta área fala Pereira da Costa: era uma sesmaria de 21 léguas de terras situadas entre o rio Capibaribe e o Paraíba, as quais foram doadas em 1691 ao Tenente Coronel Manuel da Fonseca Rego, Capitão-Mor do Urubá, João de Oliveira Nunes e outros, por carta do Governador Marquês de Montebelo e pertencendo depois aos Padres da Madre de Deus (Costa, vol VI: 112). Essas terras foram vendidas a Manuel da Fonseca Rego por João Fernandes Vieira, algum tempo depois de iniciado seu cultivo e povoamento.

No arquivo do Instituto Arqueológico do Recife existe um manuscrito no qual se acha uma relação bem pormenorizada das propriedades do Convento da Madre de Deus, feita em 1767. Aí, na verba n.95 se confirma:

Nas cabeceiras do Capibaribe em distância de 90 léguas pouco mais ou menos, a esta praça do Recife, tem esta Congregação 21 léguas de terras em que se incluem vários sítios e nenhum dele rende coisa alguma por não haver rendeiros que os queiram arrendar. (LIMA; 1980:34)

Em 1759, meia légua desta propriedade foi doada pela Congregação à Diocese, a qual tomou posse no ano seguinte.. O local foi destinado como patrimônio para se construir uma capela em honra de São José, mandada fundar pelo Bispo no lugar denominado Brejo da Madre de Deus. Um dos sítios das cabeceiras do Capibaribe, o primeiro núcleo organizado originalmente pelos Congregados, prosperou afinal, e é hoje a cidade do Brejo da Madre de Deus.

Em relação ao segundo aldeamento, também na região do Ararobá, encontramos:

"Retraçando a história desta região, sabemos que em 1671 Bernardo Vieira e outros recebiam uma sesmaria de 20 léguas no Sertão de Ararobá, doada por Fernando de Souza Coutinho, um governador pernambucano que, por sinal, terminou seus dias como irmão Congregado e foi sepultado na igreja de Santo Amaro, berço da obra oratoriana no Brasil. Por alguma transação não identificada esta vasta propriedade passou às mãos de seu irmão Antônio Vieira de Melo, o qual se dedicou a colonizá-la, lutando abertamente contra os índios Xukurus e Panatiós, para os quais afinal designou um pedaço de sua sesmaria, num local chamado Mimoso que servia de logradouro do que se chamava Cural dos Bois ou Couro d'Antas"(LIMA;1980:35).

Como se fundou esta outra missão é contada na vida do Padre Sacramento, da Congregação dos Oratorianos, que chegou na região da referida missão, seguindo um rio, provavelmente o Ipojuca, que realmente nasce neste local. "Domesticou o Padre os índios desta nação que são os mais bárbaros e valentes de todos os Tapuias desta Capitania"(LIMA,1980:36).

Segundo Pereira da Costa, em 1711, esta missão contava com 150 casais de índios e tinha uma boa igreja (COSTA, vol. IV:240).

A Aldeia do Ararobá, também conhecida por Nossa Senhora das Montanhas, foi fundada em 1669. Segundo VALLE(1992:30), este aldeamento também é posteriormente habitado por moradores estranhos. Devido ao seu clima favorável e a abundância d'água, tornou-se próspero e foi elevado à paróquia em

1692 pelo bispo D. Matias de Figueiredo e Melo. A igreja de Nossa Senhora das Montanhas foi ali instalada em 1692 e tornou-se a primeira matriz do agreste de Pernambuco.

No século XVIII, são inúmeras as referências sobre os índios do Ararobá. No documento "INFORMAÇÃO DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO DESDE 1746, mandado organizar pelo Governador D. Marcos de Noronha, entre as aldeias arroladas, fala-se desta de Ararobá como sendo de Tapuios Chururus com 642 pessoas" (Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro in LIMA; 1980:33). Em 1758, a missão agregava 640 tapuios xucurus, conforme relatório da época (MACIEL; 1977:116). No registro de Cartas do Conselho Ultramarino, encontra-se uma carta datada de 31.01.1701³. Sobre "o sucesso que houve na aldeia Ararobá um curraleiro com uma índia".

Hohental também indica a aldeia do Macaco, localizada na Freguesia de Ararobá, através da "Informação Geral da Freguesia de Ararobá" no ano de 1749:

"Aldea do Ararobá. O Missionário e Religioso da Congregaçam de Sam Felipe Nery, tem uma nassam de tapuyos, Chucurus com 642 pessoas".

"Aldea do Macaco, não tem missionário, e o que teve era sacerdote do Hábito de Sam Pedro, tem uma nação de Tapuyos Paraquioz e 182 pessoas".

Existem antigas referências da relação entre os Paraquioz (Paratiós) e os "Shucurú"; traços desta associação são constantes. Num manuscrito de 1761, encontramos para a Freguesia de Ararobá:

"Aldea de N.Sr^a da Montanha, Missões Relig. da Congr^a de Oratoris, índios da Nação Xucuruz" "Aldea do Maca(c)O. Freg. de Rio do Mar; Missão, índios na Nação Paraquioz".

No Mesmo Manuscrito existe uma referência de outra aldeia xucuru num lugar chamado Mamanguape:

"Aldea da Boa Vista. Invocam St^a Thereza. Miss e Relig. Thereza; indios das Nações Canindés e Sucuruz.

Baseando-se ainda em Hohental, a aldeia do Macaco em 1761 estava numa freguesia diferente da que havia referências em 1749. No entanto, não se pode assumir a idéia que a própria aldeia se mudou, já que algumas localidades tiveram seus nomes trocados por mais de uma vez, podendo aquela freguesia ter seu nome trocado (HOHENTAL; 1958:100).

Numa outra relação de meados de século XVIII, sem o ano especificado, a aldeia do Macaco está localizada na Ribeira do Panema. Isto provavelmente se refere às cabeceiras do rio Ipanema, perto de Pesqueira, próximo à Cimbres.

O desbravamento dessa região pelos portugueses no século XVIII atingiu estes locais já habitados pelos índios Xukuru, que dominavam toda a região do Ororubá, juntamente com os Paratiós, estabelecidos nos contrafortes da mesma serra. Uma carta datada de 31.01.1761⁴ endereçada ao Sr. Francisco

³257.fl.68.

⁴Mendonça Maciel - A.H.U., Caixa 50, 1761,p.a

Xavier de Mendonça Furtado, aborda os conflitos entre brancos e índios já existentes naquela época na aldeia de N.Sra. das Montanhas apesar de já existir um Alvará de 23.11.1700⁵, concedendo para cada missão, uma légua em quadra para cada 100 casais, situado à vontade dos índios com aprovação da junta das Missões; e não a arbítrio dos sesmeiros ou donatários.

A colonização desta área, teve como centro a vila de Cimbres. O local teve no início a denominação de aldeia do Ararobá, depois tomou nome, dado pelos jesuítas, de Monte Alegre e ao ser criada a vila em 1761, o de Cimbres que ainda permanece, segundo uns, recordando uma povoação de nome idêntico em Portugal, segundo outros, significando na língua indígena "lugar de ensino" (MACIEL; 1977:309-10). Na realidade, Cimbres foi um lugar de ensino ministrado pelos brancos aos índio, por mais ou menos dois séculos. No início, era a catequese dos índio pela Congregação de S. Felipe Néri ou do Oratório da Madre de Deus (os célebres recoletas); no século XIX, havia um projeto de instalação ali de um estabelecimento de ensino profissional, o "Colégio dos índios de Urubá".

A observação do "Edital para a feitura da vila de Cimbres" de 26.03.1762⁶ da autoria do Desembargador Manuel de Gouveia Avars leva a se fazer algumas considerações a respeito da escolha do local da vila de Cimbres:

"1º- que a finalidade da criação da vila foi, sem dúvida índio; sua atração para fins de lhes ser prestada assistência religiosa e lições de civilidade, era real motivo das bulas pontificias, leis e ordem régias;

2º- que, além dos índios, outros moradores brancos, religiosos ou não, havia na antiga aldeia de Ararobá, depois povoação de Monte Alegre,".

Juntamente com a instituição da vila e termo de Cimbres, começa a funcionar sua Câmara Municipal. O termo de Cimbres, durante grande parte do século XIX, pertenceu jurisdicionalmente à Comarca da Madre de Deus.

No manuscrito, já citado, existente no Instituto Arqueológico de Pernambuco que mapeia o patrimônio da Congregação em 1767, já não consta Ararobá como missão mas apenas como uma propriedade. Diz o item 92:

"No sertão de Ararobá distante desta praça 60 léguas pouco mais ou

menos, tem esta Congregação um sítio de terras chamado o Curral dos Bois que antigamente se Chamava Couro d'Anta com seu logradouro chamado o Mimoso. Em parte ou quase todo nos conta se erigiu a Vila de Cimbres que se criou por ordem de Sua Majestade Fidelíssima e se deu aos índios para sua habitação, como também o Sítio Acaí e o sítio chamado do Sapato com seus lougradouros que está despovoado há muitos anos e o sítio da Inhumas que não rendem coisa alguma, antes estão

⁵Alvará de 23.11.1700. A.H.U. Código 95, fl. 91v/92v.

⁶FIAM/CEHM/Prefeitura Municipal de Pesqueira, 1985, pag. 40.

litigiosos com os herdeiros de Antonio Vieira de Melo"(LIMA; 1980:37).

O documento intitulado "Termo que mandou fazer o Diretor desta vila o capitão Joaquim José de Mello da chegada a esta vila (Cimbres) dos índio Parachiós, que andavam dispersos pelas matas, os quais foram já residentes desta mesma vila"⁷, constata mais uma vez a presença dos Paratio, junto dos Xukuru.

A partir de final do século XVIII, vemos uma mudança no tratamento dos índios, antes relacionados à uma Missão e sob a responsabilidade da Igreja Católica, e agora relacionados com um aldeamento sob a responsabilidade do governo; assim demonstram a "Lista e Traslado do Caderno de Avaliações dos dízimos dos índios desta Vila de Cimbres"⁸, do ano de mil e setecentos e sete; o "Registro de uma portaria do Senhor General de Pernambuco (26.05.1788), na qual constitui ao tenente Felix da Costa Monteiro de diretor dos índios desta Vila de Cimbres"⁹ entre outros documentos.

As aldeias dos índios eram dirigidas por um diretor de nomeação do Governo, havendo outra autoridade entre os aldeados, o Maioral, também intitulado de Capitão-Mor. Nos meados do século XIX, entre as aldeias existentes na Província, contavam-se as da Escada, São Miguel de Barreiros, Cimbres, Águas Belas, Brejo-dos-Padres, Assunção, Boi-Môrto, etc. "Anteriormente (1758), segundo um registro mandado organizar pelo Governador Dom Marcos de Noronha, as aldeias de Pernambuco eram as seguintes: N.S. da Escada, Arataqui - freguesia de Taquara, hoje da Paraíba; São Francisco - tribo Cariri, na ilha de Aracapá, em frente à foz do Brígida; N.S. dos Remédios - índios Tamanguecos (Tapuios) - na ilha de Pontal, rio S. Francisco, Siri - à margem do rio do mesmo nome na antiga freguesia de Tejucopapo (nessa aldeia nasceu Felipe Camarão); S. Miguel do Una - Freguesia do mesmo nome (hoje Barreiros); Alagoa - Serra do Comunati (Águas Belas), índios Tapuios; Macaco - índios Paratiós (Tapuios), no atual município da Pedra. todas essas aldeias eram dirigidas por missionários da Congregação de S. Felipe Neri e do hábito de São Pedro, Carmelitas em observância, e Religiosos italianos, estes nas aldeias das ilhas do São Francisco. (MACIEL; 1977:370).

Em 1813 Há referência da existência de 245 índios "Shucurú". Este documento representa uma petição do governo provincial de Pernambuco, declarando que a Vila de Cimbres é muito pobre para alimentar os índios supracitados e requer que a tutela governamental dos aborígenes seja encerrada porque são capazes de viver por si próprios (HOHENTAL; 1958:101).

Sarah Valle (1992: 34) acrescenta que, com o advento da Independência do Brasil, os Oratorianos foram desprestigiado pelos brasileiros pela sua fidelidade a Coroa Portuguesa. Com a ausência do poder da metrópole na colônia, os congregados estavam dispersos, constando por volta de 1825, apenas quatro padres e alguns leigos (COSTA, 1983, vol. 9: p.378). Logo após este momento, discussões à respeito da responsabilidade de administrar os bens da Congregação e da posse dos rendimentos da mesma, indicam a extinção da congregação de São Filipe Néri na Província de Pernambuco (Costa, 1983- v. 9: 312), oficializada através da Carta de Lei de 9 de dezembro de 1830.

Em 13 de maio de 1836, a lei provincial nº20, mudou a sede desta vila para a Povoação de Pesqueira, que passou à categoria de vila e cabeça do

⁷já residente desta mesma vila". FIAM/CEAM; 1985:143

⁸1985:146.

⁹1985:162.

termo, dando outro rumo à história daquela região. Segundo a tradição oral dos Xukuru, o próprio nome "Pesqueira" é oriundo do local de pescaria dos índios, este, situado atualmente nas proximidades da Fábrica Rosa.

Os índios, de modo geral, sempre constituíram para o branco um exército de mão-de-obra disponível para o trabalho de construções públicas e assim também aconteceu com os índios de Ararobá. Porém em 1857, durante um terrível período de seca, os próprios índios através do diretor da aldeia, solicitaram trabalho na construção das estradas de ferro, pois não tinham condições de desenvolver suas lavouras (FREITAS; 1989). Houve nesta época uma grande dispersão do contingente indígena que fugia da rigorosa seca que assolava a região.

Muitos documentos informam sobre a administração do aldeamento de Cimbres. Um deles, datado de 1879 trata da denúncia feita pela representação daqueles índios, de que o diretor local estava arrendando terras da aldeia quando eles haviam se retirado em consequência da seca (FREITAS; 1989).

Sobre a participação dos índios como voluntários da pátria na Guerra do Paraguai, sabe-se que em 1865 foram alistados 82 índios de Cimbres¹⁰, sendo este fato confirmado através de outros registros. Além deste caso, pela prestação de serviços dos índios em revoltas da província, o recrutamento na aldeia acontecia com frequência (FREITAS; 1989).

A participação dos índios do Ororubá na Guerra do Paraguai é muito marcante na história dos Xukuru, como comprova a história oral do grupo. O número de participantes na Guerra varia de acordo com o informante.

Um documento datado de 10.02.1855, atesta que a extensão do aldeamento de Cimbres deve abranger

"3 léguas de comprido, com uma de largo, ellas se estende té aguas do Rio Ipojuca. (...) Além das 3 léguas acima mencionadas, existe huma legoa em q. está situada à Villa de Cimbres, habitada por poucos Indios, e pessoas do povo q. alli tem edificado casas sem licença da Directoria “.

Por uma comunicação indireta, sabe-se que o território indígena tinha então em determinado trecho, fronteiras com as terras do Engenho Pedra D'Água, então propriedade do Coronel Pantaleão de Siqueira Cavalcante (FREITAS; 1989).

Em 1870, um documento esclarece que

"as datas onde as terras são consideradas como usufruto da aldeia de Cimbres foram ratificadas em 1781 e por último em 1830, extremado-as, e que as ditas datas, cujas águas manam por Isabel Dias, Pesqueira e Genipapinho pelo cimo da Serra".¹¹

Como a região de Cimbres teve uma ocupação provinda da pecuária, as terras do aldeamento foram, aos poucos cercadas pelas fazendas, gerando muitas reclamações por parte dos índios devido à invasão do gado na Serra do Urubá juntamente com a invasão de posseiros, o esbulho da terra dos Xukuru se deu pelos aforamentos empreendidos pela própria Diretoria dos índios.

¹⁰A.P.E.PE - D II, V.10, W68, 69, 70

¹¹Jeannette M^a Dias de Lima (UNICAP).

Com a promulgação da Lei 601 de 1850, que procurava regulamentar a administração das terras devolutas do Império, aumentava vultuosamente os casos conflituosos pela ocupação das terras nas aldeias. O objetivo primordial desta lei "era o de modernizar a agricultura e promover a ocupação das terras ainda incultas". Porém, a exigência de demarcação e titulação de terras, para reconhecimento do direito de propriedade, tornava vulneráveis aquelas ocupadas pelos grupos indígenas, pois, como já foi ressaltado, tais medidas não eram compatíveis com os parâmetros de definição de domínio da terra destes mesmos grupos (PARAÍSO; 1987:57) .

A extinção de inúmeras aldeias se deu pelo desrespeito ao governo Provincial em relação aos direitos dos índios. Estes sem atentar para a necessidade de recorrer às medidas legais exigidas e sem condições de pressionar para a garantia de seus direitos, viram suas terras registradas em nome de fazendeiros. O Diretor Geral dos índios da Província faz referência a esta lei, em 1858, relacionando-a com o exemplo de Cimbres. Em contradição, respondendo à petição de aforamento de terras feita pelo Coronel Pantaleão de Siqueira Cavalcante em 1863, o Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas negava a prerrogativa, considerando 49 as terras devolutas e por conseguinte sob efeito da mesma lei de terras.¹²

Neste período, segundo Hohental, nem os Paratió nem a Aldeia do Macaco são mais mencionados.

Em 1873, dos sete aldeamentos em Pernambuco estudados pela Comissão constituída pelo Presidente da Província de Pernambuco, apenas o de Cimbres e o de Assunção não foram considerados extintos. Nesta ocasião foi cogitada, inclusive a possibilidade de transferência de índios de aldeamentos extintos, para ali se fixarem. No entanto, foi efêmero o propósito governamental de conservar os dois aldeamentos, pois em 25.01.1879, foi declarada a extinção de Cimbres¹³ e suas terras foram entregues a Câmara de Regência de Cimbres, para redistribuição a título de venda ou cessão à pessoas estranhas; só que isto não implicava que os Xukuru perderiam seu direito à terra. Porém, a população não-índia de Cimbres e Pesqueira assim interpretou, aguçando o esbulho das terras indígenas. Na realidade, a extinção das aldeias significava apenas que a tutela Governamental dos índios tinha acabado, não os destituindo de seu direito às terras.

O relatório remetido pelo Diretor Geral dos índios para o Presidente da Província de Pernambuco em 1855 faz uma avaliação das terras dos aldeamentos. As terras do aldeamento de Cimbres foram calculadas na cifra de 3000.000 réis para as três léguas contínuas, ficando em 1.200.000 aquela parte do território em separado que envolvia a Vila Cimbres.¹⁴

Apesar da extinção do Aldeamento de Cimbres pela Província só ter se efetuado em 1879, o conflito existente entre os índios do Ararobá e a sociedade envolvente já havia provocado a Câmara Municipal da Vila de Cimbres a extinguir o aldeamento em 1822 e todas as terras dos índios reverteram para o patrimônio da Câmara. Como se isso não bastasse, em 1824 é formada uma força autorizada pelo governo, oriunda de uma guerrilha da Vila e uma companhia de

¹²MA. 03 - fl.100

¹³Lima (UNICAP)

¹⁴A.P.E. - D.II.v. 10, fls 68,69 e 70

ordenanças de Moxotó, para abater os índios, alegando roubos e assassinatos por parte dos nativos.

Porém em 25 de março de 1825, um aviso do Ministério do Império ordena o envio de um padre para servir de Diretor dos índios do Aldeamento de Cimbres com o fim de sua catequese .

A luta pela apropriação das terras do aldeamento de Cimbres, liderada pela Câmara Municipal local, foi amplamente documentada. Sabe-se esta Câmara tinha patrimônio territorial justamente no espaço que separava os dois territórios próprios do aldeamento¹⁵ e que mesmo com tentativas para um acordo de ocupação das terras, este não foi respeitado pelos edis.¹⁶

A demarcação das terras do aldeamento era constantemente requisitada pelos índios, na oportunidade das denúncias de posseiros e arrendamento da área. Pelo visto, porém a demarcação do território Xukuru não foi realizada.

Em 1879 foi indeferida uma preta do agrimensor Carlos Camillo Coutim sobre as terras de Cimbres. Também uma proposta de demarcação deste aldeamento de 1885 foi adiada, por motivo de não constar verbas específicas para o caso na lei dos orçamentos (FREITAS,1989). O requerimento do índio Luciano em 1888, solicitando que lhe fosse entregue, e também aos demais índios de Cimbres, as terras do aldeamento de Urubá, vem demonstrar mais uma vez, o agravamento da situação desses indígenas, que apesar de toda a pressão, resistiram e permaneceram na região em pequenos espaços, cercados por fazendas, que não lhes permitem condições para sua sobrevivência (LIMA,1989).

Comprovando a ocupação permanente da região pelos indígenas, no livro de registro de óbitos de Cimbres, localizado atualmente, no Palácio do Bispo de Pesqueira, encontramos registros do século passado, de índios residentes em localidades que constituem até hoje aldeia dos Xukuru¹⁷.

Chegam, assim, esses índios ao século XX, na expectativa de regularização de suas terras para pôr fim aos conflitos existentes. Ouviu-se pouco sobre os Xukuru até 1930 quando Curt Nimuendaju encontrou cerca de 50 descendentes na Serra do Ararobá, indicando que

"guardam ainda alguns vocábulos que intercalam no português, em forma de gíria(...). Sabem, perfeitamente, que descendem da tribo Xukuru, que ocupou aquela região, têm orgulho da sua procedência e julgam-se superiores aos outros habitantes, guardando rancôr dos brancos por lhes haverem tomado as terras" (MELLO; 1935:44).

Neste artigo, Mário Mello afirmou ter sido presunçosa a sua afirmativa que este grupo estaria ligado ao cariri, pois, a análise dos vocábulos, quanto da cerâmica realizada por Nimuendaju, classifica os Xukuru como isolado, não tendo filiação com outra família indígena.

Um dos trabalhos mais importantes sobre os Xukuru, no século XX é atribuído a Hohental, que descreve os Xukuru pormenorizadamente (1958).

¹⁵A.P.E. D. II. v. 10, fls. 68,69 e 70

¹⁶ A.P.E. D. II. V. 10, fls. 68, 69 e 70

¹⁷Pesqueira

O primeiro relatório oficial a respeito dos Xukuru é escrito por Cícero Cavalcante de Albuquerque, Auxiliar de Sertão do SPI¹⁸. Este relatório é resultante de sua visita à Serra do Ararobá e nele são mencionadas as violências cometidas pelos brancos contra os Xukuru, como por exemplo, a proibição da realização de seus ritos religiosos e de prática de curas com a utilização de ervas medicinais. Estes foram, segundo Cavalcante, alguns dos motivos que levaram os índios a abandonarem suas terras.

Apesar de todo conflito que dificultava a expressão cultural dos Xukuru, a indefinição de seus limites territoriais foi o que mais afetou a existência do grupo. Somente em 1951, quando relatórios oficiais começam a ser produzidos, é que o SPI assumiu a tutela dos Xukuru, sem com isso regularizar a questão da terra. É desta época o relatório de Raimundo Dantas Carneiro (Os Shucurus da Serra de Orubá, de julho de 1957) chefe da 4º IR (Inspetoria Regional) do SPI, que ressalta o problema do esbulho sofrido e da assistência que o Posto criado em 1954 vinha prestando. Neste momento não foi realizado nenhum trabalho de identificação de suas terras com vista à demarcação e homologação e sim apenas definida a situação jurídica de 15 hectares de terra que passaram a pertencer ao Posto Xukuru.

Obviamente não foi a aquisição de 15 ha para o PI que resolveu a necessidade de terras dos índios. Aliás, documentos posteriores indicam em vez de 15 ha, 6,75 ha para o PI¹⁹, sendo desconhecido o porquê desta redução.

Constatando a precariedade da situação dos Xukuru, o responsável pelo P.I. em seu Aviso Mensal de fevereiro de 1959 destinado ao chefe da 4ª Inspetoria Regional²⁰ informa que PI "(...) dispõe, apenas, de 15 ha de terrenos próprios, trabalhando os índios em terras arrendadas. Faz-se mister, pois, a aquisição de terrenos para o plantio dos índios". Outro relatório, de 21.04.65,²¹ confirma esta situação, ao dizer que "não há praticamente um regime de trabalho, assim como condições de trabalho, uma vez que não há terras para cultivo, nem instrumental agrícola".

Desta maneira foi traçado o percurso dos índios Xukuru de Ararobá. A mobilização para reconquistar suas terras só veio realmente a se intensificar nos últimos quatro anos, com o agravamento da situação em que vivem, quando o próprio órgão de assistência, agora estruturado de outra forma (sob a denominação de Fundação Nacional do Índio) voltou a ter informações sobre o grupo.

2.2 ASPECTOS ATUAIS DOS XUKURU

O grupo indígena Xukuru está distribuído em 18 aldeias: São José, Afeto, Gitó, Brejinho, Canabrava, Courodanta, Bentevi, Lagoa, Santana, Caípe, Caetano, Caldeirão, Pé de Serra, Oiti, Pendurado, Boa Vista, Cimbres e Guarda. Algumas fontes de informações indicam um maior número de aldeias e este fato decorre de algumas localidades estarem incorporadas às aldeias que apontamos.

¹⁸Pesqueira, em 12.09.44.

¹⁹e datado de 27/10/1965 - Arquivo SID/DFU/ 3ª SUER/FUNAI

²⁰SID/DFU/3ª SUER/FUNAI.

²¹21.04.1965 - Arquivo SID/DFU/3ª SUER/FUNAI

Como exemplo é possível citar a aldeia Caípe, já que podem ser identificados Caípe de Cima e Caípe de Baixo, ambos considerados pela comunidade como uma unidade, possuindo um único representante.

Cada aldeia constitui um agrupamento de famílias habitando cada qual sua casa, que participam de um contexto específico dentro do universo Xukuru. Toda aldeia possui um representante, encarregado de levar os problemas da sua comunidade ao cacique que representa os Xukuru como um todo. A existência de problemas diferenciados entre as aldeias do mesmo grupo decorre da distância entre as mesmas, formando um território descontínuo e intercalado de posse de índios e não-índios. Em algumas aldeias como Cancerava, Santana, Caípe, Pé de Serra, entre outras, ainda existe junto às casas um pequeno roçado, que não chega a ser suficiente para a subsistência de uma família. Geralmente em um mínimo pedaço de terra se planta milho, feijão, fava e banana. Em localidades como Caetano, Cimbres e outras, é difícil encontrar famílias que tenham este pequeno roçado, já que as cercas das fazendas passam muito próximo às casas.

Com base no levantamento demográfico efetuado pelo PIN Xukuru será destacado, a seguir, a distribuição da população nas aldeias (ver quadro 1). Porém, para a exposição de tais dados faz-se necessário algumas observações. A primeira delas diz respeito ao grande número de famílias Xukuru não computadas, que migraram para o perímetro urbano de Pesqueira, concentradas basicamente nos bairros denominado " Xukurus " e " Caixa D'Água ". Essa migração é provocada, principalmente, pelas precárias condições de vida nas aldeias: não possuindo mais terras para plantar, devido ao esbulho sofrido, essas famílias correm à cidade na procura de melhorias. O ensino de 1º grau maior e/ou 2º grau é outro atrativo da cidade, já que as escolas existentes na área indígena, com exceção de Cimbres, só abrange o 1º grau menor. É importante ressaltar que essa parcela da população Xukuru, apesar de urbanizada, ainda interage com a comunidade indígena como um todo, pois seus integrantes continuam a se identificar como índios e participam de todas as esferas da vida Xukuru, seja esta política, religiosa, etc.

Outras observações cabíveis dizem respeito ao próprio levantamento populacional, pois este foi realizado pelo PIN Xukuru e não segue os critérios e técnicas específicos de um CENSO, no entanto, são os dados oficiais disponíveis a respeito desta população indígena. O objetivo desta exposição é proporcionar uma rápida visão quantitativa dos Xukuru.

QUADRO 01
POPULAÇÃO XUKURU

| ALDEIA | POPULAÇÃO MASCULINA | POPULAÇÃO FEMININA | POPULAÇÃO INFORMADO | SEXO NÃO | TOTAL | Nº DE FAMÍLIAS |
|--------------|------------------------|-----------------------|------------------------|-------------|------------|-------------------|
| Afeto | 32 | 27 | - | 59 | 24 | |
| Bentevi | 31 | 24 | - | 55 | 33 | |
| BoaVista | 02 | 02 | - | 04 | 02 | |
| Brejinho | 69 | 56 | - | 125 | 34 | |
| Caetano | 25 | 31 | - | 56 | 13 | |
| Caípe | 60 | 63 | - | 123 | 30 | |
| Caldeirão | 46 | 67 | - | 113 | 57 | |
| Cancerava | 745 | 599 | - | 1344 | 240 | |
| Cimbres | 109 | 96 | - | 207 | 72 | |
| Courodanta | 14 | 23 | - | 37 | 10 | |
| Gitó | 27 | 24 | - | 51 | 19 | |
| Guarda | 86 | 91 | - | 177 | 36 | |
| Lagoa | 49 | 42 | - | 91 | 35 | |
| Oiti | 41 | 34 | - | 75 | 27 | |
| Pé de Serra | 186 | 179 | - | 365 | 113 | |
| Pendurado | 20 | 22 | - | 42 | 10 | |
| Santana | 20 | - | 38 | 10 | 10 | |
| São José | 26 | 28 | - | 54 | 15 | |
| TOTAL | 1586 | 1428 | 240 | 3254 | 939 | |

=====FONTE: PIN XUKURU/1989=====

A região em que habitam os Xukuru vive economicamente da agricultura e pecuária. As fazendas existentes em Pesqueira dedicam-se, principalmente, à produção leiteira. Para os Xukuru, a atividade básica é a agricultura. As principais culturas são milho, feijão, fava e mandioca.

No entanto, pelo fato das aldeias estarem ilhadas por fazendas, torna-se cada vez mais difícil encontrar terra para trabalhar. De modo geral, cada família tem um pequeno lote de aproximadamente 1/2 ha. Como este não é suficiente, ou como em alguns casos em que não se dispõe de qualquer pedaço de terra, os índios vão empregar sua mão-de-obra nas fazendas da região. Assim, quando usam as terras dos não-índios, são obrigados a plantar o capim junto com o milho e o feijão.

Após a colheita, o restolho e o capim deixados servem como alimentação para os rebanhos, constituindo desta maneira, um tipo de pagamento pelo uso da terra. Outra forma de arrendamento é aquela em, que cada hectare plantado, custa ao índio cerca de 150 Kg de milho (mais ou menos 3 sacas).

Como a ocupação da área é sazonal, o "proprietário", além de se garantir contra a permanência do usuário, gradativamente aumenta a área de pastagens.

Na realidade, o que garante a sobrevivência dos índios é a fava, já que é de custo mais baixo que o feijão e pode ser colhido durante todo o verão. Porém, tal cultura é proibida pelos fazendeiros, pois o gado é solto antes da sua colheita.

Em Cancerava, São José e Pedra D'Água os índios também trabalham com a horticultura, pela existência constante de água nessas localidades.

Alguns índios são parceiros em projetos governamentais, situados fora da área delimitada, e lá mantêm suas roças. A limitada atividade econômica decorrente da escassez de terra para o desempenho da atividade agrícola, reflete diretamente nas condições de vida da população.

A organização política entre os Xukuru consiste na existência de um cacique, atualmente Francisco de Assis Araújo - " Chicão ", escolhido pela comunidade. Existem, ainda, mais duas facções, uma liderada pelo cacique anterior a Chicão - José Pereira e outra, por Ivo, todos da aldeia Cancerava, sendo este último de menor expressão. Não tive problema para me aproximar das diferentes partes.

Vimos que cada aldeia possui um representante. Os representantes , juntos, formam um tipo de conselho. O pajé é outro elemento de grande poder político. Atualmente, o pajé é Pedro Rodrigues bispo - " Seu Zequinha " que, juntamente com o cacique, é responsável pela " palavra final " nas resoluções do grupo.

CAPÍTULO 3:

1º DRAMA SOCIAL: A CONSTITUIÇÃO OFICIAL DO TERRITÓRIO XUKURU

Será analisado como primeiro drama o conjunto de fatos iniciado no ano de 1988, que versa sobre a definição do território dos índios Xukuru.

Estes fatos estão diretamente relacionados com os diversos componentes do campo intersocietário no qual está inserido o grupo Xukuru. Logicamente, a situação analisada foi profundamente influenciada pelo processo histórico da Região Nordeste, especificamente do Agreste Pernambucano; uma região tradicionalmente caracterizada por grandes propriedades pertencentes às oligarquias locais.

Neste contexto está o próprio órgão de proteção oficial que através do tempo, formou-se com uma estrutura deficitária e viciada. A relação assimétrica articulada entre SPI/ FUNAI e comunidades indígenas tem problemas: com base nessas relações pode-se observar que a finalidade da tutela parece ser exatamente de "transformar, através de um ensinamento e uma orientação dirigida, tais como condutas desviantes em ações e significados prescritos pelos códigos dominantes"(OLIVEIRA FILHO, 1988, 224). Sendo o índio considerado como "portador de uma cultura primitiva, incapaz por si só de aprender ou adaptar-se às condições de uma cultura superior", a única condição de sua incorporação na sociedade é o processo de aprendizado que deve ser conduzido pelo seu tutor.

Partindo desse pressuposto e da ineficaz assistência do tutor, seja em termos de infra-estrutura, seja pela própria ideologia do órgão que exerce a tutela, é criada uma dependência entre as duas partes envolvidas. Esta dependência está relacionada a aspectos econômicos - a partir do momento em que são aplicados projetos sem fundamentação na realidade e necessidades dos grupos indígenas, ignorando a capacidade de autonomia dos mesmos - e também relacionada a aspectos políticos, quando qualquer atitude legalmente significativa tem que ser mediada pela FUNAI.

Diferenciando-se de outras formas de dominação, "a relação de tutela se funda no reconhecimento de uma superioridade inquestionável de um dos elementos e na obrigação correlata que esse contrai (para com o tutelado e com a própria sociedade envolvente) de assistir (acompanhando, auxiliando e corrigindo) a conduta do tutelado de modo que o comportamento deste seja julgado adequado - isto é, resguarde os seus próprios interesses e não ofenda as normas sociais vigentes" (OLIVEIRA FILHO, 1988:224). Segundo ainda OLIVEIRA FILHO, a tutela estaria assentada em duas suposições básicas; a primeira que o "tutelado" não é plenamente capaz de defender, expressar ou mesmo conhecer os seus reais interesses, havendo necessidade de alguém que atue ou decida em seu lugar, para evitar que ele sofra ou seja lesado em consequência de atos que outros com ele concluíram. Segundo, que o tutelado não domina plenamente os códigos da sociedade nacional, necessitando de alguém que o oriente, mostrando os modos corretos de proceder em cada situação, disciplinando os seus modos de manifestação e evitando que ele transgrida as normas e entre em choque com direitos, valores ou interesses alheios (1988: 225).

A ideologia e a prática do órgão tutor acabam por tratar as comunidades indígenas como "entidades liminares", cujos atributos são ambíguos e indeterminados; Esta situação tanto pode gerar uma rica variedade de símbolos, como ressalta Victor Turner(1974), mas também pode impedir e anestesiar as atitudes da

comunidade tutelada, que se abstém de reagir diante de acontecimentos vitais para sua existência.

O objetivo deste primeiro drama social é apresentar a relação conflituosa, evidenciando, principalmente, o papel da FUNAI junto à comunidade indígena.

1988: OS FATORES DETERMINANTES DE UMA NOVA RELAÇÃO

No ano de 1988, três elementos vieram dar um novo rumo à vida dos Xukuru e a delinear sua relação com as partes envolvidas neste campo: a Constituinte, o CIMI e o Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca.

Inicialmente, a Assembléia Nacional Constituinte consistia num momento de máxima mobilização das lideranças indígenas nacionais que tentavam ter voz ativa na definição de seus destinos; simultaneamente, o CIMI, através de um casal missionário, , pela primeira vez, passou a assistir a comunidade Xukuru.

Anteriormente à vinda deste casal, houvera uma tentativa neste sentido, por outros missionários, quando o chefe do PIN era Geraldo Vieira. De acordo com o relato do casal, naquela ocasião o chefe do PIN enviou os missionários à aldeia Canabrava, enquanto isso ele foi a cavalo até lá, chegando primeiro, avisou os índios, preparando-os para não aceitarem o presença dos missionários.

No entanto, o mesmo não ocorreu na segunda tentativa: como as aldeias estão muito espalhadas na área, escapando do controle do PIN, os missionários, em junho/1988, com aprovação da comunidade, começaram a trabalhar tendo como base os textos da Bíblia e a Constituinte. Neste momento, teve muita importância e repercussão a possível aprovação pela SUDENE do projeto intitulado 'Vale do Ipojuca', que iria ter verba liberada para sua implantação na Fazenda São Severino que se localizava dentro da região reivindicada pelos Xukuru.

Com a mobilização desses índios na tentativa de impedir a implantação do projeto, a questão da terra passou a ser prioridade e o CIMI encontrou o espaço necessário para legitimar sua presença.

A intromissão cada vez maior de não índios nas proximidades das aldeias determinando a diminuição de terras para os índios trabalharem, assim como a destruição de lavouras indígenas pelo gado de alguns fazendeiros e a implantação de projetos no território Xukuru endossada pelo Estado, detonaram a crise existente.

A notícia da possível implantação do projeto foi veiculada pelo Jornal do Commercio em 09.10.88 e teve um grande impacto já que anunciava que " o Presidente da Agropecuária Ipojuca S/A, Otávio Carneiro Leão, apresentou todos os documentos exigidos pela SUDENE, inclusive uma certidão do IBDF, MIRAD e da **própria FUNAI**(grifos nossos) através de um protocolo onde são exigidos oito itens". Esta notícia surpreendeu a comunidade indígena e a própria DFU, já que não havia tramitado na 3ª SUER nenhum documento referente a este fato, além de afirmar que não havia conflito, de terras em Pesqueira.. Vale ressaltar a gravidade do acontecimento, pois, de acordo com a Portaria do Presidente da FUNAI nº 326/87 de 21.09.87, que normatiza a concessão de atestados administrativos, a "FUNAI não expedirá ATESTADO em áreas indígenas ainda não estudadas...".

Em meio a todos esses acontecimentos, foi solicitado pelo Instituto da Terra do Estado, ao SID/3ª SUER, informações sobre o interesse de grupos indígenas no município de Pedra então sujeito a uma ação discriminatória. Como a área Xukuru era a mais próxima do município em questão e ainda não havia sido identificada, achou-se interessante obter uma posição mais concreta da comunidade indígena

através de rádio ao PIN Xukuru. Com este dado poderia se proceder a um parecer mais preciso, que deve ser emitido pelos técnicos da Divisão Fundiária (antropólogo e cartógrafo) sobre a existência e/ou interesse indígena no município.

Através do radiograma (RD Nº 123/PIN-XUCURU/05.10.88), o chefe do PIN afirmou desconhecer qualquer interesse indígena no Município de Pedra, até mesmo porque a vida dos Xukuru está voltada para o lado oposto da BR 232 que divide os Municípios de Pesqueira e Pedra, onde se encontram todas as aldeias do grupo. Nesta ocasião, um dos líderes Xukuru, Chicão, se encontrava no posto e ouviu a conversa travada entre o chefe do SID e o chefe do PIN. Interpretando a situação, Chicão entrou em contato com as demais lideranças Xukuru, para, segundo sua versão, denunciar a intenção da FUNAI, em transferir a sua comunidade para o Município de Pedra. Este fato deixou muito tensa a relação entre a FUNAI e os Xukuru.

Para se posicionar diante da transferência que acreditavam acontecer, estiveram na sede da 3ª SUER - no dia 13.10.88 - os índios Xukuru Francisco de Assis Araújo (Chicão - vice-cacique), José Pereira de Araújo (Cacique) e Pedro Rodrigues Bispo (Pajé). Nesta oportunidade a situação foi esclarecida, e desmentida qualquer intenção de transferir os Xukuru para Pedra, ao mesmo tempo que eles reafirmaram não haver interesse no referido município e protestaram a liberação do Projeto Vale do Ipojuca. Quanto ao problema envolvendo o Município de Pedra, os índios ficaram parcialmente satisfeitos, apesar de continuarem desconfiados e achando que a intenção de transferência chegou realmente a ocorrer. No entanto, a implantação do projeto ficou sem solução, forçando a ida de uma comissão da FUNAI à AI Xukuru para verificar a denúncia dos índios que se encontravam muito revoltados.

A ordem de serviço Nº 196/88 - Gab/3ª SUER-FUNAI de 24.10.88, determinou o deslocamento do Chefe de Serviço de Fiscalização, Suami Percílio dos Santos e do sertanista Cícero Cavalcanti de Albuquerque, que foram acompanhados pelo Administrador Regional de Garanhuns (à qual fica subordinada a AI Xukuru Petrônio Machado C. Filho).

No relatório de viagem elaborado pelos dois técnicos da 3ª SUER e datado de 04.11.88²², consta que:

Na área Cana Brava os índios estavam com suas indumentárias de palhas e cacêtes em mãos. O Dr. Petrônio ouviu suas queixas, e com livro da nova constituição mostrou-lhes que a lei determina a demarcação das áreas indígenas em cinco (05) anos; que as terras reclamadas por eles, Xukurus, apossados por pessoas não índias estão com prioridade para revisão demarcatória e retorno de posse dos mesmos, os quais fizeram-lhe indagações de fatos diversos, recebendo às devidas explicações, inclusive que, para haver a pretendida demarcação seria empregado muito dinheiro, que nesse sentido ainda não foi votado pelos deputados as verbas necessárias, para atendimentos em todas áreas indígenas de todo Território Nacional. O Dr. Petrônio Machado fez alusão aos Xukurú, que sendo eles eleitores cobrassem dos políticos da região interesse para consecução de verbas para lhes ajudar nos

²² Arquivo SID/DFU/3ª SUER

serviços de demarcação. Um Xukuru de imediato responde, a FUNAI é a nossa tutora e a ela compete obter dinheiro nesse objetivo(fl. nº 02).

A questão da terra dos Xukuru, parece, pela primeira vez, tomar vulto para pressionar a FUNAI na tentativa da demarcação. Neste mesmo relatório, referente ao projeto da SUDENE, consta:

Os Xukurú se alvoroçaram pela notícia de um projeto da SUDENE a ser inserido em sua área imemorial que julgam que afetaria sua reivindicação fundiária, todavia. o Dr. Petrônio leu o Telex Nº 377/DFU/3ªSVER, de 12.10.88, do Dr. Suami Percilio Santos - Chefe Substituto-DFU, dirigido ao Sr. Dr. Daniel Marques de Souza - SUP/SUAF/BSB, levando-lhe ciente a notícia em apreço, para as providências cabíveis, cujos Xukurú tinham em mente represálias ao local programado. Também, fez-lhes ver o perigo que correriam em atrito, inclusive, com os chamados posseiros, que poderiam morrer gente de ambas as partes, em caso de ataque, que nesse caso, eles se arrefeceram e aguardam as devidas providências da FUNAI(fl Nº 02).

Neste documento é relatado ainda como foi explicitado para os índios o processo demarcatório de terras indígenas. Sobre a relação entre o CIMI e os Xukuru o relatório expõe a visão dos técnicos que foram à AI:

Dr. Petrônio Machado em diálogo com o índio Chicão, um líder Xukuru, chegou a conclusão que o CIMI influencia essa liderança na questão de suas terras de sesmaria. O Chicão confirmou isso dando a entender que era uma cooperação no sentido de ativar os índios recuperarem sua antiga sesmaria ou área fundiária. Chicão, ainda, lhe informara de ter ido com outros líderes de sua comunidade participar de reunião do CIMI, em Brasília-DF. Alguns representantes do CIMI sempre se contatam com esse Xukurú, suspeitando-se de orientarem os mesmos no caso em apreço, que só produz intriga e perturbação, vice-versa, índios e posseiros, etc, todavia, os Xukurus-Urubá, acham essa participação proveitosa como meio de advertência objetivando seu domínio - posse da restituição de sua antiga sesmaria que lhes foi concedida das terras onde já habitavam em períodos seculares(fl.03).

Cícero Cavalcanti dá prosseguimento ao relatório, descrevendo a história oficial dos Xukuru, apresentando uma sugestão conciliatória para a questão da terra embasada nos dados históricos por ele levantados. Segundo o sertanista, são seis(06) léguas quadradas da antiga sesmaria-Xukurú e que o problema deveria ser solucionado através de indenização dos posseiros que vivem em conjunto com os índios e naqueles terrenos ocupados somente por não-índios deveria se fazer um acordo em que ficariam condicionados ao sistema de pagamento de arrendamento contratual anual até completar 20 anos e quando findo esse prazo repassariam as terras aos Xukuru sem indenização das benfeitorias ali existentes(fl.07).

Tentando se defender da acusação que os índios lhe fazem, Cícero Cavalcanti explica que no ano de 1944, então auxiliar-sertão-SPI, foi designado para proceder ao levantamento da situação dos Xukuru, objetivando a questão de suas terras. Nessa oportunidade, Cavalcanti levou uma espada e uma túnica trazidas por um índio que participou da Guerra do Paraguai para a Diretoria com a finalidade de entregar ao General Rondon. No entanto, esses objetos de profundo valor histórico para os Xukuru foram extraviados e não se sabe o seu paradeiro. Os Xukuru ainda acrescentam que o sertanista foi subornado por Moacir Brito, um dos donos da Fábricas Peixe - ocupante de suas terras - e por este motivo os traiu. Até os dias atuais este fato é freqüentemente mencionado, pois os Xukuru afirmam ter recebido uma doação de terras da Princesa Isabel, devido a sua "heróica" participação na Guerra do Paraguai, considerando-se assim destituídos da única prova existente que legitime o direito às suas terras.

Descrevendo como se deu este problema Cícero Cavalcanti acrescenta:

Chicão líder Xukurú é mameluco e outro índio que quer saber do destino desses objetos, ele é zambo(filho de índio com branco e de índio com negro), são nascidos muito depois do ano de 1944, nunca viram, portanto esses objetos, e são sabedores apenas por informação de outros índios, cujos materiais pensam ser de ouro.

Para tornar mais complexa a situação já bastante tumultuada, em fevereiro de 1989 um novo conflito surge no contexto. Segundo os índios, no dia 1º de fevereiro de 1989 o delegado municipal de Pesqueira, José Petrônio Góis (conhecido como Jesus), prendeu de forma arbitrária o índio Edilson Leite, além de torturá-lo a pedido de fazendeiro que com eles tem problemas por causa da terra, e proibiu a realização da dança do Toré. Os Xukuru atribuíram esse procedimento ao envolvimento do dito delegado com o fazendeiro Eudim Bezerra, que segundo o atual cacique Xukuru, Francisco de Assis Araújo-Chicão, prestou queixa à Delegacia Municipal, alegando que os Xukuru estavam se reunindo, dançando o toré com o intuito de invadir a "sua propriedade". Este fato, que teve muita repercussão nos jornais locais e regionais(Tribuna de Pesqueira-fev./89; Jornal do Commercio-02.02.89 e 06.03.89), provocou um clima extremamente tenso na região. De um lado os índios, com reais dificuldades de sobrevivência, tentavam defender os direitos recentemente "garantidos" na nova constituição; do outro, os fazendeiros da região, sentindo-se ameaçados de perder o imóvel rural; entre eles a FUNAI tentava mediar a situação, com o cuidado de agradar tanto índios quanto fazendeiros, representantes do poder político e econômico. Neste sentido, contrariamente ao que se espera de um órgão de proteção aos índios, no dia 03.03.89, os Xukuru foram impedidos de entrar na Sede da 3ª Superintendência, enquanto o fazendeiro Otávio Carneiro Leão, dentro

da FUNAI, tentava a liberação dos documentos necessários para a implantação no Projeto Vale do Ipojuca; este fato que foi veiculado na Folha de Pernambuco de 04.03.89. Paralelamente a toda essa situação, o CIMI mantinha-se na posição de amparar e assessorar os Xukuru.

Todo este contexto conflitante pressionou a FUNAI a tomar medidas mais imediatas para tentar solucionar o problema das terras do grupo, através da agilização do processo demarcatório, iniciado pelo reconhecimento oficial do grupo e do território reivindicado.

Outro fato, em dezembro de 1988, veio reforçar e evidenciar a crise existente. Agora se tratava da disputa pelo papel de cacique do grupo. José Pereira, que exercia esta função, havia sido destituído do cargo, segundo vários informantes de todas as aldeias, por não assumir a reivindicação de seu território de maneira mais vigorosa. Diante da situação, uma comissão de índios representativa das aldeias, foi até a Administração Regional de Garanhuns, e diante do Administrador Regional, legitimou a liderança do Vice-Cacique Chicão, através da assinatura de um documento. A ADR tratou de oficializar esta nova liderança comunicando ao PIN Xukuru o nome do novo cacique.

A partir deste momento, a maior parte da população Xukuru passou a apoiar Chicão, assim como o próprio pajé, e a seguir suas orientações. Por outro lado, o cacique deposto passa a constituir uma oposição apoiada por um pequeno número de indivíduos de Canabrava.

Outra facção bem menos representativa era a liderada pelo xukuru Ivo, que assim como os outros dois líderes citados é oriundo da aldeia Canabrava e, de vez em quando, se apresentava na 3ª SUER reivindicando algo em nome da comunidade. Porém, dificilmente, encontra-se algum Xukuru que o apóie.. Em 1988 tentou eleger-se vereador de Pesqueira, acreditando no apoio do índios, mas isto não aconteceu.

Com o agravamento da crise, envolvendo a questão da terra, os Xukuru passam a evidenciar cisões internas até então acobertadas. Uma, com posições mais próximas as da FUNAI, sendo esta característica o argumento mais forte de seus opositores; outra, com tendências mais radicais, encampava com toda força a luta pela regularização de suas terras, engajando-se no movimento indígena nacional e apoiado pelo CIMI.

O Trabalho de Identificação

A portaria do Presidente (PP) Nº 218/89 de 14.03.89 constituiu o grupo de trabalho indicado, segundo seus próprios termos, para "identificar e definir os limites da terra indígena Xukuru." A equipe estava assim constituída: Vânia R. Fialho de Paiva e Souza, Antropóloga, 3ªSUER; Hiroshi Fujioka, Engenheiro Agrônomo, 3ªSUER; Murilo de Barros Correia, Engenheiro Agrônomo, INCRA; e Antônio Carlos de Carvalho, técnico Agrícola, CEPA-PE.

Os trabalhos de campo foram iniciados no dia 22/05/89 e concluídos no dia 06.06.89. Os técnicos do INCRA e CEPA²³, junto ao engenheiro agrônomo da FUNAI, procederam ao levantamento fundiário, ou seja, o cadastramento de todos os imóveis incidentes na área delimitada e seus respectivos laudos de avaliação de benfeitorias(LAB). Para efeito de uma futura indenização, é preenchido para cada imóvel incidente na área indígena eleita, um laudo onde são levantadas todas as

²³Pernambuco

benfeitorias existentes: as obras realizadas e as culturas permanentes.. Assim são passíveis de indenização: as construções edificadas, as cercas, postes, etc e as culturas como café, algodão, frutas, etc. A terra em si, no entanto, não pode ser indenizada, a não ser em casos específicos da constituição das ÁREAS RESERVADAS, de que trata a Lei 6.000l de 1973 no seu Capítulo III, Art. 26. Os técnicos responsáveis pelo levantamento fundiário vão em cada imóvel especificar as benfeitorias e as culturas permanentes quantitativa e qualitativamente, de acordo com o estado das mesmas (bom, regular e ruim). Os valores atribuídos variam de acordo com as tabelas de preço existentes na região (bancos, INCRA, etc.). Os cálculos totais devem constar nos Lab., os quais são assinados pelos técnicos, pelo titular do imóvel e pela pessoa que forneceu as informações.

O desenhista e a antropóloga executaram a delimitação, ou seja, após entendimento com as lideranças da comunidade, os limites eram plotados no mapa, para se proceder ao levantamento fundiário. Paralelamente, era realizada pela antropóloga a coleta de dados no que diz respeito à organização econômica, social, política, etc, do grupo. O desenhista após a definição dos limites, também participou do levantamento fundiário.

Logo no início do trabalho de campo alguns aspectos internos do próprio GT já se ressaltavam em razão da natureza dos órgãos envolvidos. Enquanto os técnicos da FUNAI, naturalmente, eram favoráveis à comunidade indígena, os técnicos dos demais órgãos, que, na rotina, trabalham diretamente com posseiros, apresentavam certa relutância em aceitar a garantia de terras, cujas extensões não seguiam os mesmos critérios considerados por comunidades não-indígenas. Excluindo estas questões de ordem ideológica, o próprio procedimento de trabalho era diferente, promovendo discordância e, conseqüentemente, dificultando o trabalho.

Uma dessas discordâncias dizia respeito às exigências feitas ao trabalho de identificação, pois, juntamente ao relatório que contém os limites propostos, deve ser apresentado um mapa cadastral fundiário. Neste devem estar plotados todos os imóveis incidentes, fornecendo assim uma idéia da ocupação da área indígena. O número de propriedades era bastante significativo, duzentos e noventa e seis (296), sendo alguns imóveis muito pequenos para serem representados num mapa. Desta maneira, por mais que a antropóloga e o desenhista solicitassem que fosse feita a plotagem, mesmo com um menor grau de exatidão, o engenheiro agrônomo do INCRA se recusava a efetuar-lo, alegando o pequeno grau de aproximação. No Relatório Fundiário (apresentado em separado ao Relatório Antropológico) realizado pelos técnicos responsáveis, sobre o "Mapa Cadastral" consta que:

Não houve condições de se elaborar o mapa cadastral devido à situação em que se encontram os imóveis dos ocupantes não-índios em relação aos dos índios, ou seja, os imóveis todos intercalados, de modo que para se fazer o cadastro dos não-índios, teria que se fazer também, o cadastro dos imóveis ocupados pelos índios, o que, para tanto, o GT teria que dispor do triplo do tempo disponível, utilizado na execução dos trabalhos na área.

O levantamento cartorial, também de suma importância, não foi efetivado. O relatório fundiário justifica que o referido levantamento deixou de

ser efetuado, em razão do cartório ter exigido pagamento pela expedição das certidões, o que, todavia, não pode ser atendido pelo GT, uma vez que o mesmo não dispunha de recursos suficientes para fazer face às referidas despesas.

Devido a este problema foi solicitado à ADR de Garanhuns, para que, através de seus advogados, adquirissem as certidões das escrituras dos imóveis com as respectivas cadeias dominiais. Esses dados possibilitam uma melhor reconstituição da história da ocupação da região, indicando o período da concessão dos primeiros títulos de propriedade.

Porém, a Administração Regional, alegando inexistência de verba, optou por não insistir na obtenção das ditas certidões.

Passados dois anos, em dezembro/91 a Comissão Especial de Análise (instituída pelo Dec. 22 de 02.91) resolve aprovar a proposta de demarcação da AI Xukuru. Paralelamente, os conflitos entre índios e ocupantes não-índios da área indígena tornaram-se mais acirrados. Nas redondezas da aldeia Caípe, por exemplo, uma das mais carentes pela inexistência de terras disponíveis para o trabalho indígena, o fazendeiro Hamilton Didier não mais permite o arrendamento das terras sob sua posse aos Xukuru. Há notícias que os índios ameaçam ocupar essas terras, ficando cada vez mais evidente os limites entre os Xukuru e a sociedade envolvente.

O primeiro contato do grupo de trabalho de identificação e delimitação ao chegar em Pesqueira no dia 22/05/89 foi feito com o chefe do posto indígena, Gilvan Cavalcanti. Através dele as lideranças das aldeias foram avisadas para, no dia seguinte, reunirem-se com os membros do GT, especificamente a antropóloga, e o desenhista.

Logo após, o GT esteve na Prefeitura de Pesqueira para comunicar o início dos trabalhos. Antes que a equipe fosse recebida pelo Prefeito, um de seus secretários veio ao encontro do grupo referindo-se aos índios como "caboclos cachaceiros" e ironizando a figura do cacique Chicão que "até motorista de táxi já havia sido e agora resolveu ser índio". O Prefeito apresentando a mesma impressão sobre os xukuru afirmou sua assistência à comunidade, ao mesmo tempo que se referiu ao trabalho de identificação e delimitação como uma medida paliativa, "apenas para acalmar o ânimo desse pessoal", sem nenhuma consequência prática.

Conforme previsto, no dia 23/05/89 na escola da aldeia São José houve a primeira reunião com os técnicos mencionados, as lideranças das aldeias, o pajé Pedro Rodrigues Bispo Zequinha e o cacique Chicão, que havia assumido o cargo recentemente, no lugar de José Pereira. O PIN está localizado bem próximo à escola na qual se realizou a reunião e naquela manhã havia muita gente nas suas proximidades, ansiosa para conhecer o grupo de trabalho. Na sala que ficou repleta entraram também alguns indivíduos que as lideranças indígenas consideravam importantes como Cícero Pereira, pai de Chicão. A antropóloga e o desenhista se posicionaram em pé, junto ao birô do professor, com Chicão, enquanto os demais índios se dispuseram nas bancas e no chão da sala; o quadro negro foi utilizado para tentar demonstrar os pontos eleitos no mapa. Inicialmente, a equipe se apresentou e explicou o trabalho que iria ser realizado e, com o apoio de um mapa, tentou-se identificar os limites da área indígena. Chicão, representando a comunidade, sempre solicitava a opinião das demais lideranças, indicava os limites reivindicados, colocando que, o que pretendiam não era a terra tradicional a que tinham direito, e

sim a extensão que atenderia às necessidades atuais do grupo. Em alguns momentos foi colocado pelos técnicos da FUNAI a necessidade de se considerar a situação atual da região e a difícil viabilidade de demarcação de grandes porções de terra, tomando-se como exemplo o caso de outros grupos indígenas.. Chicão constantemente ressaltava a responsabilidade de todas as lideranças presentes na definição dos limites.

Durante a reunião alguns indivíduos mostravam-se mais exaltados, como o pajé - Seu Zequinha e "Totonho" - representante da aldeia Pé de Serra, afirmando que a FUNAI queria diminuir suas terras. Mostravam-se intransigentes e ríspidos, tornando o clima muito tenso. O pajé muitas vezes falou que se o grupo havia ido à área para diminuir-la, seria melhor voltar. Na tentativa de contornar a situação, decidiu-se por iniciativa do GT, deixar os índios a sós para que definissem com um menor grau de interferência, os limites pretendidos. Por fim, passado mais de uma hora, a equipe foi chamada para que apresentassem os limites de consenso. As lideranças também indicaram os posseiros existentes, mesmo que de uma maneira generalizante, apenas como um referencial para o início do levantamento fundiário, assim como os índios que, representando a comunidade, pudessem acompanhar os trabalhos. José Alberto, representante de Cimbres, foi escolhido para acompanhar o levantamento fundiário, pois conhecia bem a região, além de manter um bom relacionamento com os índios e não-índios, tendo, inclusive, trabalhado como gerente na fazenda São Severino, de Otávio Carneiro Leão. O reconhecimento dos limites do território xukuru foi realizado com o acompanhamento dos índios que habitam as proximidades de cada trecho percorrido.

A expectativa por parte da antropóloga e do desenhista dizia respeito à situação da cidade de Pesqueira, pois em momento anterior, fevereiro de 1989, quando esses dois técnicos estiveram com os Xukuru, Chicão afirmava que Pesqueira ficava inserida na área de "ocupação tradicional". No entanto, em nenhum momento na reunião foi ventilada a hipótese de atingir a cidade. Apesar de, a todo momento, os índios afirmarem que, de acordo com sua história, a área "imemorial" teria como limites aproximados a cidade de Belo Jardim, à leste, Arcoverde à oeste, ao norte atingiria o estado da Paraíba e ao sul iria abaixo da cidade de Pesqueira(ver anexo 2). Esta idéia estava também baseada nas informações encontradas na documentação oficial do grupo que, juntamente com a Nova Constituição, que Chicão freqüentemente "declamava", eram os instrumentos mais citados pelos Xukuru para fazer valer suas propostas. O episódio que envolvia Cícero Cavalcanti(relativo à farda da Guerra do Paraguai) era sempre citado, pois os índios diziam que ele também levou o documento de doação da antiga sesmaria, feita pela Princesa Isabel, considerado como a maior prova do direito àquelas terras.

O cacique Chicão preferiu se abster de acompanhar os trabalhos diretamente, pois estava sendo ameaçado de morte por posseiros e só andava em grupo, acompanhado por mais alguns índios para evitar qualquer emboscada..

Os primeiros dias de trabalho foram difíceis, a desconfiança para com os técnicos da FUNAI era grande. Por outro lado a comunidade indígena via o trabalho de identificação e delimitação como a solução imediata aos seus problemas.

Os dados coletados pela antropóloga, diziam respeito aos principais dados culturais, de acordo com a própria orientação absorvida do manual já existente sobre este trabalho. O objetivo deste material era orientar o antropólogo, indicando quais as informações necessárias a serem coletadas. Assim, é relevante a ênfase às palavras no dialeto Xukuru, aos dados históricos e às manifestações culturais do grupo. Em cada aldeia que chegava, logo era convidada a conversar com os mais idosos, considerados "índios mais puros".

Alguns informantes demonstraram certa resistência em fornecer determinadas informações, principalmente, o pajé, quando se tratava da religiosidade do grupo. Os Xukuru eram sempre referidos como católicos e admitiam a presença de rezadeiras. No entanto, em cada aldeia que o GT passava ouvia referências a um culto na Pedra D'Água, realizado à noite. Um ex-chefe do PIN Xukuru, Swami P. dos Santos, já havia feito referências ao mesmo. Os missionários do CIMI também confirmaram a sua existência, ressaltando que havia modificação quando alguma mulher assistia ao ritual. Nos últimos dias de trabalho o pajé, questionado sobre a existência deste ritual, terminou por confirmá-lo caracterizando-o como "xangô"²⁴ geralmente, realizado no dia de Reis (06/01) e alguns outros dias determinados pelo pajé que é responsável pela orientação espiritual da comunidade indígena.

Como a área eleita atingiu 26.980 ha, o levantamento fundiário foi muito difícil, pois abrangia 281 imóveis rurais. Porém, estão inseridas na área eleita o povoado de Cajueiro e Pão de Açúcar, que comportam vários habitantes que não foram cadastrados. Os Xukuru alegaram que nada têm contra esses pequenos posseiros que passam necessidades com eles²⁵ e inclusive muito de seus parentes encontram-se nesses povoados.

No dia em foi realizado o levantamento fundiário na região que ficava mais distante da cidade de Pesqueira, próxima a Cimbres e ao Guarda, todos os componentes da equipe estavam presentes e analisando os trabalhos desenvolvidos numa das maiores fazendas da região, dois aspectos se destacaram:

a. A relação do GT com o posseiro que, devido ao fato de ser uma pessoa de muito poder político e econômico, teve um tratamento diferenciado principalmente pelo técnico do INCRA. O fazendeiro dispensou muita atenção ao GT mas, indiretamente, tentava intimidar, indicando seu envolvimento com políticos do Governo Federal e demonstrava-se incrédulo quanto à demarcação.

b. O tratamento dispensado à antropóloga, que geralmente, preocupa-se mais com a população indígena. Foi-lhe indagada a sua formação, o seu tempo de serviço, idade, etc, e mesmo sobre a cientificidade da afirmação de que a maior parte da população de Cimbres, lugar mais próximo à fazenda, era de indígenas.

Por ser difícil contactar todos os posseiros nos respectivos imóveis, solicitou-se que aqueles que não tivessem preenchido o laudo de Vistoria e Avaliação, comparecessem ao Hotel em Pesqueira, onde se encontrava a equipe de identificação e delimitação, para que fossem cadastrados. Nesta oportunidade a antropóloga foi alvo de galhofas e intimidações.

As relações que envolviam a antropóloga durante o trabalho de campo, por si só podem ser motivo de extensas considerações. Além de lidar diretamente com a parte marginalizada envolvida, exercia uma função como fortes poderes, pelo menos durante esta fase de trabalho; além de coordenadora do GT, segundo o ponto de vista externo, definiria a área indígena e por conseqüências, os imóveis que iriam ser envolvidos.

Dentre os ocupantes cadastrados encontravam-se o Prefeito de Pesqueira, alguns secretários, parentes de senador da República, entre outras figuras

²⁴oportunidade de presenciar este ritual.

²⁵presença de não-índios naquela área indígena.

também expressivas no cenário político; além de parentes de funcionários da FUNAI. Abaixo, estão apresentados os principais ocupantes não índios da área eleita pelos Xukuru, considerando aqueles que detêm maiores porções de terra e/ou têm fortes vínculos políticos na região.

QUADRO 02
PRINCIPAIS OCUPANTES NÃO ÍNDIOS DA AI XUKURU.

| OCUPANTE | VÍNCULO POLÍTICO NA REGIÃO | Nº DE IMÓVEIS | TOTAL EM HA INCIDENTE NA TERRA INDÍGENA |
|----------|--|---------------|---|
| Nº 1 | cabo eleitoral de senador da República | 02 | 243 |
| Nº 2 | vereador em Pesqueira | 01 | 2,0 |
| Nº 3 | prefeito de Pesqueira | 04 | 22,6 |
| Nº 4 | vereador em Pesqueira | 02 | 122 |
| Nº 5 | secretário municipal de Pesqueira | 01 | 0,45 |
| Nº 6 | primo de senador da República | 04 | 576 |
| Nº 7 | | 01 | 250 |
| Nº 8 | principal indústria alimentícia de Pesqueira | 02 | 2061 |
| Nº 9 | ex secretário municipal de Pesqueira | 01 | 400 |
| Nº 10 | | 01 | 400 |
| Nº 11 | | 01 | 1550 |

Fonte: Levantamento Fundiário/FUNAI/1989

O chefe do PIN colaborando no fornecimento de condições para se desenvolver o trabalho, manteve-se à parte do processo, mas também enfatizava a incredibilidade quanto à demarcação, baseado em suas experiências anteriores com outras áreas indígenas.

Durante o trabalho houve também contato entre a antropóloga e os missionários do CIMI. Apesar do receio mútuo, houve interesse dos mesmos em colaborar com o trabalho. Assim, já que estavam em Pesqueira, trabalhando com os Xukuru há quase um ano, forneceram importantes informações. Havia naquele período uma antropóloga espanhola trabalhando com os Xukuru, ligada ao CIMI, que também foi contactada.

Apesar de ter sido dado continuidade a esses contatos, mesmo depois do trabalho de identificação, existia um comprometimento recíproco em não evidenciar esta relação, que, afinal, extrapolava os limites individuais, não deixando de ser

institucional, entre CIMI e FUNAI. Este tipo de procedimento estava baseado em vários motivos:

1- As noções preconcebidas da inviabilidade da relação entre essas duas instituições, considerando-as como plenamente incompatíveis;

2- Os missionários, tendo qualquer ligação com técnicos da FUNAI, teriam sua credibilidade questionada perante os índios, pois, à priori, a FUNAI não seria tão compromissada com a causa indígena;

3- No caso do antropólogo da FUNAI, teria questionado sua fidelidade ao órgão e sua "imparcialidade" junto à comunidade não-índia. Por outro lado, qualquer evidência de bom relacionamento com o CIMI era visto pelos índios como um fator de compromisso com a comunidade indígena.

A situação toda era muito dúbia e complicada.

Como resultado deste contato pude observar o profundo interesse dos missionários e da antropóloga que trabalhava com eles naquele momento, em buscar o documento sobre a doação da sesmaria pela Princesa Isabel como prova mais importante da garantia das terras dos Xukuru, e mais uma vez a figura do Sertanista Cícero Cavalcanti era evidenciada. Além disso, havia interesse por parte dos missionários em promover um estudo do que resta da "língua" dos Xukuru, pois ainda utilizam alguns vocábulos, para um futuro reavivamento da mesma através da alfabetização na língua nativa.

Algumas vezes, ouviu-se referência tanto pelos técnicos do CIMI, como pela própria comunidade indígena, de que sua língua pertenceria ao tronco lingüístico tupi-guarani. Essa afirmação era justificada em alguns momentos pela utilização de termos como tupã, pajé, etc.

Durante o levantamento de dados de campo, chamou atenção a atitude dos índios, de , com muita freqüência na presença do GT, enfatizar a utilização desses vocábulos.

O depoimento de Durval Ferreira de Farias, por exemplo, um ex-funcionário do SPI que acompanhou todo o processo de reconhecimento dos Xukuru pelo SPI enfatiza a questão da língua. Ele relata que apesar dos esforços para a fundação do PIN na década de 50, a Câmara de Vereadores de Pesqueira emitiu um parecer negando a existência de índios naquela região:

então eles (?) manda pidi qual era o meio de prová que existe índio, então eu resolvi pidi uma comissão para sê julgado pela a linguagem do índio, (...) entao veio uma comissão pá sê estudado esses índios, aí foi preciso trazê esses índios a presença aqui pro prefeito, pra câmara do vereador, para pudê entrevistá na entao eles ganharam a história, ai veio (materiá) pá construí o posto (.....)²⁶.

Em cada aldeia em que a antropóloga passava os índios indicavam o integrante mais velho da localidade (geralmente, estas pessoas eram referidas como " índio puro mesmo "), ou aquele que sabia contar mais histórias sobre o grupo. Estas, geralmente, acabavam se voltando para o episódio da Guerra do Paraguai. São muitas as versões existentes, mas sempre terminam relacionando este fato à doação feita pela Princesa Isabel e ao direito atual àquelas terras.

Na versão de Durval Ferreira:

Foram daqui da Serra do Ororubá, 400 índio, foram no vapô de guerra que chamava o “30 volutário”, chamava o número do vapô de guerra, os 30 volutários da Guerra do Paraguai, então a princesa deu um título de homenagem ao cacique que chamava Felix Cletino Alves da Hora, recebeu esse título de capitão de guerra, então recebeu fardamento e em homenagem também como cacique do índio Xukuru-paratiós, tendo em vista ela preparô documento do patrimônio histórico deles, eles deram a pertensão aonde ficava, (...) tendo visto a princesa tê dado esse documento, no tempo do reis, chamava esses documento as sesmarias (...), assinado pela rainha ou pelo rei, esses home chegavam a tê esse documento, esse documento era muito perseguido pelo branco bunito 'carapirá', assim chama índio cum branco, com civilizado e que vinha de fora se aproximando deles, pá invadi a terra deles (...), visto isso eles foram expulso.(...) Mas eu quero dizê quando eles disseram que tinha esse documento, esse documento foram tumado, matava índio tumava os documentos... pra ele perdê os direito dele, mas aí são verdades que esse meio aonde esta esse documento pra encontra (...), e então acho que a princesa fez uma homenagem bem decidida pra esse povo, cum esse documento, provando que esse patrimônio dividia 20 data de terra quadrada, os brancos quando chegaram pegaram se aproxima ... tumá conta, então ficô diminuido o patrimônio (...) e hoje não tem quase nada.

Sobre o mesmo episódio, Chico Piranha, um índio que reside no bairro de Xukurus, em Pesqueira, ao ser perguntado se apoiava a mobilização dos índios pela reconquista de seu território, respondeu positivamente, baseando-se no fato que havia alcançado o tempo que existia terra para se trabalhar:

tudo dado pela rainha que fez os índios que foram defendê a pátria dos reis na Guerra do Paraguai, aí quando ele vieram de lá ela fez aquela gratificação (...) e eles trouxeram cada um documento (...) aí ficô o terreno, aí tinha terra....

O levantamento populacional apresentado no trabalho de identificação foi o mesmo efetuado pelo PIN Xukuru. Para realizá-lo foram cadastrados os indivíduos que possuem a "carteira de identificação" emitida pela FUNAI/3ª SUER. Nesta "carteirinha" as pessoas se baseiam para afirmar sua identidade indígena e a utilizam para receber algum tratamento diferenciado, seja em hospitais da rede pública ou em casos que envolvem a polícia, etc. Nela consta um número de identificação e o grupo ao qual pertence o índio. Muitas vezes ao perguntar a alguns indivíduos se seriam ou não índios, afirmavam que sim, pois tinham até a "carteirinha de índio".

Após a realização do trabalho de identificação, pareceu haver uma estabilização das relações. Os índios permaneceram passivos à espera do relatório de identificação com um sentimento de vitória: afinal, a área estava definida. Apesar de a liderança Xukuru e parte da comunidade estarem cientes da realização de apenas uma etapa do processo demarcatório, alguns índios achavam que o problema de suas terras havia sido resolvido. Por outro lado, os posseiros partilhavam da opinião de que este trabalho não teria nenhum resultado prático. O que se verificava então, é que esta aparente tranquilidade acobertava uma situação de luta pela definição das fronteiras étnicas existentes.

Os fazendeiros que utilizavam a mão-de-obra indígena nas suas lavouras passaram a recusá-la, dificultando ainda mais a situação dos Xukuru. Ou seja, o trabalho de identificação não trouxe nenhuma resolução prática para a questão da terra indígena. O território Xukuru em termos oficiais, só existe num mapa com respectivo memorial descritivo, ainda sujeito a uma apreciação. A estrutura fundiária da região continuou a mesma.

No entanto, os limites das partes que compõem este campo passaram a ser mais delineados; a existência de um território, mesmo que por enquanto significasse um território imaginário, reforçou as clivagens existentes. Os não-índios passaram a ser mais criteriosos nas suas relações, no sentido de não se relacionar com indivíduos que estivessem ligados ao grupo indígena..

3.1 Análise

Com base no que foi exposto, este primeiro drama procura demonstrar como se deu a aplicação de todo o aparato administrativo na definição do território Xukuru. Logicamente, pela própria natureza deste capítulo, a relação que mais se evidencia ocorre entre a FUNAI e a comunidade indígena. Com toda certeza, os outros agentes também incluídos não podem ser analisados separadamente, apenas se ressalta a relação com o órgão tutor.

A aplicação da tutela junto às comunidades indígenas já é objeto de diversos e profundos questionamentos; porém, o fato se agrava quanto esta é aplicada a grupos que, por determinantes da sua própria história de contato, mantêm relações com a sociedade envolvente numa maior intensidade. Esta ressalva é feita, principalmente, em se tratando das relações econômicas. Não restam dúvidas de que a concepção de mundo de cada um, em muito se diferencia da do outro, a começar pelo própria noção da terra, do território de ocupação e da utilização deste, mas mesmo determinando uma relação de dominação, o contato entre estas duas partes pode ser feito com certo grau de compreensão.

A tutela neste contexto, apesar de fundamental para determinados casos, acaba impedindo que as comunidade indígenas possam determinar necessidades e assumam seus papéis diante da sociedade.

A crise existente entre os Xukuru e o órgão indigenista já estava estabelecido, como a história já havia comprovado, porém, com os três fatores citados: a Constituinte, a presença do CIMI e a possível aprovação do Projeto Vale do Ipojuca, o conflito existente passa a se constituir de maneira mais nítida.

A dificuldade vivenciada pelos Xukuru para manter sua subsistência, diante da presença dos ocupantes não-índios sempre existiu. Porém, a maneira com eles enfrentaram o problema é que passou a se manifestar de maneira mais veemente. Os três fatores citados tiveram também fundamental importância na

determinação desta postura e, por consequência, na definição dos critérios concebidos pela comunidade indígenas, para que, afirmando sua identidade, respaldasse a reivindicação de seu território.

Inicialmente, a Constituinte como mobilizadora de todos os que compõem a categoria de índio, enfatizou a existência na sociedade brasileira de uma parcela específica, que, apesar de englobar diversos grupos, estava respaldada na noção de diferença étnica, básica para a distinção entre as nações indígenas e a sociedade envolvente. Dentro das reivindicações efetuadas, pleiteava-se o reconhecimento da identidade indígena para todos os grupos, independentemente, do seu " estágio de aculturação". As comunidades indígenas do Nordeste, neste momento, tiveram um lugar de destaque, e a situação levou-os a entrar em contato com lideranças indígenas de todo o Brasil. Para a garantia da sobrevivência dos povos indígenas, fazia-se necessário que as terras fossem regularizadas. Este contexto impulsionava os Xukuru a afirmar sua diferença diante da sociedade, ao mesmo tempo que fortalecia seu direito à terra.

A presença de missionários do CIMI, que nunca havia se efetuado junto ao Xukuru, ocorreu, paralelamente, à mobilização para a Constituinte e teve uma enorme influência na atuação dos Xukuru neste processo. Por outro lado, através também dos missionários, são incorporados pelos Xukuru certos valores, sinais, que evidenciam os caracteres enaltecidos como indígenas, por uma ideologia exterior ao grupo.

A FUNAI, passava a perceber os Xukuru de uma maneira diferente, agora mais presente e atuante, ao mesmo tempo que representantes de uma ameaça, colocando em jogo o poder exercido pelo órgão tutor dentro da comunidade. Tudo indicava que a FUNAI estava perdendo o controle da situação.

A implantação do Projeto Vale do Ipojuca veio acirrar a crise. Era o momento necessário e estratégico para a comunidade Xukuru demonstrar na prática, dentro da região em que se encontra, que a sua presença negava o direito de ocupação de não-índios daquele mesmo território. A relação envolvida passava do campo do contraste, no qual as diferenças culturais afirmavam a identidade indígena, para o de oposição, em que as partes envolvidas concorriam, disputavam a legitimidade de suas teses: a comunidade Xukuru de afirmar sua identidade indígena e a envolvente de negar a mesma. O território pleiteado constituiria a fronteira básica, histórica e legalmente reconhecida para separar índios de não-índios.

O problema do município de Pedra, objeto de uma ação discriminatória, colaborou em instaurar o conflito entre a comunidade e a FUNAI, a partir do instante em que os Xukuru julgaram a FUNAI capaz de transferi-los do seu território para o referido município. Havia uma predisposição em esperar do órgão indigenista, atos desse gênero. A percepção da prática da FUNAI no nordeste pelos índios está intimamente comprometida com os grupos de poder local, seja esse poder político ou econômico. O ponto de vista de Chicão foi amplamente acatado pelos Xukuru, acabando por gerar o conjunto de prerrogativas necessárias para os índios procurarem se fazer presentes diante também da FUNAI.

Diante do impasse, os Xukuru solicitaram que a FUNAI se posicionasse frente aos acontecimentos, havendo necessidade de constituir uma equipe de técnicos do órgão de assistência para se averiguar a situação. É no relatório de um dos integrantes desta equipe que se pode perceber a relação entre comunidade indígena e a FUNAI e a noção que esta última tem do problema.

A FUNAI, quando tratou da questão da terra com os Xukuru, utilizou-se da retórica então usada pelo CIMI, de se basear na nova Constituição, enfatizando-a para definir a situação. Nela estariam aglutinados os preceitos básicos

para a subsistência do grupo indígena, considerando-o da mesma forma que os índios do restante do Brasil. O CIMI representou também uma grande preocupação para a FUNAI, caracterizando sua atuação como geradora de intriga e perturbação, alimentando o conflito entre índios e posseiros.

O fato ocorrido com Cícero Cavalcanti, de ser acusado de desviar o material (fardamento e documento) dos Xukuru, comprovando a participação deles na guerra do Paraguai, promove importantes considerações sobre os valores enaltecidos pela comunidade indígena. Sabemos que a história oral constitui uma importante estratégia para a percepção da sociedade estudada numa perspectiva mais totalizante, consistindo a memória social do grupo. OLIVEIRA Fº e ALMEIDA já destacaram que muitas vezes os antigos moradores (índios e brancos), ao realizar uma descrição do passado explicitam as suas modalidades de aquisição e conservação de seus direitos, bem como fixam os seus limites territoriais precisos, criando condições em contrapartida para o reconhecimento dos direitos de outrem e reavivando os acordos e compromisso realizado por gerações anteriores" (1989:37-8).

Assim, a história oral vai muito além do que está explícito nas palavras, tem uma íntima relação, como já ressaltou Lévi-Strauss com "a natureza inconsciente dos fenômenos coletivos". É comum encontrarmos na coleta da história oral, elementos constituídos a partir da experiência coletiva do grupo, integrados na história dita oficial, elaborada pela parcela dominante da sociedade envolvente, a partir dos documentos escritos. Nota-se que a mesma história sofre alterações quando contada por diferentes grupos:

"Se se analisar mais de perto como o fato é explicado, verifica-se que o tipo de acontecimento é o mesmo, mas que difere quanto aos pormenores (.....) A sua ESTRUTURA básica é a mesma, mas o CONTEÚDO da célula já não é o mesmo e pode variar; é, portanto uma espécie de mínimo, se assim se pode dizer, porque é muito curto e muito condensado, mas tem ainda a propriedade de um mito; na medida em que o podemos seguir sob diferentes transformações" (LEVI-STRAUSS 1987:60).

São histórias repetitivas; o mesmo tipo de elemento pode ser utilizado diversas vezes, na explicação de vários acontecimentos.

A participação na Guerra do Paraguai é exaltada e contada nas 19 aldeias, sofrendo pequenas variações dentro de uma estrutura básica. Contam que, como resultado da participação na Guerra, obtiveram como recompensa da Princesa Isabel, através de um documento, a garantia de uma determinada extensão de suas terras. Outro caso por eles relatado é a sacrificante viagem a pé, realizada por três Xukuru à sede do Governo Federal no Rio de Janeiro, com intuito de solicitar à Getúlio Vargas, melhores condições de vida, tendo o Presidente os recebido emocionado e com lágrimas nos olhos. Desses exemplos surgem heróis e outros elementos que têm um caráter mítico.

Quando esses elementos foram identificados nos relatos dos Xukuru, achei cabível considerá-los como integrantes daquilo que poderíamos chamar de "história mítica". Este termo seria atribuído à composição da história oficial com elementos míticos, ou seja, aqueles produtos inconscientes do fenômeno coletivo que resulta numa narrativa até certo ponto "sagrada".

A utilização do termo MITO, no caso, um pouco se aproxima do uso teológico, como explicitou Leach -

" a expressão de realidades inobserváveis em função de fenômenos observáveis (...) A qualidade especial do mito não é que seja falso mas que é teologicamente verdadeiro para os que crêem e um conto de fadas para os que não crêem. A distinção de que a história é verdadeira e o mito é falso é inteiramente arbitrária. Quase todas as sociedades humanas possuem um CORPUS de tradição sobre o seu próprio passado "
(LEACH,s/d: 54-4)

O importante é considerar o mito como não apenas um conto de fadas mas sim como portador de uma mensagem. Lévi-Strauss chega a afirmar que " o caráter aberto da história está assegurado pelas inumeráveis maneiras de compor e recompor as células mitológicas ou células explicativas, que eram originalmente mitológicas" (LEVI-STRAUSS,. 1987:60).

Este tipo de material, que pertence à herança comum ou ao patrimônio comum de uma sociedade, permite reelaborar um relato original para cada subunidade organizacional (clãs, aldeias, etc.) de acordo com suas peculiaridades e necessidades.

Desta maneira ocorre com os Xukuru, em que cada aldeia apresenta sua versão da mesma história. Cada tipo de história pertence a um grupo, a uma família, que tenta explicar seu destino, que pode ser desgraçado ou triunfal, ou justificar os direitos e privilégios tal como existem no presente, ou ainda, tentar validar reivindicações de direitos que já, há muito, desapareceram.

O que se pretende com essas considerações é indicar que valores extremamente considerados pelos agentes relacionados com os Xukuru têm profunda influência na elaboração destes aspectos míticos. Assim, como os missionários do CIMI consideravam o documento de doação da Princesa Isabel, o documento mais importante para comprovar o direito dos Xukuru à terra, fez com que o grupo, cada aldeia, enfatizasse o ocorrido. Da mesma forma foi percebido pelos índios o meu extremo interesse, como antropóloga da FUNAI, em identificar durante o trabalho de identificação e delimitação as manifestações culturais do grupo, registrar a história que os antigos contavam e anotar os diversos vocábulos do dialeto Xukuru com seu significado, para embasar a proposta de demarcação daquela área e "comprovar" sua identidade indígena, com se vivessem à parte de todo um contexto social regional. Estas preocupações despertaram nos Xukuru a necessidade de externar essas características.

Na realidade, o que se pode perceber é que esses produtos inconscientes ou não do fenômeno coletivo são oriundos, fundamentalmente, do contato, das relações engendradas nesse sistema pluriétnico. As elaborações simbólicas do grupo são diretamente produzidas pelas necessidades impostas pela sociedade envolvente.

Como há necessidade de se afirmar o direito do grupo no contexto da história oficial, os Xukuru terminam por inserir aqueles aspectos mais importantes de sua memória social na história reconhecida por aqueles que detêm o poder de garantir seu território.

Considerando os demais dados apresentados no primeiro "drama", é importante enfatizar que a visão dos técnicos da FUNAI quando classificam Chicão como "zambo" corresponde a um conceito determinado por características biológicas numa perspectiva em que a idéia de " raça " constitui a principal referência.

Tendo a crise já se estabelecido, a pressão do índio Edilson e o tratamento dispensado pelas autoridades locais de Pesqueira, fizeram com que o conflito fosse ainda mais alimentado e se configurando, basicamente, em torno da disputa territorial e pela negação das práticas de suas tradições culturais. O conflito se delineou, não somente como sendo entre classes sociais, mas também exaltando a questão étnica.

A posição da FUNAI diante do conflito, quando recebeu um fazendeiro, ocupante da área pleiteada pelos Xukuru, ao mesmo tempo que impedia a presença dos índios, provocou também sua delimitação de espaço entre o grupo e a atuação do órgão tutor.

A constituição de facções internas do grupo indígena está intimamente relacionada ao estágio de conflito do grupo com o exterior. Simmel, a este respeito, afirmou que

em condição de paz, o grupo pode permitir que membros antagônicos convivam em seu interior numa situação indeterminada, porque cada um deles pode seguir seu próprio caminho e evitar colisões. Uma condição de conflito, todavia, aproxima os membros tão estreitamente e os sujeita a um impulso tão uniforme que eles precisam concordar ou se repelir completamente. Esta é a razão pela qual a guerra com o exterior, é, algumas vezes, a última chance para um Estado dominado por antagonismos internos superar estes antagonismos, ou então dissolver-se definitivamente (1983:154).

A ressalva que aqui se faz necessária é que este faccionalismo interno não leva necessariamente à dissolução definitiva do grupo, desde que, internamente, haja um consenso, seja respeitada a hegemonia de uma das partes. Isto não significa deixar de existir confrontos ou posicionamentos contrários, mas que a ideologia da parte que lidera tenha legitimidade dentro da comunidade, através de uma maioria significativa que o apoie para que as demais facções não coloquem em risco sua atuação e o poder que detém.

Apesar de toda tentativa de atuação do grupo indígena Xukuru em afirmar-se independentemente da FUNAI, o conflito chegou a um ponto que as decisões precisavam ser tomadas numa esfera política mais ampla.

Quando houve a mudança do cacique, um dos primeiros atos para fazer valer a decisão da comunidade foi legitimá-la através da Administração Regional de Garanhuns, que tratou de oficializar ao PIN Xukuru, a nova liderança. Logo após, os Xukuru, reivindicando com maior veemência a regularização de suas terras, pressionou a FUNAI para que se realizasse a primeira etapa deste processo, a IDENTIFICAÇÃO.

Finalmente, quando foi emitida a Portaria, constituindo o GT de identificação pelo órgão tutor, apesar das desavenças, não restou aos Xukuru a alternativa de reconhecer a necessidade da FUNAI interceder e assumir todo o trabalho. Esta, por sua vez, só tomou esta medida, no momento em que o conflito mais se agravava. O trabalho de identificação passou a representar um mecanismo de reajuste (redressive mechanism), a forma através da qual procurava-se contornar a situação, sem, no entanto, ter uma definição do problema.

Esse momento de trabalho em conjunto entre FUNAI e comunidade indígena surgiu a partir do instante em que os Xukuru perceberam que

" existir não é somente ser diferente, mas também ser reconhecido legitimamente diferente e em que, por outras palavras, a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença"
(BOURDIEU; 1989:129).

É importante ressaltar que a oficialização só poderia ser efetuada através daquele que tem o poder e a legitimidade dentro de um âmbito social mais abrangente, através de uma imposição resultante de um claro processo de dominação, ao qual o dominado também se submete. A FUNAI assumiria o papel de " REX "²⁷

O Grupo de Trabalho estava, ainda provido de todo um arcabouço técnico e " científico ", exercendo um importante papel de respaldar a atitude do " REX ",. afinal:

" o efeito simbólico exercido pelo discurso científico ao consagrar um estado das divisões e da visão das divisões, é inevitável na medida em que os critérios ditos " objetivos ", precisamente os que os doutos conheciam, são utilizados como armas nas lutas simbólicas pelo conhecimento e pelo reconhecimento eles designam as características em que pode firmar-se a ação simbólica de mobilização para produzir a unidade real ou a crença na unidade.
(tanto no seio do próprio grupo como nos outros grupos), que - a prazo, e em particular por intermédio das ações de imposição e de inculcação da identidade legítima (como as que as escola e o exército exercem) - tende a gerar uma unidade real"
(BOURDIEU; 1989: 119-20)

A relação construída no campo a partir do poder atribuído ao GT, só me permitiu, como antropóloga, captar certos aspectos da existência xukuru, conhecer determinadas pessoas, geralmente as mais velhas que ainda contam histórias mais antigas. Com base no interesse demonstrado pelo exercício do levantamento antropológico, os índios e regionais passaram a atuar de maneira a responder as expectativas percebidas. Este foi um dos problemas que dificultou a continuação desta pesquisa, quando mesmo desvinculada da FUNAI, o acesso que tinha às informações permaneciam dentro dos mesmos padrões permitidos durante o trabalho de identificação. Por ter sido integrante do GT, foi uma tarefa difícil construir para os índios uma representação de mim própria, que não estivesse inteiramente absorvida pela identidade mais genérica de servidor da FUNAI.

No entanto, por mais que eu procurasse ser distinguida pelo grupo, como capaz de estabelecer uma relação de afinidade, terminava por incorporar e repetir um discurso protecionista. A relação mantida, parecia passar muito pelo

²⁷visão legítima do mundo social " (1989: 114)

poder, não só de representar o órgão que tinha por obrigação exercer a tutela, como por ser percebida com aquela, ainda coordenadora do GT, que "pode" fazer se concretizar a regularização de suas terras. A atuação do GT durante o trabalho de identificação refletiu exatamente como um

" habitus " do indigenismo, resultante do exercício da tutela.

Quanto às relações internas do Grupo de Trabalho, foi destacada a diferença entre o posicionamento dos técnicos da FUNAI e dos demais órgãos, questionando-se, até mesmo, o modo como está regulamentado o levantamento fundiário. Oliveira Filho e Almeida, no trabalho que trata da visão do antropólogo sobre o processo de criação de áreas indígenas, indicam que a partir de 1980, houve uma transferência de técnicos do quadro do INCRA para a FUNAI, para compor, principalmente, os setores que tratam da regularização fundiária. Com esta incorporação foi reforçada uma

"suposição de que os instrumentos para se trabalhar com os grupos indígenas e com os camponeses em verdade, não assinalam diferenças significativas . Esta suposição fortalece as noções preconceituosas e etnocêntricas carecendo de quaisquer relativizações (1989:29).

Como o levantamento fundiário dos ocupantes não-índios e o estudo antropológico são feitos simultaneamente, é promovido um clima de desconfiança. Os trabalhos são, até certo ponto, prejudicados. Se o antropólogo procura acompanhar o levantamento na tentativa de perceber e caracterizar as pressões locais que estão relacionadas com o grupo indígena e as relações econômicas de cooperação existentes ou não entre as partes, é discriminado por, supostamente, ocupar a figura de "protetor dos índios". Junto à comunidade indígena passa a ser visto como sendo contrário aos seus direitos e interesses.

O trabalho de identificação deveria, assim, ocorrer em separado. O levantamento junto aos índios precederia o levantamento fundiário, que deveria também ser acompanhado por um sociólogo ou antropólogo. Esta orientação contribuiria para dirimir algumas falhas que comprometem o levantamento fundiário e

" concorreria para bem se administrar as relações sociais entre as partes em litígio por intermédio da observância das próprias regras que regem suas atividades produtivas e sua vida social" (OLIVEIRA FILHO E ALMEIDA; 1989:29).

Por fim, os acontecimentos posteriores ao trabalho de identificação propiciaram uma maior nitidez das fronteiras étnicas existentes. Passou a haver uma " cisão " entre as partes quando a convivência de índios e não-índios se torna muito difícil, necessitando a exclusão de uma delas. Os critérios adotados para fortalecer a clivagem entre os envolvidos, sem dúvida, são oriundos das relações mantidas entre os Xukuru e os agentes, que, detentores do poder de garantir suas terras provocam expectativas em torno do " ser índio ", ou no caso, " ser Xukuru ", que são incorporados e assim externados. Para tanto, os Xukuru fortaleceram a utilização de critérios culturais, como a língua que afirmam ser do tronco tupi, a dança do toré, as vestimentas, etc. Falta, no entanto, a percepção de que esta maneira de representar, de afirmar uma identidade diferente, não decorre somente de manifestações internas, mas sobretudo das relações neste sistema pluriétnico.

CAPÍTULO 4

2º DRAMA SOCIAL: A PEDRA D'ÁGUA

Paralelo ao processo de identificação da área indígena, envolvendo também a questão da terra Xukuru, estava a questão da Pedra D'Água. Esta área se encontra dentro dos 26.980 ha identificados pela FUNAI mas, possui uma história peculiar e sua reivindicação constitui uma trajetória à parte.

Tendo sido considerados extintos os aldeamentos indígenas em 25.01.1879, de acordo com o histórico já exposto, a Câmara Municipal da vila de Cimbres e a Câmara Municipal de Pesqueira, apropriaram-se das terras dos Xukuru. Desta maneira, a Pedra D'Água ficou fazendo parte do Patrimônio da Prefeitura Municipal de Pesqueira. Em 1952, a Prefeitura doou a parte da dita área que compreende 103 ha, 53 ares e 65m² à União Federal para que nela instalasse um posto agropecuário ou outro estabelecimento semelhante de fomentos à agricultura. Em 1981 o Ministério da Agricultura cedeu gratuitamente, pelo prazo de 10 anos, o imóvel Pedra D'Água à Cooperativa Agropecuária de Pesqueira Ltda. No entanto, este trato foi desfeito em 1985, passando o Ministério da Agricultura a exercer a posse direta e plena sobre o Imóvel emprestado, podendo dispor livremente do estabelecimento agrícola.

Na oportunidade da visita da Comissão da DFU (já citada no caso anterior que verificava a questão do Projeto Vale do Ipojuca) composto por Cícero Cavalcanti de Albuquerque e Suami Percílio dos Santos à AI Xukuru em 1988, constatou-se que a comunidade reivindicava em caráter ainda mais urgente a Pedra D'Água. Os Xukuru alegavam que apesar de não resolver os problemas, estes seriam, pelo menos, amenizados, pois enquanto não têm terras poderiam ali manter seu roçado e garantir sua subsistência. Os índios também reforçavam esta reivindicação, enfatizando o caráter mágico-religioso daquele local. Assim, Cícero Cavalcanti complementa seu relatório de viagem, tratando especificamente da questão da Pedra D'Água. Nele, anexa os seguintes documentos: Escritura Pública de Doação, Certidão de Transcrição; Memorial Descritivo do Imóvel; Laudo de Avaliação; Memorial de Demarcação e Planta Planimétrica e sugere que seja feita transferência do dito imóvel do Domínio da União em posse do Ministério da Agricultura para o ministério do Interior, para uso dos índios Xukuru. Cavalcanti salienta que foi informado por servidor da Delegacia Federal da Agricultura, que a Pedra D'Água não estava sendo utilizada em qualquer atividade agrícola. No entanto, esta informação ignora a presença de posseiros na Pedra D'Água há uma média de oito anos. Parte deles é proveniente da Paraíba, daí serem conhecidos por "paraibanos". Os posseiros não residem na Pedra D'Água, mas lá mantêm seus roçados de mandioca, café, etc.

A negociação proposta pelo sertanista foi concretizada em 16.05.1989, tendo a União Federal cedido a FUNAI por dez anos a área do móvel Pedra D'Água. Coincidentemente ou não, a comunidade Xukuru recebeu o radiograma contendo a notícia da firmação do contrato no dia 23/05/89, primeiro dia do trabalho de identificação da AI Xukuru. O GT estava se reunindo com a liderança indígena quando o chefe do PIN veio trazer esta comunicação. A reação dos Xukuru foi imediata: eram da opinião que esta seria uma manobra política para manipulá-los e minimizar a pressão para a demarcação das terras. A "boa-nova" deixou a reunião ainda mais tensa, com os índios se posicionando ainda mais ofensivamente.

Com este novo dado, foi incluído no trabalho do GT o levantamento fundiário da Pedra D'Água. Foram identificados na época 13 posseiros que, intercalados com área ocupada por índios, mantinham lavoura de café, mandioca, banana, milho, feijão, etc. Durante o período de trabalho de campo, tudo transcorreu sem maiores novidades em relação à Pedra D'Água.. Os índios sempre se referiram a ela como um lugar sagrado, onde praticavam seus rituais, conforme já exposto no capítulo anterior. Informantes de todas as aldeias faziam referência aos rituais lá realizados sob a orientação do Pajé. Devido aos primeiros contatos com Seu Zequinha terem sido bastante tumultuados, pois ele se encontrava muito exaltado na primeira reunião com o GT, a relação entre ele e eu, como antropóloga, foi delicada.

Sempre que questionado sobre o rituais da Pedra D'Água, seu Zequinha mudava de assunto. Havia a preocupação no desenrolar do trabalho respeitar os segredos do grupo, atentando para as informações que os Xukuru disponibilizavam, porém, percebia-se que seria um aspecto importante a ser analisado. Aos poucos, seu Zequinha começou a fazer referência ao ritual como sendo "xangô", realizado na Pedra D'Água por ser um local mágico. Lá, segundo ele e muitos índios, aparecem coisas estranhas, os "encantados", espíritos "iluminados" dos antepassados entram em contato com a comunidade. Afirmou ser um ritual discreto, no qual participam apenas índios e acontece todo dia 06 de Janeiro, dia de Reis, mas também pode ser realizado em outra época, quando ele recebe uma determinação espiritual para isto. As constantes indagações sobre a vida religiosa dos Xukuru, culminou com o consentimento de assistir ao ritual na Festa de Reis seguinte.

I

Assim, no dia 06.01.90 parti da aldeia Canabrava para a Pedra D'Água, situada a uns 3 Km, junto com os índios (homens, mulheres e crianças) que também iam participar. No local que possui uma mata bastante densa, uma das poucas reservas representativas da mata atlântica, os índios haviam aberto uma clareira e cercado a área do seu ritual com ajuda do CIMI, que colaborou no fornecimento do arame. Chicão afirmou ser ali onde, futuramente, iriam construir seu OURICURI²⁸. Nesta clareira os índios dançavam o toré e também descansavam; o ritual propriamente dito, era realizado num local ainda mais alto, denominado "Pedra do Rei", de onde se tinha a vista dos arredores de Pesqueira.. Os índios vestiam seu "takó" ou "farda", a roupa feita geralmente de palha de milho ou de catolé e usavam sobre a cabeça a "barretina", um adorno feito do mesma palha. O pajé organizou uma espécie de altar embaixo de um pé de cajuína, ao qual denominavam "peji", assim como nos cultos afro-brasileiros. Nele eram colocados flores, copo com água e algumas velas acesas azuis, brancas e amarelas. Esses objetos ficavam dispostos sobre a pedra.

O pajé não vestia nenhuma roupa especial, apenas trazia amarrada na cabeça uma tira de palha trançada e fumava um cachimbo. O ritual era por ele iniciado saudando os "caboclos do Urubá", a "mãe Tamain" (Nossa Senhora das Montanhas) e o pai "Tupã". Os índios dispostos em círculo dançavam o toré, cujo ritmo era marcado pela batida do jupago²⁹ no chão. Cantavam músicas que falavam de jurema, de santos católicos e africanos. Em meio a esta atividade alguns índios(homens e mulheres) "manifestavam-se" com a incorporação de espíritos de seus antepassados; quando isto acontecia, eles se situavam no centro do círculo e apresentavam movimentos frenéticos, tremendo, dançando de maneira mais enfática, muitas vezes caindo no

²⁸aproximadamente 3 meses e é vedada à presença de não índios.

²⁹chão dando ritmo à dança.

chão; eram ajudados por outros que os seguravam. O pajé em alguns momentos chegava junto aos manifestados e colocando sua mão sobre a cabeça do indivíduo findava o momento de transe.

De fora da comunidade indígena, assistiam esse ritual comigo, outra funcionária da FUNAI, Jefferson, o missionário do CIMI e um visitante do Rio de Janeiro.

II

No final do ano de 1990, a questão da Pedra D'Água parece ter tomado outra conotação. Os índios reassumiram uma posição mais ativa, intencionando pressionar a FUNAI a concluir a demarcação de sua área, iniciando o processo reivindicando a regularização da Pedra D'Água.

Com este propósito, no dia 05.11.90, os Xukuru ocuparam a Pedra D'Água alegando a defesa daquela mata que estava sendo devastada por fazendeiros e posseiros. Esta notícia teve grande repercussão nos jornais de Pernambuco (Jornal do Commercio - 06/11/90); Folha de Pernambuco 06 e 07/11/90 até 17/11/90).

Como a SUAF/FUNAI - Superintendência de Assuntos Fundiários demorou a se pronunciar diante do problema, conforme comprova o telex NÁ 106 emitido pela DFU/3ª SUER³⁰ em 10.12.90(1.11.90), várias entidades relacionadas aos índios e posseiros, como CIMI, IBASP(Instituto Brasileiro para Amizade e Solidariedade entre os Povos), CBB (Conferência dos Religiosos do Brasil), Prefeitura, Sindicato Rural, Procuradoria Geral da República, etc, foram acionadas, dando maior amplitude ao problema.

Os índios, sempre liderados por Chicão, determinaram um prazo de quarenta dias(até 17.12.90) para que a FUNAI tomasse as seguintes providências: colocação de placa de identificação, reassentamento justo para posseiros, conclusão do processo de demarcação iniciado em 1989. Os Xukuru, considerando a repercussão do problema, transmitiram uma nota à população em geral, à imprensa e às autoridades, explicando os motivos que os levaram a retomar a Pedra D'Água. Seriam eles: (a) falta de terras para plantar suas roças, devido à área tradicional dos Xukuru estar invadida por fazendeiros, pequenos e médios posseiros; (b) o valor sagrado da Pedra D'Água, por ser o local onde realizavam seus rituais e por isso não devia ser permitida a circulação de brancos nesse território; (c) a proteção da área onde os Xukuru organizam sua roça comunitária, que consistia na área agricultável ao redor da mata da Pedra D'Água; (d) a inoperância da FUNAI, considerando os dois anos que os Xukuru pedem a retirada e reassentamento dos posseiros e nenhuma providência concreta foi tomada.

Na matéria do Jornal do Commercio do dia 09.12.90, intitulada " Xukuru dão prazo para retomar terra", pode-se perceber o conflito existente, além de bem evidenciar as partes envolvidas. De um lado a FUNAI se defende; o superintendente, na época, Lauri Camargo Rodrigues, declarava: " o problema nunca foi solucionado por causa da burocracia que envolve a FUNAI, o INCRA e o Estado. A nossa tarefa é cobrar de Brasília". Do outro lado os índios reivindicavam da FUNAI uma solução e acusavam-na: " Há muito tempo que a gente perdeu a esperança com a FUNAI. Eles nunca vêm aqui. Aquilo lá é uma panelinha. a gente é que sabe disso", disse Manoel Antônio dos Santos. " A FUNAI é engraçada. Eles nunca viram um índio porque ficam trancados lá, naqueles escritórios, e depois dizem que defendem a gente, acrescentou Benvinda Salustiana de Lima". Na mesma matéria, sobre a atuação da Igreja consta: " O fato é que o trabalho do CIMI está sendo contestado até pela própria Igreja que o

³⁰município vg (...)."

apóia. Em princípio, aceitei o trabalho deles, mas depois desconfiei que estava havendo incitação à luta de classes. Soube que o CIMI tem ligações com latifundiários. Os índios me acusam de ligações com os poderosos, o que não é verdade. Gostaria de uma solução pacífica.", desabafou Dom Manoel Pereira. O Bispo Diocesano de Pesqueira também afirmou: "estou aqui há dez anos e sempre houve conflitos de terras. Cheguei a intervir no caso dos índios Capinaurás mas nunca vi os problemas acabarem".

O então prefeito de Pesqueira, João Leite, numa posição favorável aos posseiros da Pedra D'Água acusava: " A pastoral só olha para os caboclos. Quero que eles façam um trabalho mais evangélico, este CIMI está desvirtuando a Igreja". O chefe da DFU/3ª SUER, Reinaldo Agra, neste mesmo aspecto afirma que " há um grupo religioso forte e o Governo Municipal de lá querendo fazer uma imagem negativa da FUNAI."

O outros integrantes desse conflito, também citados no artigo do Jornal do Commercio, são os posseiros da Pedra D'Água. O líder dos Sem-Terra, José Cazua de Lima declarou que não tinha nada contra os índios; que, à despeito de todos os interessados em que a briga se concretizasse, eles estavam junto aos índios contra a FUNAI que não resolveu nada"; reivindicavam apenas uma indenização justa para começar a vida em outro lugar. Nessa matéria os posseiros também contestaram a posição assumida em só ver os índios como bonzinhos". "Não é verdade que nós desmatamos. Tiramos madeira para construção e com consentimento da Cooperativa Agropecuária" que autorizou sua retirada na Pedra D'Água.

No dia 15/12/90, os Xukuru realizaram com os posseiros da Pedra D'Água uma reunião neste mesmo local. Participaram como representantes dos posseiros da Pedra D'Água, José Cazua de Lima, José Heleno da Silva, Cícero Miranda e Antônio Alves dos Anjos; e da comunidade indígena: Chicão, Seu Zequinha, Milton Rodrigues Cordeiro, Aluizio Rodrigues (representante da aldeia Afeto), Antônio de Ana (da Aldeia Pé - de - Serra) e José da Hora.

Nesse encontro, as duas partes envolvidas entraram em acordo. Os posseiros, reconheceram que a Terra da Pedra D'Água pertence aos índios e que estes têm o direito de ocupá-la e os índios reconheceram que os posseiros têm direito a receber uma indenização por todas as benfeitorias que realizaram durante os anos em que trabalharam naquela terra. Ficou resolvido que a indenização deveria ser realizada pela tabela da FETAPE - Federação dos Trabalhadores na Agricultura de Pernambuco, com reajustes baseados na variação do IPC do mês.

Porém, o prazo estipulado pelos índios para que a FUNAI resolvesse o problema finalizou em 17.12.90 e conforme haviam ameaçado, ocuparam a Pedra D'Água, especificamente o local que consideram sagrado para realização de seus rituais. Estes últimos dois fatores fizeram com que o caso voltasse a ter destaque nos jornais do estado (Jornal do Commercio- 18.12.90).

Devido a estes acontecimentos, no dia 19.12.90 uma equipe da FUNAI se dirigiu à Pesqueira com o objetivo de realizar uma "reunião de lideranças indígenas, autoridades municipais e posseiros, relacionada a propriedade 'Pedra D'Água' face ameaças de invasão sede 3ª SUER e tensão na área indígena com reflexo no município"³¹. Essa equipe era formada por Reinaldo Agra - Chefe DFU/3ª SUER; José Maurílio Pereira - Advogado, Petrônio Machado - Administrador ADR/Garanhuns e João Ferreira - Advogado/ADR Garanhuns.. Porém, representantes dos índios e posseiros já tinham se dirigido à Recife e por isso houve desencontro entre as duas partes.

³¹ 07.01.91/DFU/3ª SUER

No relatório de viagem elaborado pelo Chefe da DFU/3ªSUER, este expõe que :

Foram feitos contatos com as chefias do Posto e servidores ali lotados, quando tomamos conhecimento da realidade do comportamento beligerante de um grupo de indígenas, liderados pelo cacique Francisco de Assis Araújo(Chicão), de cunho político, uma vez das divergências existentes entre o Cacique Chicão e o prefeito João Leite e alguns vereadores, culminando com início de atos de sabotagem de pequena monta, realizada na barragem do povoado, que beneficia os moradores indígenas e não indígenas, construída em convênio Prefeitura/FUNAI, ora em serviço de ampliação pela FUNAI, quando os indígenas retiraram os canos, alguns já enterrados - que estavam sendo aplicados na obra, transpondo-os para a área da Pedra D'Água, alegando ter sido em represália a atitude do Prefeito incentivando a não retirada dos posseiros daquela área, além de ter ingressado com uma Ação de Interdito Proibitório , na Justiça Comum, solicitando força policial para promoverem a retirada dos índios da propriedade (ação esta, que os próprios posseiros não estavam de acordo).

Após consenso - uma vez que posseiros e índios já se dirigiam a Recife - o Sr. Administrador da ADR-GA, entrevistou-se com o Sr. Prefeito, acatando uma pauta de ajuda mútua para ser apresentada na reunião em Recife, após justificativa convincente do reconhecimento da FUNAI de que o Sr. João Leite, de fato, é um grande colaborador da causa indígena em sua região, posta em dúvida pelas reportagens desencontradas do Jornal do Commercio truncando declarações de parte a parte - talvez pela imaturidade do repórter que atua na área.

A ressalva feita à atuação do Prefeito, tentava contornar o impasse existente entre este e o chefe da DFU veiculado pela imprensa, pois o jornal do Commercio de 16.12.90 trazia uma declaração de Reinaldo Agra referente à atuação do executivo:

Cada cabeça é um mundo. Este prefeito está querendo aparecer. A Pedra D'Água, pertence a FUNAI, através de um comodato feito com o Ministério da Agricultura por dez anos. Ele não tem amparo jurídico para nada. Aconselho-o não se envolver.

João Leite, por seu lado retrucou:

Essa FUNAI é assim: na minha frente me trata bem, por trás me acusa. Eles falam dos índios e depois dizem que os defendem. Eles é que querem conflito. Eu não, sou um apaziguador e já ajudei muito a FUNAI na construção de obras.

Este desacordo só veio incentivar o clima de tensão no região. Aos poucos, o posicionamento adotado por todas as partes diante do problema se tornava cada vez mais público e conseqüentemente mais claro. O próprio chefe da DFU afirmou ser “ evidente que os 26 mil quilômetros quadrados [sic] de terra é um absurdo. Nem uma grande usina tem tanto. Acho que 11 mil dá para todos os **clãs** (grifos meus). Isso eles já possuem, falta a regularização³².

Outro funcionário da FUNAI que não quis se identificar disse ao Jornal do Commercio:

... os índios estão exagerando. Há muito folclore na problemática indígena. Não é como se imagina. Muitos deles não têm sangue das matas, chegando ao ridículo de usar cocares e enfeites comprados, porque eles não sabem fazer, nem dispõem de penas de ema por lá.

No dia 20.12.90, houve na sede da 3ª SUER a referida reunião para se discutir o problema dos Xukuru. Estavam presentes: Chicão e outros representantes indígenas, Seu Cazuza e outros representantes dos posseiros, um deputado do PT- João Paulo, o coordenador do CIMI - Saulo, um advogado do CIMI, representantes da Pastoral da Terra, da Secretaria do Meio Ambiente, do Sindicato de Trabalhadores de Pesqueira e Recife, imprensa e o administrador da ADR/GA - Petrônio Machado e ainda o chefe da DFU. No relatório da reunião elaborado por Reinaldo Agra, este , mais uma vez, se refere à área reivindicada como um absurdo, citando ainda que:

Fatores desconhecidos da DFU inviabilizaram o Projeto Agrícola elaborado pelo DAP/3ªSUER³³(CI 019/DAP de 22.02.89), que subsidiou, junto ao Ministério a aprovação do processo de cessão da área referenciada, motivando as lideranças indígenas a não reconhecer o trabalho executado pela FUNAI, renegando os benefícios alcançados, após anos de lutas das administrações anteriores, na tentativa de conseguir resultados só agora obtidos.

Paralelamente, a briga interna entre grupos para a afirmação de Chicão como novo cacique, acirrada de um lado pelo CIMI e do outro, pelo Prefeito do Município Sr. João Leite, que apesar dos pareceres pode-se considerá-lo o maior benfeitor dos índios daquela região, em razão da

³²Jornal do Commercio, Recife, 16 dez. 1990.
p.5

³³Superintendência Regional

colaboração efetiva que dispensa a 3ª SUEP, principalmente nos problemas de saúde e educação da comunidade, por certo, interferem na não integração dos indígenas da propriedade Pedra D'Água.

Os Xukuru, nesta reunião, ampliaram suas reivindicações, exigindo ainda: execução de projetos nas áreas por eles ocupadas, inclusive a Pedra D'Água, para melhor condição de vida da comunidade; a retirada da Ação de Interdito Proibitório proposta pela Prefeitura e a prorrogação do contrato dos projetos da Pedra D'Água, pois o mesmo seria tornado nulo se, no prazo de dois anos de aprovação do contrato, o imóvel não fosse utilizado, prazo que venceria em 16.05.1991. A Superintendência propôs algumas soluções que foram acatadas pelos participantes presentes: realização até o dia 10.01.91 do levantamento fundiário da Pedra D'Água; gestão junto à SUAF a continuidade do processo de demarcação; ampliação de projetos visando a beneficiar a safra de 1991; retirada da Ação de Interdito Proibitório, movida pela prefeitura contra os índios; aditamento do contrato existente entre a FUNAI e o Ministério da Agricultura para a cessão definitiva da área; participação às lideranças Xukurus, pelo Administrador da ADR-GA, da iniciativa do prefeito João Leite em ceder cinquenta hectares de terra cultiváveis, de sua propriedade particular - fora da área imemorial - para uso dos indígenas com possibilidade de ser aumentada, caso **o comportamento dos indígenas retorne aos estado pacífico anterior** (grifos meus), ainda comprometendo-se em adquirir de outros proprietários da região lotes de terra com o mesmo fim³⁴; recuperação da barragem pela ADR-GA, imediatamente após a devolução do material desviado e entendimento entre Chicão e o Prefeito João Leite para acordar das partes envolvidas.

No mês de janeiro estive em Pesqueira, a fim de averiguar a situação da Pedra D'Água; coincidentemente no mesmo período em que a FUNAI fazia o levantamento fundiário daquela área. Alguns posseiros estavam sendo solicitados por seu líder, Cazuza Lima, para irem até a casa de farinha lá existente objetivando a assinatura dos laudos, pois, caso contrário, não teriam direito a indenização. No levantamento fundiário foram identificados 24 posseiros enquanto que em 1989 haviam sido 13. Dos posseiros presentes nos levantamentos fundiários, apenas oito constam simultaneamente nas duas listagens. Naquele momento os índios demonstravam estar em estado de alerta. Perto da casa de farinha existia uma porteira por onde os Xukuru armados controlavam a entrada e saída da Pedra D'Água.

Um dos posseiros, perguntado sobre a situação em que se encontravam, afirmou que, com o trabalho de identificação, sabiam que mais cedo ou mais tarde teriam que sair dali, só não se sabia quando. No entanto, agora se encontravam em acordo com os índios sem maiores problemas. Quando vieram se instalar na Pedra D'Água já sabiam da existência de índios aos quais chamavam de "índios Xukuru". Porém, não sabiam identificar quem era índio ou não. Essa tarefa só era possível quando a própria pessoa se afirmava indígena, através de sua descendência. Seu Cazuza disse também que os posseiros estavam de acordo com os índios e, por isso, deixaram de exigir reassentamento, fato que dificultaria a solução do problema.

No dia 06.01, quando os índios realizavam seu ritual, fui à Pedra D'Água. No caminho houve oportunidade de conversar com "Joãozinho" - índio Xukuru e técnico agrícola da FUNAI lotado naquela mesma área. Ele afirmou ser a primeira vez que ia assistir ao toré e que considerava esta dança uma prática recente.

³⁴20.12.90, folha 06

Sua família é de Canabrava e é primo de Chicão. Inicialmente, disse não gostar muito desta movimentação (toré), porém, logo depois afirmou que, como funcionário, não podia se expor muito, tinha que se posicionar de maneira neutra, pois funcionários que se destacavam neste sentido ficavam muito visados.

Na Pedra D'Água os índios estavam alojados numas palhoças que construíram ao redor de uma clareira. Estas eram abertas, muito simples, e em algumas, as camas eram construídas a um metro de altura (cama de vara). As refeições eram feitas comunitariamente, existindo uma pessoa para organizar a alimentação. Estavam vivendo de doações. Como este movimento teve muita repercussão na imprensa, algumas entidades colaboraram doando gêneros alimentícios, pois as pessoas que lá se instalaram, a maioria de Canabrava, não podiam mais se dedicar aos seus roçados. Canabrava ficou praticamente vazia.

No centro da clareira, que tinha forma circular, existia um fogareiro enfeitado com plantas e flores. No interior da panela de barro estava a "jurema", bebida feita com jurema e muitas outras ervas. Essa bebida, tomada em ocasiões especiais, é feita pelo Pajé e por mais alguns poucos índios.

Os Xukuru começaram a dançar o toré mesmo antes da chegada do Cacique e do Pajé, guiados pelo Bacurau³⁵ e pelo gaiteiro³⁶.

A seguir, estão citadas as letras de algumas músicas entoadas neste ritual;

- 1) Nas matas do Ororubá / nós índios não estamos sós / nós temo a proteção do rei Jericó "(bis)
- 2) Deus no céu / os índios na terra (bis)
vamos ver quem pode mais / É Deus do Céu (bis)
- 3) Salve Orubá / salve Oxalá
Salve a coroa do rei Orubá
- 4) Quando eu estava em Serra Negra / Meu mestre mandou chamar (bis)
Quando eu chego no terreiro / venho pronto para trabalhar / (bis)
Peguei a flecha na mão / coberta de caroá (bis)
- 5) Meu papagaio teu canto é bonito / tem um ferro onde dormir (bis)
Eh, eh, eh, eh Orubá / tem um reinado encantado (bis)
Oi, pisa, pisa eu quero pisar / no terreiro dos índios do Ororubá (bis)
- 6) Orubá desceu a Serra / todo vestido de pena (bis)
Ele foi mais ele é / é o rei da jurema
- 7) Oi jureminha / oi juremá / a folha caiu sereno / ô jurema dentro congá (bis)
Salve São Jorge Guerreiro
Salve São Sebastião
Salve a Virgem Imaculada
Que nos deu a proteção

Alguns índios, durante a dança, começaram a se "manifestar". Segundo um informante, recebiam espíritos dos antigos Xukuru e quando a "entidade" era de um índio que não Xukuru, a manifestação era mais exaltada.

Com a chegada do pajé e do cacique, a jurema começou a ser distribuída para aqueles que estavam em transe.

Logo após, os xukuru subiram, como no ano anterior, para a Pedra do Rei. Lá soltaram fogos, fizeram orações dirigidas por Zenilda, esposa do Cacique,

³⁵da fila, orienta a direção a ser seguida

³⁶"mibim"

durante as quais eram invocados espíritos dos encantados: Rei Orubá, Rei Jericó, Rei Canaã, Rei Tocantins e Rei Tupinambá. Muitas pessoas acompanhavam as orações em voz alta. O Pajé estava sempre presente como uma das figuras principais da ocasião.

Ao descer para a clareira, Chicão afirmou que os reis invocados são os encantados e naquela mata muitas coisas estranhas, "malassombros", são vistos. Segundo ele, os índios médiuns recebem os espíritos dos antepassados e só alguns recebem os encantados.

Quando os membros daquela comunidade utilizam seu **dialeto**, se referem aos índios como "xenumpr". Questionado sobre o significado desta palavra, Chicão afirmou ser a mesma coisa que "índios", independente da sua nação, assim como caboclo. Já "Xukuru", fazia parte de outra categoria, esta sim específica, referente somente aos integrantes do seu grupo. Ele ainda colocou que a pessoa não índia, casada com índio, poderia chegar a ser considerada como tal se respeitasse os rituais e deles quisesse participar.

Na ocasião do dia 06.01, muitas pessoas de outras aldeias estavam presentes, mesmo aquelas mais distantes como Guarda, Caípe, Pé de Serra e Lagoa. Dessas pessoas foram colhidos alguns depoimentos importantes que enfatizam o valor religioso da Pedra D'Água para os Xukuru e da relação que os habitantes da aldeia São José mantêm com a identidade Xukuru.

Um fato que chamou muito a atenção foi o posicionamento de alguns índios funcionários da FUNAI. Judite, enfermeira do PIN Xukuru, informou que esteve na mata no dia de Reis com Geraldina, merendeira da mesma área, a primeira moradora de Pesqueira e a segunda na Aldeia São José. Elas não tinham ainda participado desta festividade e sentiram-se como "enfeitiçadas" sem querer sair de lá. Judite chegou a rezar a noite inteira para afastar a idéia de lá voltar. Além de uma atração que considerou como uma "força sobrenatural", muito recordou do seu tempo de criança com as camas de vara, etc.

Judite ainda enfatizou que as pessoas que nunca iam à mata da Pedra D'Água, principalmente da aldeia São José, estão agora se aglutinando como se a mata tivesse uma força que não pudesse ser explicada.

O que chamou atenção no depoimento de Judite e Geraldina, foram as informações coletadas na aldeia São José em outubro/90. Naquela oportunidade, seu Augusto, um morador daquela aldeia, perguntado se era índio, afirmou que, se algum dia existiu índio ali ele também seria. Porém, considerava-se de fora "desse movimento" que hoje existe, pois os caboclos só querem direitos e não trabalhar. E acrescentou: "Não seria justo tirar dos outros aquilo que os próprios índios venderam e agora querem de volta. Ele referia como caboclos verdadeiros, aqueles mais antigos, exemplificando com o acontecido durante a gestão do Chefe de Posto Geraldo Vieira (1974 - 1983). Contou que, uma vez, quando caçavam juntos, o chefe viu uma mulher e perguntou se ela era cabocla, e como esta respondeu afirmativamente, orientou-a para que fosse ao PIN e o procurasse, após comentou com seu Augusto que aquela mulher era a prova de que havia existido índio ali algum dia, pois tinha aparência de índia, sua casa era de índio, assim como seus costumes (poucos utensílios etc.), da mesma forma que ele havia visto em Goiás.

Em São José foi notado um grande número de casamentos entre primos - seu Augusto, por exemplo, é casado com uma prima. Questionados sobre a razão desta prática, eles afirmaram que "era para ficar tudo entre família". A outra explicação dada por eles é que como as pessoas não saem muito da aldeia é comum se "arranjarem" por lá mesmo.

O irmão de Seu Augusto, José Pedro, (conhecido como Grilo) disse que " tem é caboclo precisando de surra, onde já se viu querer tomar as terras daqueles que já as possuem através até mesmo de documentos? ". Relatou ainda que, há pouco tempo, o Cacique e o representante de Afeto o chamaram para lhe oferecer parte do terreno que um não índio plantou de macaxeira e que pretendiam tomar; sendo totalmente contrário a esta atitude, seu Grilo disse também não participar do toré por ser nestas ocasiões que se fala na questão da demarcação.

A professora da creche instalada na Aldeia São José, Aldeilda (Dea), cujos pais são índios, se identificou como "descendente" e em conversa com Geraldina, ambas demonstravam a mesma opinião de Seu Augusto e José Pedro.

As casas dos índios em São José estão bem aglutinadas, próximas do PIN; são em torno de vinte e quatro famílias indígenas e seis não indígenas. Vivem entre pequenos e

124

grandes ocupantes não índios. Seu Manoel Cândido, por exemplo, não possui terra para plantar, apesar do terreno extremamente propício para horticultura. Ele trabalha nas terras dos fazendeiros que absorvem a mão de obra indígena para trabalhar por três meses, para plantar feijão e fava e depois pagam com o plantio do capim.

Seu Severino Cândido apresentou as mesmas dificuldades que seu Manoel, porém, ambos se referem ao problema da escassez da terra para plantar como característica da população pobre e não como um problema dos " caboclos ".

Em São José não se dança o toré. Os Xukuru dessa aldeia, quando morrem são enterrados em Pesqueira. Apenas aqueles mais velhos, que antes de morrer pedem, são enterrados em Cimbres, cemitério tradicional dos Xukuru.

A Aldeia São José é, realmente, um caso específico da realidade Xukuru. É a única aldeia que não possui representante. Todas as pessoas entrevistadas justificavam essa ausência, por lá, já haver o próprio chefe do PIN, capaz de definir o que é melhor para aquela localidade.

O chefe do PIN Gilvan Cavalcanti, quando entrevistado, afirmou sobre a sua atuação, que não toma conhecimento do trabalho do CIMI, mesmo porque não há condições de controlar a entrada e a saída na área, pois, além de ser aberta só tem como área reconhecida apenas os 6 1/4 ha do PIN.

125

Para reconhecer os índios, seu Gilvan afirmou seguir a orientação do antigo presidente da FUNAI José Queiroz, que orientou no sentido de considerar índio " tanto aquele branco que casa com uma índia como a branca que casa com índio".

Voltando a situação específica da Pedra D'Água, diante da já instalação de muitos Xukuru naquela área, no dia 15 de fevereiro foi emitido um radiograma da 3ª SUEP ao PIN Xukuru, informando ao Sr. Chefe do Posto Sr. Jurandir Pereira de Araújo (subst.) que a partir desta data o cacique está autorizado junto com os índios à efetuar suas plantação [sic] no terreno de Pedra D'Água".

Diante desta notícia os Xukuru ocuparam em caráter definitivo a Pedra D'Água, inclusive as roça dos "paraibanos", tomando uma nova postura diante do problema, pois a partir daí, não mais permitiam a entrada dos posseiros na Pedra D'Água, proibindo-os até mesmo de colher os produtos que haviam plantado. Logicamente, esta atitude tornou a situação que até então parecia estar sobre

controle, bastante tensa. Os índios ocuparam também a porção da Pedra D'Água subordinada à Prefeitura.

Uma das primeiras atitudes dos Xukuru foi dividir a Pedra D'Água. O Pajé disse que esta medida exigiu muito dele, mas que não havia gerado nenhum problema para a comunidade. Esta divisão resultou em, aproximadamente, noventa lotes, distribuídos entre os indígenas mais necessitados, além do Cacique e do Pajé. Ficou ainda reservada uma área comunitária, cuja renda deve ser

126

utilizada pela comunidade Xukuru em despesas com viagens para tratar de interesses comuns, etc. Porém podia-se ouvir comentários dos índios afirmando que a terra que o Cacique pegou é um terreno quase virgem, de melhor qualidade. Segundo o CIMI, a divisão havia sido feita entre os mais brabos. Porém não se observou nenhum conflito interno causado pela divisão em lotes. Houve tentativa de se contornar certos problemas, na medida em que o ex-cacique, José Pereira, que já trabalhava num terreno da Pedra D'Água lá permanecesse.

Com um maior controle sobre a Pedra D'Água, os índios, através do PIN e da Prefeitura, conseguiram algumas sacas de semente de feijão em Arcoverde. Foram alguns índios buscar um carro da Prefeitura e, ao contrário do que queria o Prefeito, levaram todas as sementes para serem distribuídas somente com a comunidade indígena. Uma parte foi deixada no PIN para que fosse encaminhada para Cimbres e outras localidades que de lá mais se aproximam, e outra parte foi levada para a Pedra D'Água. O encargo de distribuir as sementes foi entregue pelo chefe do PIN ao pajé e ao cacique, pois, nessas ocasiões apareciam muitas pessoas querendo ser índio, e segundo seu Gilvan, ninguém melhor do que esses dois representantes para proceder à identificação dos membros da comunidade.

Na oportunidade em que a antropóloga esteve em maio/91 na Pedra D'Água, os Xukuru iam iniciar a distribuição das sementes e a ela foi solicitado que colaborasse no preenchimento do formulário que constava do nome do

127

beneficiado, representando sua família, a quantidade(em Kg) recebida e a aldeia de origem.

No primeiro dia da distribuição foi possível verificar que enquanto os indivíduos recebiam cada qual 3Kg, o cacique havia recebido 4Kg, e o pajé 5Kg de feijão. A afluência de pessoas de todas as aldeias era grande. Uma moça veio perguntar se só recebia semente quem tivesse a "carteirinha de índio". O pajé respondeu afirmativamente, porém foi observado que esta não era a principal exigência, pois foi distribuído feijão mesmo para aqueles que não apresentavam a referida carteira. Perguntado sobre a função deste documento, seu Zequinha afirmou que serve para ir à médico, pegar declaração da FUNAI, etc; hoje em dia, disse ele, que "todo mundo quer ter a carteira e ser índio", como o caso do ocupante Jorge Bigodão, que diz ser índia a sua mulher e portanto, teria direito à carteira.

Todo indivíduo que chegava era obrigado a dar seus dados para a antropóloga, sempre acompanhada de algum índio. Em caso de dúvidas, solicitavam o pajé. Uma moça, de mais ou menos vinte anos, teve sua identidade questionada por seu Zequinha que perguntou sobre sua aldeia de origem, a sua ascendência, etc. Como o pajé não a reconheceu, nem mesmo o nome de seus pais, disse não ser índia e que por isso, não tinha direito de receber as sementes. Em alguns momentos seu Zequinha afirmou que algumas pessoas que ali foram não eram Xukuru, mas com pena, cedeu um pouco da semente, mas não poderia ter esta atitude com todos. Como o cacique não passava o tempo integral na Pedra D'Água, ficaram

128

responsáveis pela distribuição, o pajé e seu Manuel de Canabrava.

Neste dia, quando a antropóloga voltava para Pesqueira, acompanhada pelos índios Aluísio (representante Afeto) e Alexandre(Pé de Serra), pararam na casa que seu Manuel ocupava na Pedra D'Água. Os três comentavam sobre a distribuição do feijão e seu Manuel dizia se sentir injustiçado, pois não considerava correto ter perdido três dias de trabalho para conseguir as sementes e agora só receber 3Kg. Seu Aluísio concordou e aconselhou-o a falar com o pajé, pois ele mesmo havia recebido 4Kg e ainda mais três para sua madrastra(que no entanto mora com ele). Seu Alexandre reforçou o posicionamento de seu Manuel, por ele mesmo ter recebido 4Kg. Ficaram de resolver com o pajé.

Os índios também comentavam que pretendiam construir o ouricuri na Pedra D'Água alguns meses adiante, mas que já iam começar a construir uma "ocra"(oca) como a de Águas Belas, para os índios se reunirem, aproveitando para o evento que lá iria se realizar, promovido pelo CIMI, com algumas lideranças indígenas do NE.

Ao dirigir-se para Pesqueira em companhia de seu Alexandre, a antropóloga encontrou-se com seu Cazuzá, líder dos posseiros, em discussão com um Xukuru. O índio dizia que, agora, os posseiros não tinham mais direito de entrar na Pedra D'Água nem mesmo para retirar aquilo que haviam plantado antes da ocupação indígena. A discussão acontecia em ambiente tranquilo, sem agressões nem acusações - Apenas seu Cazuzá colocava que, enquanto os posseiros não fossem

129

indenizados, eles teriam que ir buscar alguns gêneros alimentícios do seu antigo roçado para poder sobreviver. A conversa terminou sem maiores conclusões. Os ocupantes não índios da parte da Pedra D'Água gerenciada pela Prefeitura, que lá permaneceram, colocaram, solidariamente, à disposição de seu Cazuzá alguns produtos dos seus roçados.

Ainda no caminho de Pesqueira, agora também em companhia do líder dos posseiros, a antropóloga encontrou com a moça, à qual havia sido negado o feijão, por não ser identificada como Xukuru. Ela confirmou sua identidade não indígena e esclareceu ter tentado este artifício devido à difícil situação em que estava vivendo sua família, posseira da Pedra D'Água, por não ter mais um lugar para seu roçado. Tentava receber feijão para servir de alimento, assim como boa parte da comunidade beneficiada, apesar do feijão estar tratado com agrotóxicos, apropriado para o plantio. No entanto, a extrema necessidade fazia com que fosse imediatamente consumido.

A situação havia piorado com a proibição, por parte dos índios, dos posseiros terem acesso a suas posses anteriores. Foram inúmeras as radiogramas emitidos pelo PIN Xukuru acusando iminência de um conflito entre brancos e índios.

4.1. ANÁLISE

O segundo drama social apresentado procura demonstrar a relação com posseiros que ocupam parte da área indígena

130

Xukuru. Foi com a questão da Pedra D'Água que os Xukuru assumiram com mais veemência, alterações do seu arcabouço simbólico para se afirmar e se fortalecer diante dos outros agentes envolvidos.

A reivindicação imediata da Pedra D'Água significou um valioso instrumento para cobrar da FUNAI as atitudes esperadas de um órgão tutor. Afinal, sabia-se que seria muito mais fácil retirar os pequenos posseiros da Pedra D'Água, do que enfrentar os ocupantes não índios detentores de grande poder. Ao mesmo

tempo que, com esta reivindicação os Xukuru envolviam de maneira mais direta a FUNAI, estabeleciam uma ponte que tornava mais viável a regularização da área indígena na sua totalidade. Mostravam, através desta mobilização, a possibilidade real de recuperar seu território.

Neste momento, é possível observar a atuação da FUNAI numa ocasião de crise, confirmando sua prática de só atuar em situação de eminente conflito.

Estrategicamente ou não, a realização do acordo entre FUNAI e Ministério da Agricultura, anunciado aos Xukuru durante o trabalho de identificação teve um resultado que muito evidenciou a relação mantida entre os índios e o órgão tutor, caracterizada pela extrema desconfiança e falta de credibilidade. Porém, pôde-se ainda observar que, apesar de uma relação tão desgastada, a comunidade tinha consciência da necessidade de se utilizar do aparato jurídico/administrativo para reconhecer seu território e

131

termina por conceder a liberdade necessária para que a FUNAI, através do GT, efetuasse o reconhecimento.

Neste trabalho, era indispensável identificar os posseiros também da Pedra D'Água. Ficou evidente que eles faziam parte de uma outra categoria (que não índios), a de "Paraibanos", determinando uma nítida clivagem entre eles e os Xukuru. Tornava-se essencial que as categorias envolvidas delimitassem bem suas fronteiras para que a " região " Xukuru tivesse legitimidade.

Enfatizando esta necessidade e para completar o perfil deste drama, apresenta-se ainda o valor mágico-religioso da Pedra D'Água. Inicialmente, pouco comentado pelo pajé, o ritual lá realizado sempre teve uma relação muito forte com o universo simbólico do grupo. O ex-chefe do PIN Xukuru Suami Percílio dos Santos, antes mesmo da constatação com o trabalho de campo, já comentava a realização de um ritual nas matas da Pedra D'Água, às sextas-feiras, ao qual, só os índios tinham acesso.

No dia 06.01.90, observou-se que, ao permitir a presença de funcionários da FUNAI e missionários do CIMI, o ritual tinha também como objetivo a afirmação da identidade étnica do grupo, através de critérios externamente reconhecidos como indígenas. Era a oportunidade de mostrar que dançavam o toré, que tinham uma ligação com os indígenas que no passado ali habitaram e indicavam ainda o local, como aquele onde, futuramente, construiriam seu " oricuri ".

Poderia agora se perceber mais uma vez a incorporação de valores apresentados, primeiro enquanto discurso

132

ideológico, segundo, enquanto categoria lógica que ordenava a própria representação social. Certamente esta não foi a primeira vez nem a última, que o " habitus ", conforme concebido como Bourdieu, seria identificado, e bem caracterizado estaria o "esquema generativo" que o sustenta. Por um lado estes esquemas "antecedem e orientam a ação e por outro, estão na origem de outros "esquemas generativos" que precedem a apreensão do mundo enquanto conhecimento" (BOURDIEU, 1983:16). A partir deste processo, os Xukuru tendo como base a situação vivenciada, estabeleciam uma nova "prática", "objetivamente estruturada no interior da sociedade global ".

Fortalecendo seu caráter de só atuar em casos emergenciais, a FUNAI, após o trabalho de identificação não promove mais resolução alguma sobre a regularização da área indígena. Tendo a situação dos Xukuru ficado mais delicada, pois agora

estava evidenciado um conflito no qual as partes estavam bem distintas, os Xukuru passaram a ter mais dificuldades em se relacionar com os ocupantes não índio do território identificado e que teve conseqüências diretas nas atividades econômicas do grupo. A maior parte dos Xukuru trabalhava em terras arrendadas aos ocupantes e agora estavam privados de garantir sua subsistência.

Assim, quando no final do ano de 90 a comunidade indígena reassume uma postura mais rígida, escolhe como objeto primeiro de reivindicação a Pedra D'Água, pelos motivos já expostos no início desta análise. Seria muito mais fácil, inicialmente, competir com um grupo não índio, politicamente mais fraco e menos favorecido.

Os meios escolhidos para divulgação da questão entre os Xukuru e os posseiros da Pedra D'Água, como jornais, televisão e o contato com entidades ligadas à " causa indígena ", tiveram muita importância para elucidação do conflito.. Neste momento, o conflito passou a se configurar mais nitidamente e bem delineava a noção de " campo ", por compreender " esse espaço onde as posições dos agentes se encontram a priori fixadas (...) [e] se define como o LOCUS onde se trava uma luta concorrencial entre os atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão" (BOURDIEU;1983:19).

Quando a FUNAI passa a participar concretamente deste campo, evidencia-se bem a ideologia predominante do órgão, principalmente, no que se refere à questão fundiária, que, logicamente, influencia toda a noção que os índios possam ter do processo de reconhecimento de seu território. No prazo estipulado pelos índios (até 17.12.90) para realização de algumas medidas, é reivindicado entre outras coisas, a colocação de placas de identificação. Ora, é notório que o trabalho de identificação não tem nenhum poder de definir os limites da terra indígena, já que representa apenas uma proposta a ser ainda aprovada ou não. De um lado a FUNAI se referiu a este trabalho num momento de crise em que representava a medida capaz de resolver o problema e contornar a situação, quando na realidade, este é apenas a fase inicial do processo de regularização.

Por outro lado os índios passam a perceber o trabalho de identificação desta mesma forma, criando maiores expectativas parte à parte.

Estando a crise já instaurada e anunciada, alguns elementos vêm agravá-la. Os índios passam a ocupar a Pedra D'Água em caráter definitivo, exigindo a retirada e indenização dos posseiros. Novamente a imprensa vem pressionar a atuação da FUNAI. Os artigos que tratam da questão da Pedra D'Água são muito interessantes e dão pistas importantes para se perceber com o máximo de fidelidade todo o processo. São identificados como integrantes: os Xukuru, assumindo uma posição contrária à FUNAI e à Prefeitura de Pesqueira e em acordo com os posseiros; a Igreja Católica dividida em dois segmentos, um apoiando os Xukuru, representado pelos missionários do CIMI, e o outro representado pelo BISPO que criticava, em certos momentos, a própria atuação do CIMI; cada qual mantendo diferentes relações também com a Prefeitura. Os posseiros (" Paraibanos "), apesar do impasse com os índios haviam chegado a um consenso, tentando minimizar os prejuízos de ambas as partes; A Prefeitura apoiava os posseiros, estando contra os índios e o CIMI.

O depoimento de cada parte evidencia a maneira pela qual é percebido o outro e as acusações são freqüentes. Vê-se que a relação índio-posseiro é apenas um aspecto do problema. Na realidade ele vem salientar o mesmo grau de importância dos outros integrantes no processo de reconhecimento do território Xukuru.

O próprio chefe da Divisão Fundiária da FUNAI, no relatório citado utiliza termos como " comportamento beligerante de um grupo de indígenas", " atos de sabotagem

de pequena monta" e até que seria um absurdo o tamanho do território eleito, pois "nem uma grande usina tem tanto" e fala da existência de clãs na organização dos Xukuru. O outro funcionário, que não quis se identificar, fala em folclore, pois os índios usam cocares e enfeites comprados, por que não sabiam fazer, e nem dispõem de pena de ema.

Na realidade estes são apenas dois pequenos exemplos, mas a falta de conhecimento faz com que funcionários que lidam diretamente com os índios se utilizem de elementos conhecidos como legitimadores da identidade indígena e que terminam por refletir na auto-imagem do grupo étnico.

A luta pelo poder dentro da AI não diz só respeito a dicotomia índio-branco, mas também se dá à nível das instituições que concorrem pelo poder que tentam firmar sobre a comunidade indígena. A FUNAI, a Igreja e a Prefeitura competem para a manutenção de uma hegemonia dentro do grupo Xukuru, sem bases na experiência da própria comunidade, sem considerá-la como capaz de administrar seus próprios interesses. Apesar de discursos de cunho progressivo, a atuação dessas instituições demonstra a mesma natureza no tratamento designado aos grupos indígenas. Todos comungam de uma ideologia que garante a tutela, respaldada na incapacidade plena do tutelado, na necessidade de uma orientação no sentido vertical e, conscientemente ou não, de um reconhecimento de sua superioridade; todos terminam não por responder pela comunidade indígena (como é o caso da FUNAI), mas por fazê-la incapaz de responder e assumir seus atos.

A Superintendência, nas suas propostas apresentadas, demonstra como a mobilização dos índios significa uma ameaça.. No relatório realizado pelo chefe da DFU, consta que os Xukuru seriam comunicados da iniciativa do prefeito em ceder certas porções de terra, "caso o comportamento dos indígenas retorne ao estado pacífico anterior". Qualquer mobilização autônoma por parte do índios é imediatamente desarticulada, ao invés de se aproveitar o potencial de organização para uma progressiva independência da comunidade.

O segundo levantamento fundiário da Pedra D'Água foi outro fator que fez com que a crise tomasse maior amplitude. Com ele surgiu a expectativa de uma resolução imediata do problema, ao mesmo tempo que os ocupantes daquele área, assim como os índios, tiveram que assumir uma posição mais firme em relação à identidade dos envolvidos, pois isto acarretaria em ter ou não direito à permanência na Pedra D'Água.

O esclarecimento feito aos posseiros pelo seu próprio líder nesse levantamento fundiário foi de suma importância, pois houve divergência da quantidade de posseiros de um levantamento para o outro. Apenas oito ocupantes aparecem, nos dois levantamentos. Logicamente, em dois anos houve também um movimento de entrada e saída de posseiros, mas o fato de encobrir a identidade indígena ou de se apresentar como tal, existiu, baseado no depoimento de alguns indivíduos que procuraram a FUNAI na tentativa de assumir uma postura diferente que aquela assumida no período do levantamento.

O ritual realizado no dia 06.01.91, bem se enquadra na fase em que a crise se afirma. A forma como se apresentou nesta data ainda não havia sido observada.. Enquanto nos relatos e observação anterior, o ritual parecia ser bem mais restrito à comunidade indígena, neste ano, em meio ao conflito da Pedra D'Água, teve uma maior repercussão como mecanismo necessário para "fazer ver" e "fazer crer" as diferenças existentes entre a comunidade indígena e a envolvente.

Turner (1974) comentou a respeito de rituais (crenças e práticas religiosas), a sua extrema importância para manutenção e a transformação radical das estruturas humanas tanto social como psíquicas. Mesmo não sendo o objetivo deste trabalho um aprofundamento das formas rituais dos Xukuru, deve-se ter o cuidado de salientar o valor desta prática no conflito existente.

Elementos

considerados básicos pela sociedade envolvente para consolidar um grupo indígena são exaltados e aos poucos acrescentados no dia-a-dia Xukuru. Com isso não se pretende afirmar a ausência de uma concepção própria e original que o grupo tenha de si, mas que, diante do conflito, da presença do outro com expectativas em torno de si, são elaborados signos, aliás toda uma estrutura simbólica capaz de adaptar a comunidade em questão, a padrões exteriormente impostos a ela. Na realidade, a indianidade, como processo social, como resultado de uma relação social, não é oriunda da concepção mental de apenas uma das partes envolvidas, mas do produto deste conflito, da confrontação.

A Serra Negra, conforme a história do grupo, tem um importante significado para os índios no Nordeste; a referência à mesma, tanto indica a relação dos Xukuru com os índios envolvidos na Guerra do Açu³⁷, como reforça para a

³⁷ Sobre a "Guerra do Açu" ver, entre outros, PIRES, 1990 e MEDEIROS FILHO, 1984.

sociedade envolvente a ascendência reconhecidamente indígena. A mesma justificativa pode ser utilizada para a relação que mantêm com os seus ancestrais que incorporam nos rituais; são espíritos de índios que se encontram num estágio bem diferente dos atuais considerados mais "brabos" e "puros". A jurema foi também mais evidenciada no ano de 1991.

Os mecanismos rituais são invocados tornando a delimitação de espaço e identidade uma questão da organização social do próprio grupo e não somente de alguns indivíduos ou facções. Os valores provenientes da situação de conflito são socializados. O contraste, a percepção do outro, passa a ter sentido comum, estabelecendo normas primordiais para a afirmação da etnia.

No ano de 91, pela primeira vez, Zenilda, mulher do cacique, liderou o ritual do Dia de Reis. Ela mesmo afirmou não saber o motivo que a levou a coordenar as rezas, cânticos, mas que " algo " a impulsionou para que tomasse aquelas atitudes. O posicionamento assumido por Judite e Geraldina, Joãozinho e outros Xukuru de aldeias mais distantes, muito se assemelham ao de Zenilda. Há de se enfatizar a conotação política do ritual. Neste momento, alguns índios, diretamente envolvidos, passaram a ocupar

139

espaços primordiais para o bom desempenho social do grupo. A relação de semelhança em todos os casos citados diz respeito a apreensão de novas atitudes como socialmente aceitas e incorporadas pela comunidade Xukuru. O ritual do dia 06.01.91 veio enfatizar o conflito, a partir do momento em que tomou maior amplitude com a adesão de parcelas da comunidade que até então se apresentavam indiferentes a qualquer reivindicação territorial de caráter comunitário.

Pode-se observar a interferência da FUNAI quando se avalia a receptividade de reconquista do território Xukuru em diferentes aldeias. São José chegava a indicar como representante o próprio chefe do posto indígena e os funcionários não índios optavam por se abster do processo. Nesta fase, o conflito passa a definir mais uma fronteira, também diante do órgão tutor. As fronteiras começam também a se definir quando os índios que mantêm uma relação mais comprometida com a FUNAI, como funcionários, reagem e passam a ter postura também diferenciada.

De forma alguma passa a ser um posicionamento contrário à FUNAI, mas estes indivíduos passaram a exteriorizar também sua indianidade.

Na tentativa de definição da situação em fevereiro/91 os Xukuru ocuparam a Pedra D'Água em caráter definitivo, é certo que o radiograma emitido deu um grande impulso a esta atitude. O fato é que esta atitude foi utilizada como mecanismo para ajustar a situação. As medidas tomadas de

140

maneira imediata refletiam o caráter comunitário, considerando o lote destinado à comunidade e os outros à famílias mais necessitadas e se ajustavam a um plano sensato de aproveitamento da área, sob a ótica de um órgão de assistência, apesar da SUER não ter tido qualquer participação ou mesmo conhecimento do que ali acontecia.

Logicamente, este foi um passo para que a relação entre índios e posseiros ficasse bem definida. Os posseiros impedidos de utilizar ou mesmo entrar em seus antigos lotes, passam agora a não serem mais identificados, condicionalmente à região da Pedra D'Água. Eles continuam a pertencer à categoria dos que ali trabalhavam, porém a definição do espaço físico e o conflito promoveu a cisão entre indivíduos que durante algum tempo, abafadas as especificidades étnicas, pertenciam a uma mesma categoria, a de agricultores da Pedra D'Água.

A distribuição de feijão indicou que os mecanismos para a distinção entre o índio e o não índio estavam sendo aplicados a partir da vivência e experiência da comunidade. Os líderes responsáveis pela distribuição sempre relacionavam a identidade indígena ao local de origem e/ou ascendência até a segunda, terceira geração, o que já consideravam suficiente para saber quem seria Xukuru.

Em alguns momentos os critérios criados externamente parecem promover confusões na identificação, como a "carteirinha" utilizada em certo período no âmbito da 3ª

141

SUER, apesar de não ser considerada como definidora da identidade pela liderança indígena, ela indica que, em certos momentos, como exposto por Cardoso de Oliveira (1983) a categoria de índio, de caboclo, passa a representar o momento de interceptação entre o sistema interétnico e o sistema de classe da sociedade na qual está inserida. A existência dessa categoria numa sociedade estruturada em estamentos, representa uma parcela da sociedade com privilégios e status diferenciado. Diante da população camponesa, os índios, apesar de estigmatizados, recebem um tratamento especial, seja em relação à assistência médica, jurídica, e, principalmente, em relação ao direito à terra. A carteira, mesmo não estando atualmente mais em uso, representa um artifício fácil para a manipulação da identidade étnica, cujo uso acaba legitimando este tipo de documento.

Este tipo de observação decorre da constatação que "nem etnia, nem classe são ` fatos em si ', senão que existem respectivamente em relação a etnias e classes, portanto como entidades sociais pluralizadas" (CARDOSO DE OLIVEIRA; 1983:126). Aperfeiçoando o conceito de "etnicidade", Cardoso de Oliveira bem ressalta que, as "relações entre identidades tem lugar em contextos estruturados por sistemas de classe e por regimes políticos dominados por estados igualmente de classe"(1983:129).

De acordo com o levantamento obtido em campo, pode-se identificar as categorias existentes. É importante, neste

142 aspecto, enfatizar que a classificação se torna categoria na medida em que o indivíduo assume representação relativa à classificação atribuída (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1983:184).

A etnicidade está aqui significando o conjunto de relações existentes, e compreendendo " uma gama de fenômenos relativos a comportamentos e crenças determinados ou condicionados pela situação de membros de povos (etnias ou nações) inseridos em sociedades anfitriãs" (CARDOSO DE OLIVEIRA; 1983:129)³⁸.

As dimensões da realidade estudada são indicadas como ideologia enquanto corpo simbólico capaz de produzir uma "consciência coletiva" e relações

³⁸ Cardoso de Oliveira ressalta que se exclui dessa definição as sociedades caracterizadas como de identidade não minoritária e de cultura simples, de acordo com o campo semântico de etnia, por ele elaborado, por representar uma etnia somente na forma tradicionalmente concebida pela etnologia, representados por grupos tribais isolados ou em relação exclusivamente intertribais.

sociais que apresentam de maneira objetiva como se deparam as categorias envolvidas.

Não se pretende com o gráfico, a seguir, correr o risco de se apresentar mais um ensaio em que as relações interétnicas estão polarizadas entre índios e não índios pois em cada categoria desta podem estar incluídos vários componentes.

144

É na categoria de " Caboclo " que a interinfluência entre o sistema étnico e de classe fica mais claro. É possível identificar duas categorias desta forma denominada. Uma, oriunda de uma identidade indígena onde caboclo significa basicamente o índio mestiçado, ou não mais " puro ". Uma identidade muito marcada por um estereótipo diferente do que convencionou-se como indígena mas que admite uma relação de origem de ascendência indígena mais próxima. A outra categoria denominada de " caboclo " origina-se de uma identidade nacional em que a contribuição indígena encontra-se nas mesmas proporções dos outros componentes étnicos (negro e branco) considerados como formadores do " povo brasileiro ". Neste âmbito o caboclo é identificado como sertanejo.

Porém, é neste momento que a política indigenista oficial, vem se mostrar como determinadora de critérios que inibem o próprio grupo indígena de ordenar os mecanismos que identificam seus componentes. A maneira com que o estado vem atuando propicia a utilização da etnicidade para encobrir as relações de classe, mascarando-as para os agentes sociais. Por consequência, as relações sociais estabelecem suas características a partir desta perspectiva. De uma maneira ou de outra há a negação da identidade Xukuru, de caboclo, enquanto identidade estigmatizada, às vezes por ter galgado posições de prestígio junto às parcelas dominantes ou grupos de interesse e/ou poder; e ao contrário, a incorporação da identidade Xukuru pelo regional também denominado caboclo, destituído de qualquer assistência do

145

Estado que vê nesta alternativa a possibilidade de estar melhor posicionado na estrutura da qual faz parte. Já as categoria de Xukuru e não índio, tem suas fronteiras mais rígidas. Por parte dos Xukuru, a assunção de sua identidade está presente em todas as atividades, não podendo ser desvencilhada do seu próprio ser. O não índio negando por completo a identidade indígena demonstra a mesma rigidez, representando uma relação cuja ideologia está oposta à outra.

CAPITULO 5

3º DRAMA SOCIAL : AS ALDEIAS DO OESTE

A vila de Cimbres e o Guarda, diferentemente das demais aldeias Xukuru estão localizadas à oeste da área indígena. Por estarem muito próximas, mantêm entre si uma relação mais íntima, até mesmo porque Cimbres é um local reconhecido como origem do aldeamento Xukuru. Portanto, Cimbres constitui o parâmetro mais claro para a identidade dos Xukuru do Guarda.

Cimbres, como já foi exposto no histórico do grupo, constituiu um importante centro daquela região, só sendo superada por Pesqueira no final do século passado. Quando houve esta mudança, Cimbres acabou por estagnar, não tendo desde aquela período, nenhuma mudança significativa. Cimbres é composta, basicamente, pela praça com a Igreja de Nossa Senhora das Montanhas e as casas que ficam em volta; existem ainda alguns arruados onde as habitações são mais dispostas na periferia. As casas são de barro batido, com poucos cômodos e móveis, sem instalações de saneamento básico. Seus habitantes trabalham nas fazendas que se localizam em torno da vila.

Pela própria história de Cimbres existem brancos e índios coabitando. Não há uma delimitação clara entre índios e não-índios, a não ser a " Rua da Palha ", conhecida pela predominância de índios que, até alguns anos atrás, faziam suas casas de palha. Em Cimbres há presença efetiva da Igreja Católica e da Prefeitura, já a FUNAI aparece esporadicamente.

147

A localidade denominada Guarda foi pela primeira vez incluída na relação oficial das aldeias Xukuru, no trabalho de identificação e delimitação. Anteriormente a ele, a FUNAI desconhecia esta aldeia.

Logo nos primeiros dias de trabalho de identificação os Xukuru indicaram este local como mais uma aldeia, devido ao considerável número de índios que lá habitam. A falta de informação sobre o Guarda foi justificada pela independência dos seus integrantes em relação ao PIN Xukuru e a própria FUNAI.

Realmente, o Guarda constitui uma realidade bem diferenciada. Ela está localizada no Sítio de mesmo nome, onde em 1920, duas crianças não-índias, Maria da Luz e Maria da Conceição, dizem ter visto Nossa Senhora. Com o tempo, o Sítio Guarda passou a ser um local de peregrinação. Os devotos vão em caravanas até lá em busca de graças. " Santinhos " distribuídos no local com a imagem de Nossa Senhora das Graças (assim é denominada a Santa), indicam que ela pedia em suas aparições para que rezassem para livrar o Brasil do comunismo, de Lampião; dos padres transviados, etc.

A família Teixeira de Carvalho, de uma das meninas videntes, ainda mora no Guarda; ficando sob sua responsabilidade a escola de 1º grau menor mantida pela Prefeitura de Pesqueira, e ainda o restante da infra-estrutura existente para receber os peregrinos como para assistir à população carente daquela redondeza, que é fundamentalmente indígena.

148

Existem em torno de 70 habitações Xukuru no Guarda. Disseram que sabiam que eram CABOCLOS, mas desconheciam a assistência que tinham por direito. Como as demais aldeias, estão cercadas por fazendas e relatam o esbulho sofrido, quando os BRANCOS tomaram suas terras há tempos. Na atualidade, plantam nas terras das fazendas das redondezas que só permitem o cultivo de milho e feijão. O leite é considerado alimento de luxo, afirma F.F.L., um Xukuru de 82 anos, complementando que as crianças são criadas com " papa d'água " (água, farinha de mandioca e açúcar).

Os Xukuru mais velhos do Guarda remontam também à participação daqueles índios na Guerra do Paraguai e às terras que receberam como prêmio.

A aldeia Guarda possui um representante, José Alves de Souza, o " Zé de Dão", mas, porém, seu vínculo é maior com a família Teixeira de Carvalho, que através da atual Irmã Adelia, uma das jovens que em 1936 viu Nossa Senhora, recebe colaboração de algumas congregações católicas.

Quando no período dos trabalhos de campo, a inclusão no relatório que realizei, do sítio Guarda como aldeia, ou seja, como um local onde estão agrupadas algumas famílias indígenas; foi uma questão polêmica. Apesar do empenho da comunidade indígena (das diversas aldeias, inclusive o próprio Guarda) em afirmar sua identidade indígena eram comuns os comentários do restante da equipe técnica, do chefe do PIN, que a questionavam. Neste sentido o trabalho antropológico era tratado de maneira pejorativa e a aldeia Guarda considerada uma simples invenção.

149

Atualmente, o Guarda vive outro drama. Estando há apenas 8Km de Cimbres é com ela que mantém uma relação mais próxima. Em julho de 1990 a Paróquia de Cimbres recebeu um novo padre para dirigir seus trabalhos. Anteriormente, um padre de Pesqueira vinha rezar missa com regularidade. Agora, Frei José se instalou na própria vila de Cimbres e determinou uma nova direção às atividades da Igreja com características mais tradicionais, mantendo uma nova relação com os Xukuru da Região que até então sempre ocuparam um lugar de destaque mesmo nas festividades católicas.

O missionário do CIMI chegou a relatar que numa ocasião em que ele juntamente com seu Zequinha e Chicão foram conversar com Frei José, tratando dos rituais religiosos dos Xukuru, o padre perguntou ao missionário se acreditava nessas coisas. Obtendo respostas positiva, o padre ironizou a crença dos índios, deixando-os bastante revoltados. A intenção atual de Frei José é ampliar o Santuário de Nossa Senhora das Graças, no Guarda, e com este objetivo propõe a transferência dos Xukuru deste local para outro. No seu Plano de Ampliação e Organização da Área e da Infra-estrutura do Santuário Nossa Senhora Frei José afirma que: "no vale do Santuário desce à planície estão localizadas dezenas de famílias dos índios Xukuru que em tempos passados viviam em terras das redondeza, que agora são grandes fazendas. Eles acabaram relegados numa verdadeira grota. Não têm outra terra, são paupérrimos, viciados na cachaça; as mulheres e os meninos vivem pedindo esmolas aos peregrinos criando transtorno ao Santuário. Eles precisam de terra, trabalho e assistência; será bom para eles

150

e para todos "Com este embasamento no plano apresentado ao governo do Estado, ele propõe em caráter urgente" o assentamento de umas dezenas de famílias xucuru, melhorando sua situação com terra, trabalho e assistência; liberando ao mesmo tempo o vale do Santuário para o devido clima do culto, oração, silêncio e recolhimento".

A construção do santuário recebeu apoio das autoridades locais. O artigo veiculado pelo Jornal do Comércio em 27.03.91 intitulado " Um trabalho voltado para os carentes ", comenta :

A vila de Cimbres conhecida pelos índios Xukuru, vai ampliar a fama, quando for construído um santuário para frei Damião. A notícia já foi dada pela Ordem dos Capuchinhos, a qual pertence o frade italiano, que causa fanatismo no sertão. O santuário será erguido nas proximidades do santuário da Graça, onde em 1936 três crianças assistiram a aparição de Nossa Senhora. Hoje, o local é de romaria.

O jornal "Pesqueira Hoje" também evidencia o fato, chamando atenção para os benefícios que o santuário de Frei Damião traria para o Município de Pesqueira, principalmente em termos econômicos. A revista Veja (ano 24, Nº12 de 20.03.91) também veiculou a notícia, iniciando assim a nota: "O frei Damião, guia espiritual do presidente Collor, vai ganhar um santuário".

151

Durante o processo em que a crise nesta região toma maior amplitude, procurou-se observar o que os Xukuru daquela região entendiam por ser índio.

Num local, como Cimbres e Guarda, onde a convivência com brancos faz parte do dia-a-dia, parecia haver uma conotação diferente do que viria a ser Xukuru. Enquanto nas outras aldeias haveria um limite entre índios e brancos, em Cimbres as fronteiras não estavam tão nítidas. Eram aceitos pela comunidade indígena os não-índios casados com Xukuru, assim como nas demais aldeias. A influência da FUNAI em Cimbres e no Guarda é bem menor que nas demais, mesmo assim, alguns critérios estabelecidos pela atuação do PIN na região ficaram bem enraizados.

Numa entrevista com J.B.O. em 10/07/90, um Xukuru de Cimbres, perguntado sobre como ele reconhecia os índios daquele local, respondeu:

" (...) aqui não tem índio puro, índio de sangue índio, tem não, é misturado porque você vê uma pessoa às vezes branco galego, é descendente de índio (...) e portanto que a nossa aldeia daqui é toda misturada, num tem índio puro; índio puro só tem lá pelo Amazonas, nos mundo de lá é a raça que num se misturaram (...). " J.B.O ainda enfatizou que " branco é aquele que tem sangue limpo ".

Algumas vezes perguntei como seria resolvido o problema daquela região no caso de se completar a regularização

152

fundiária da área indígena. Ainda o mesmo entrevistado afirmou que:

" (...) nem todo mundo aqui tirou carteira de índio, é índio, não que sê índio, o caso daqui é esse, mas eu acho importante que todo mundo pode ficá, porque se for saí o povo daqui, fica só os índio, a terra fica toda aí (...); demarcaram um mundo de terra. Se esse terreno que só tá nas mãos de quem tirou carteira de índio for documentado, a terra fica sem dono quase (...)."

Mesmo considerando-se índios, os Xukuru de Cimbres se referem aos das demais aldeias como sendo "mais puros", mas todos pertencentes a uma só família; todos descendentes de Cimbres, local da região onde os colonizadores primeiro chegaram.

Pelo fato da FUNAI não se fazer presente nessas duas aldeias, a Igreja Católica e o Governo Municipal são mais atuantes, esta último tendo inclusive uma representante em Cimbres. Esta, trabalha também pela paróquia e como Frei José, não quis que a entrevista fosse gravada³⁹. Birunda, como é conhecida, afirmou que seu trabalho não diferencia branco e índios "no final das contas, todos em Cimbres são descendentes de índios, (inclusive ela) porém, para que se

153

identificar como tal, se isto só vai piorar a situação ? ". Mas em certos momentos referiu-se aos índios como "esses danados", "eles são fogo", etc.

³⁹Entrevista realizada em 10.07.90 em Cimbres

Duas senhoras, moradoras de Cimbres⁴⁰, disseram que não são índias, pois, apesar de terem nascido lá, seus pais não eram naturais de Cimbres, Elas identificam os índios como aqueles que praticam suas tradições e os brancos como aqueles que não praticam.

E.M.C. de 18 anos⁴¹ comentou que todos em Cimbres afirmam que ele é "caboclo", por causa da descendência, mas, mesmo assim, não se considera Xukuru, por não participar das tradições do grupo. Identifica os Xukuru como os que participam das tradições e os brancos aqueles que não participam.

As principais comemorações dos Xukuru, acontecem em Cimbres o dia de São João - 24 de junho - e a festa de sua padroeira - Nossa Senhora da Montanha⁴². O 2 de julho. Nestas datas toda a comunidade indígena se volta para Cimbres, que, atualmente divide com a Pedra d'Água, a importância para as manifestações religiosas do grupo. Vivendo no contexto das festas interioranas, os Xukuru se destacam, por exaltarem a dança do toré com os trajes típicos (takó, barretina, jupago, as cantigas nas quais misturam palavras do seu dialeto, etc).

154

Os adornos e instrumentos utilizados são por eles mesmos confeccionados. Atualmente, já bem estilizados, confeccionam o mibim com tubo de PVC e os trajes, às vezes, são feitos de plástico e enfeitados também com flores artificiais.

Neste sentido, foi relatado em Cimbres, o problema que os Xukuru encontram para a confecção do jupago. Este é feito com a madeira do "candeeiro", uma árvore nativa daquela região que numa das extremidades do tronco apresenta um abaulamento, dando o formato exato do instrumento. Porém, com a expansão da criação de gado nas fazendas circunvizinhas, acelerando o desmatamento daquela área para dar lugar às pastagens, fez com que desaparecesse a matéria-prima que antes tinham em abundância.

De maneira geral, os Xukuru são devotos de Nossa Senhora da Montanha e as práticas católicas tradicionais como santinhos, novenas, terços, bandeira branca na frente das casas do mês de maio, convivem, paralelamente, com os rituais indígenas. Eles contam que a imagem da santa foi encontrada pelos índios na mata, em cima de um toco de árvore. Levaram-na dali para a casa de um índio, tendo ela reaparecido no outro dia, em cima do mesmo toco. Para proteger a santa os Xukuru construíram uma palhoça, onde hoje, se encontra a Igreja de Nossa Senhora das Montanha. Dizem ainda que esta igreja foi, inicialmente, construída com madeiras trazidas de Canabrava pelos índios.

Os Xukuru afirmam que a santa era semelhante a uma "cabocla" morena. Esta imagem foi um dia levada para ser restaurada em Recife e retornou outra com características

155

fisionômicas de um "branco". Os Xukuru veneram a antiga imagem que ainda possuía cordões de ouro e outras jóias que com ela, desapareceram. A responsabilidade deste desaparecimento é atribuída ao padre e ao " coroinha " da igreja (não se referem à época) que, por castigo, acabaram enlouquecendo.

Outra vez, sendo a imagem levada daquele local para Recife, à noite, em meio a um temporal, os sinos da igreja começaram a tocar; quando todos em Cimbres correram para ver o que acontecia, encontraram a santa em seu altar, se "desmanchando em lágrimas".

⁴⁰Entrevista realizada em 10.07.90 em Cimbres.

⁴¹Entrevista realizada em 10.07.90 em Cimbres

⁴²Tamain

Tive a oportunidade de assistir a festa de Nossa Senhora da Montanha, em Cimbres no dia 02.07 do corrente ano. Logo pela manhã, após a missa, os índios dançaram o toré no pátio, em frente à igreja, acompanhados pelo mibim e zabumba. Estavam vestidos com o tacó, a barretina enfeitada com flores e portavam o jupago. Os índios organizados em fila, dançavam em zigue-zague, comandados por um deles, à frente da fila. O pajé também auxiliava a organização do toré, abrindo caminho para eles passarem. Participavam do toré homens e mulheres indígenas de todas as idades. Durante a dança louvavam em voz alta : " Viva nosso Tupã! Viva nossa Tamain ! Viva a nação Xukuru ! Viva nosso pajé e nosso cacique !"

No período da tarde voltaram a se reunir; em fila foram novamente dançar, agora sobre a Pedra do Crajé (), ocasião em que o cacique dirigiu algumas palavras à comunidade Xukuru, enfatizando a sua etnia, a necessidade da União e o problema da demarcação de suas terras. Logo depois, por volta

156

das 15:00, seguiram novamente para o pátio da igreja e continuaram a dançar, quando foi então anunciada a missa. É interessante notar a posição de destaque que os índios ocupam durante a comemoração de N.S. das Montanhas. Eles entram em fila na igreja com seus trajes típicos até o altar e lá permanecem durante toda a celebração.

Ao término da missa, inicia-se a procissão que percorre toda a cidade, onde os Xukuru continuam em posição de evidência encabeçando a fila que segue a imagem de Nossa Senhora das Montanhas.

Em 1991 houve oportunidade de participar da festa de São João. É uma festividade que também congrega pessoas de toda região. A comunidade indígena se concentra toda para Cimbres e na véspera de São João, por volta da 15:00, tanto índios Xukuru como brancos têm o costume de ir buscar lenha para fazer a fogueira de São João. Esta lenha é obtida na área da fazenda São Severino. A fogueira é armada na frente da igreja de Ns^a. Senhora das Montanhas e aos poucos, as pessoas vão depositando a madeira que no passado, contam ter sido pesadas toras de madeira.

Os Xukuru que participam desta busca são identificados por já portarem o takó. Neste meio se apresentam alguns indivíduos que se destacam por também utilizarem arco, flecha, brincos, etc.

Após a busca da lenha, é feita uma procissão que inclui índios e não-índios. Na frente, se posiciona o cacique com um estandarte de São João, seguido por muitas pessoas, uma banda

157

de pífano. São dadas três voltas em torno da Igreja até entrarem na mesma, quando é rezada a missa. Os Xukuru, como na festa de Nossa Senhora das Montanhas ficam dispostos logo na frente. É comum a presença de índios identificados pelo uso somente da barretina. Após, as pessoas saem da Igreja e vão acender a fogueira..

Nestas festividades em Cimbres, como há uma convergência muito grande de índios de outras aldeias, os Xukuru procuram ocupar um espaço que possa até servir de base de apoio. A alimentação é realizada comunitariamente. Neste ano, o local que serviu para dar apoio aos Xukuru foi o Centro Social, um grande galpão. Quando estive lá algumas mulheres estavam preparando a comida e dois índios preparavam uma tinta para pintar o corpo. Chicão havia chegado no dia anterior de um encontro nacional de lideranças indígenas. Tentando seguir a prática dos índios de outra região, os Xukuru procuravam fazer a tinta de jenipapo. Porém, como não estavam a par da técnica correta de confecção da mistura, esta não obtinha a coloração desejada, nem fixava no corpo. Resolveram então, misturar um pouco do carvão do fogareiro, que trituravam, para tentar produzir a cor escura. Mesmo não obtendo o resultado esperado, a tinta foi utilizada para pintura corporal.

Como o dia estava chuvoso, depois da Igreja, os índios foram para o centro Social. Lá, Chicão dirigiu algumas palavras à comunidade indígena, proibindo, inclusive a ingestão de bebida alcoólica. Os índios dançam o toré durante a noite inteira, se posicionando, às vezes, em volta da fogueira.

158

Após a Chegada de Frei José a Cimbres e a publicação de seu projeto para o Guarda, seguiu-se um período sem que nem Igreja, nem índios se posicionaram sobre o assunto. Finalmente, em novembro/92, os Xukuru, mediante uma carta entregue a 3ª Superintendência, com apoio de todas as aldeias Xukuru, contestaram a iniciativa de se construir no Guarda um santuário que provocaria a retirada dos Xukuru de seu habitat.

5.1. - Análise

Os antecedentes históricos que compõem este drama são extremamente importantes para se delinear o conflito que envolve as aldeias Cimbres e Guarda.

Cimbres, desde séculos atrás é habitado por índios e não-índios, onde o poder político da região imposto inicialmente pela Câmara de Regência de Cimbres, além dos antecedentes religiosos, promoveram a desmobilização política do grupo indígena. A aldeia Guarda, por sua vez, desde o início deste século, quando passou a ser um local de peregrinação têm uma relação muito próxima com a Igreja Católica que assumia uma postura muito rígida. O poder imposto no local também reprimiu qualquer manifestação que ressaltasse a presença indígena.

Diante do processo de reconquista do território Xukuru, o trabalho de identificação teve um papel fundamental para se perceber os limites que começavam a ser delineados e discriminar índios e não-índio. Apesar de já ter citado alguns aspectos que vivenciei durante a identificação da área indígena, faz-se necessário que, agora, venha aparecer como o

159

primeiro momento de uma série de fatos que evidenciam uma situação conflitante, abarcando a comunidade envolvente, a Igreja Católica e mesmo a antropóloga diante dos demais componentes do contexto.

O reconhecimento oficial dos Xukuru do Guarda representava a exaltação da identidade indígena mesmo por aqueles que, tradicionalmente, não recebiam assistência do órgão tutor. Ficava assim institucionalizado, ou talvez, intrinsecamente percebido, que os critérios para o reconhecimento da identidade étnica extravasava aqueles impostos somente pelo exterior, mas que a bagagem social da própria comunidade diria muito mais.

Sobre o reconhecimento oficial de um grupo, Bourdieu afirma que:

" (...) a fiscalização tem a sua completa realização na manifestação, ato tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e para ele próprio, testando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização. O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto.. " (BOURDIEU; 1989:118).

Com esta citação, procura-se afirmar que não apenas os conceitos e crenças da comunidade passaram a determinar as fronteiras, mas também o reconhecimento pelo outro. A

160

imposição de critérios internos conjuntamente com os externos, ou seja, a confrontação das partes, produz os limites do grupo.

O problema diante da referência feita ao Guarda como aldeia Xukuru, decorreu da consideração dos técnicos que compunham o GT e outros técnicos da FUNAI, de que não passava de invenção, de uma criação recente. Observava-se,

assim, uma tentativa de recorrer aos critérios, genericamente, incorporados por uma prática indigenista para identificação de um grupo indígena. Porém, esta prática esquece dos critérios da própria comunidade em questão e do processo interétnico que determina a atual situação do grupo, e considera mas apenas aqueles, amplamente difundidos e considerados como oficiais.

Na fase do conflito denominada "mounting crisis", vê-se a chegada de Frei José em Cimbres que promove mudanças nos hábitos daquela comunidade. Simpatizante de uma linha religiosa mais ortodoxa, ampliou o tempo de duração das missas, proibiu a entrada na igreja de mulheres que usassem calça comprida e sapato alto e minimizou a participação dos Xukuru nas práticas em que, antes, eles tomavam um lugar de destaque. Porém, o conflito adquire maiores proporções com a proposta da construção do santuário e paralela retirada dos Xukuru do Guarda. A possibilidade de levar Frei Damião para lá morar, apresentou-se como um importante artifício para agradar a comunidade de maneira mais geral e assim receber apoio.

De acordo com a percepção dos Xukuru e dos não-índios que há muito habitam Cimbres ou de lá mesmo são originários,

todos os Xukuru fazem parte de uma mesma família oriunda de Cimbres e que constituem, basicamente, dois conglomerados. Um, resultante das aldeias localizadas à leste da área indígena (esta nomenclatura não é por eles utilizada), tendo como referência Canabrava; o outro, envolvendo Cimbres e Guarda, sendo Cimbres o referencial. A relação entre índio e não-índios no primeiro grupo citado, mesmo às vezes coabitando uma mesma região, se dá de maneira mais eventual e a identificação de índios e não-índios é melhor delimitada. Apesar de incorporar os critérios impostos pela sociedade envolvente através de seus agentes de contato, em momentos determinantes, recorrem, como já foi dito, ao conhecimento das gerações passadas de cada indivíduo e ao local de nascimento.

Neste sentido Van Den Berghe afirma que "sentimentos étnicos refletem uma predisposição biológica para seleção de parentes (parentela) " (BENTLEY ; 1987).

Nas aldeia do oeste, a convivência entre índios e não-índios, que há séculos faz parte do contexto de uma maneira mais compulsória, o poder político e econômico dos brancos se impôs de maneira mais veemente e promoveu uma maior passividade, uma desmobilização política, resultando numa maior incorporação de critérios exteriores. Os índios de Cimbres e Guarda caracterizam-se como " menos puros" em relação aos demais. O gráfico a seguir visualiza melhor a concepção dos índios dessas aldeias.

No momento em que os Xukuru de Cimbres e Guarda necessitam afirmar sua identidade indígena para que sejam incorporados oficialmente como aldeias indígenas, os rituais por eles praticados e mesmo por aqueles que vêm das outras aldeias, têm um importante papel para justificar a eleição do território que teria como primeira necessidade a abrangência de todas as aldeias. São situações em que a categoria de índio/Xukuru é bem exaltada. Dançar o toré e participar dos rituais Xukuru são considerados importantes critérios para se identificar um Xukuru e uma oportunidade para os Xukuru do Guarda reconhecer sua relação com os demais. É importante ressaltar que o fato dos Xukuru de Cimbres e Guarda não se fazerem evidenciar com frequência como indígenas, está relacionado com a necessidade de manter uma relação com os fazendeiros locais que garanta o emprego de sua mão-de-obra.

Apesar do convívio com as práticas da Igreja Católica, os relatos que fazem da aparição de Nossa Senhora da Montanha que, inicialmente, tinha as feições de uma " cabocla, demonstram a tentativa de resistir à incorporação de aspectos exteriores ao grupo. De uma maneira sutil, procura-se enfatizar a relação do local com o antigo aldeamento indígena ali existente. Este processo fez parte de uma adaptação para haver a acomodação necessária para garantir a sobrevivência da etnia enquanto portadora de seu próprio arcabouço simbólico.. Neste aspecto é retomado o conceito de " acomodação" entendido como " cooperação antagônica".

A festa de São João é muito significativa para os Xukuru, Além de ser mais uma oportunidade de se afirmar diante da comunidade não-índia, alguns aspectos menores são também bastante significativos.. A busca da lenha (prática que hoje se estende a não-índios), coincidentemente ou não, ajusta-se à prática descrita por Herckman(1984:41) quando fala da "vida amorosa dos tapuias ". Segundo ele, os jovens pretendentes teriam que demonstrar o seu valor pessoal, mediante feitos de armas ou

exibição de força física, provada esta pela capacidade que apresentassem de percorrer um certo espaço, carregando pesados troncos de árvores. A parte esta especulação, à qual não me detive em aprofundar, é interessante a relação que contém os Xukuru da região de Cimbres com a de Canabrava. Contam que, antigamente, a lenha era trazida de Canabrava; uma forma clara de associar as duas aldeias conjuntamente, à existência do grupo indígena e de seu território.

O contato mantido nos últimos anos dos Xukuru com outras comunidades indígenas do Brasil, principalmente a partir de 1988, como já foi descrito no primeiro drama social, determinou a adoção e incorporação de alguns aspectos que, diante do cenário nacional, reafirmariam a identidade indígena mesmo de grupo indígena dito "aculturado". A discriminação feita entre os índios que se encontram em diferentes estágios de relação com a sociedade envolvente foi um dos principais problemas na Assembléia Nacional Constituinte de 1988. Na festa de São João, como Chicão acabara de chegar de uma reunião de lideranças indígenas do

Brasil, utilizava um cocar recebido de presente e os demais Xukuru procuravam confeccionar tinta de jenipapo, para se pintar nos mesmos moldes dos índios da região Norte e Centro-Oeste conforme os relatos de Chicão.

Os critérios percebidos pelos Xukuru como determinantes de uma etnia indígena, impostos pela sociedade envolvente acabam por ser adotados para que os Xukuru possam ser reconhecidos oficialmente.

Esta adoção de determinantes considerados por todas as partes envolvidas, neste caso, representa mecanismos de reajuste dentro do processo do conflito para contornar a crise existente. Com a permanência de interesses antagônicos, baseados, na realidade, em diferentes princípios sociais, este drama tem sua última fase quando diante da permanência do projeto de construção do santuário, os Xukuru assumem uma postura mais rígida e, através de um documento que registra o apoio de todas as aldeias Xukuru, repudiam o projeto. A Igreja e os índios se excluem mutuamente e a cisão passa a se constituir de maneira mais evidente.

CAPÍTULO 6

A CONCEPÇÃO DO SER XUCURU: UM ESQUEMA GENERATIVO DE PRATICAS

TUTELARES

Apesar de, após cada drama apresentado ter exposto algumas conclusões bem específicas relativas a cada situação, é necessário que sejam colocadas as considerações que vão abranger os dramas sociais como um todo, pertinentes ao processo de definição da etnia Xukuru.

Retomando os capítulos 3,4 e 5 percebe-se que as informações de campo foram expostas detalhadamente, como se estivessem sendo transportadas do diário de campo para as descrições analíticas. Esta tentativa procurou tornar possível (através desta "análise situacional) a abstração dos dados como parte constituinte da análise, dando maior importância à integração do material para facilitar a descrição dos processos sociais.

Diante deste esforço algumas colocações me parecem bastante óbvias e conclusivas ao final deste trabalho. Inicialmente, tendo por objeto de estudo uma situação de contato interétnico seria reduzir em demasia o processo social, percebendo-o como uma absorção por completo de uma ideologia externa, ou por outro lado, como baseada em apenas aspectos intrínsecos ao próprio grupo. OLIVEIRA FILHO, no seu trabalho sobre os Ticuna e o Regime Tutelar afirma que "o conhecimento que ele(o grupo nativo) tem do outro cria para

167

si próprio alternativas de ação inexistente na tradição. A situação de contato interétnico amplia o leque das escolhas, fazendo surgir contextos onde as referências tradicionais podem ser reajustadas e reinterpretadas, ou inversamente trocadas por outras, contudo, quaisquer que sejam essas novas referências, elas procedem do nativo e continuarão a ser diferentes das definições dadas pelos brancos às situações de contato interétnico"(1988:265).

A interação existente no campo intersocietário que envolve os Xukuru tem como pontos fundamentais os fenômenos da dominação e do conflito. Quando falo em dominação não me refiro a incapacidade do dominado em reagir diante das situações que lhe tragam algum tipo de desvantagem, mas sim que existe, diante do processo histórico vivenciado pelos Xukuru, a percepção de que as leis, as regras que permitem sua existência como etnia indígena no contexto nacional são ditadas por aqueles que têm este poder.

O poder de definir as fronteiras entre ser Xukuru e não ser Xukuru é compartilhado com a FUNAI, que exerce oficialmente a tutela e define esta relação através de decretos e portarias que normatizam estas práticas. A análise dos documentos emitidos pela FUNAI e Governo Federal merecem um trabalho à parte, pois poderia traçar o perfil da prática tutelar através de um exercício administrativo baseada numa ideologia dominante e etnocêntrica. Cabe salientar que a dominação é

exercida não só pela FUNAI. Os Xukuru percebem que o poder de garantir suas terras através do reconhecimento de sua identidade indígena é dividido com os outros agentes

que interagem no seu campo, englobando instituições e indivíduos. Foi possível, assim, identificar que o grupo de trabalho de identificação por exemplo exercia também este poder, principalmente, a minha função de antropóloga pela força que o discurso científico teria para afirmá-los⁴³. Torna-se claro com esta experiência que o pesquisador, por mais neutro que procure se manter é um integrante, um ator social das situações observadas e matem com todas as partes uma relação de expectativas que também terá importância na caracterização da questão.

Na realidade, o poder, de ditar as regras válidas para garantir o território Xukuru é proveniente das relações também mantidas com a prefeitura local, com a Igreja Católica e sociedade envolvente; o campo político intersocietário constitui-se exatamente pela presença de perspectivas diferenciadas para cada ator étnico(cf. OLIVEIRA FILHO, s/d).

O movimento de reivindicação do território Xukuru serviu como estímulo imediato à busca de, uma maneira mais arbitrária de distinguir, separar os Xukuru dos não-Xukuru. Apesar de que, como já foi colocado no capítulo 1, as regiões

⁴³gerar a unidade real".

delimitadas em função dos diferentes critérios concebíveis não coincidirem nunca perfeitamente, a partir de 1988, os Xukuru procuraram através do processo de impor limites concretos, cartograficamente identificáveis ao seu território, definir também as fronteiras de sua identidade. Mesmo parecendo que as fronteiras estejam baseadas em aspectos naturais, como desejam justificar muitos dos agentes envolvidos, ou seja apoiados simplesmente na relação econômica que a terra mantêm com a comunidade, ou em relações consangüíneas, a "realidade" é social. "As classificações mais naturais apóiam-se em características que nada têm de natural e que são, em grande parte, produto de uma imposição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima" (BOURDIEU, 1989:115).

O território Xukuru, definido oficialmente, exerce a função de espaço político e permite estratégias econômicas para sobrevivência do grupo. Neste espaço onde se dá a disputa pelo domínio situacional da identidade são promovidos planos de classificação e categorização étnica. Ou seja, são criados "rótulos" étnicos integrados num sistema, onde critérios vão classificar as pessoas em categorias. A identificação desses critérios tornou-se um exercício muito difícil, pois envolve a auto-classificação e a atribuição pelos outros que dificilmente coincidem, até mesmo dentro da própria totalidade Xukuru. Este problema é aguçado por outra característica da classificação étnica que é a sua maleabilidade diante das situações, permitindo a mudança de identidade quando isto se faz necessário.

O fenômeno da etnicidade tal como percebido no universo Xukuru, abstraído do comportamento observado dos atores, reafirma o seu caráter político, assim como ressaltou VINCENT(1974) quando trata da estrutura da etnicidade. As identificações étnicas são ampliadas quando uma grande mobilização étnica é requerida, como por exemplo para garantir o território Xukuru; da mesma forma também são restringidas quando a situação assim o requer.

No momento delicado em que os Xukuru se encontram a idéia de negação e do "outro" é de suma importância para a definição estrutural da unidade social e para o delineamento e manutenção das fronteiras.

Os dados coletados me levam à constatação já realizada por VINCENT(1974), que a etnicidade em operação é como tudo aquilo de caráter social, um instrumento nas mãos dos homens. Não chego ao radicalismo de reduzir o fenômeno da etnicidade ao simples meio de adquirir vantagens econômicas e materiais, mas enfatizo, que envolvendo também questões valorativas, emocionais e éticas.

Quando indico a concepção de ser Xukuru como um esquema generativo de práticas tutelares, parto do pressuposto que todos os componentes que interagem com os Xukuru exercem, um tipo de tutela, ao qual o grupo indígena também se submete. Estas práticas estariam fundamentadas na teoria praxiológica de Bourdieu.

O "habitus" indigenista tem o papel fundamental no engendramento das ações que caracterizam o campo social estudado. O "habitus", tal como afirmou Bourdieu, "está no

princípio de encadeamento das ações que são objetivamente organizadas como estratégias sem ser de modo algum o produto de uma verdadeira intenção estratégica (o que suporia, por exemplo, que elas fossem apreendidas como uma estratégia entre outras possíveis)"(1983:61).

A prática seria o "produto da relação dialética entre uma situação e um habitus-entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma MATRIZ DE PERCEPÇÕES, de APRECIÇÕES E DE AÇÕES(...)"(BOURDIEU, 1983:65), O HABITUS produz PRÁTICAS que, na medida em que elas tendem a reproduzir regularidades imanentes às condições objetivas da produção de seu princípio gerador, ajusta-se às exigências inscritas a título de potencialidades objetivas na situação diretamente afrontada.

O tipo de tratamento dispensado aos Xukuru não está baseado em uma intenção consciente e estrategicamente articulada para um fim, é sim, fruto do processo histórico dos habitus compartilhados durante toda uma experiência vivenciada naquela região por todos os atores participantes. Da mesma forma agem e interagem os Xukuru e definem sua "região".

As "práticas" resultantes promovem a absorção de critérios também exteriores ao grupo que são politicamente articulados na conquista de seus objetivos.

172

São nos esquemas generativos que presidem a apreensão do mundo enquanto conhecimento, que me baseio para afirmar que no campo intersocietário estudado, a definição do que venha a ser Xukuru, a matriz de sua sociedade, é resultado de uma situação de conflito em que as partes são antagonicamente cúmplices.

A consequência atribuída ao contato interétnico não é necessariamente de perda, mas de constantes modificações resultantes de trocas e relações que as sociedades mantêm entre si.

Observando, no final deste trabalho, os dramas sociais apresentados como situações históricas passadas, onde o conflito sempre se fez presente, percebo que apesar do recorte que foi dado para analisá-los a partir de uma perspectiva científica, a realidade em que hoje os Xukuru se encontram continua a decorrer e caracterizar uma relação de dominação e confronto até mais acirrados. O movimento de reivindicação de seu território e conseqüente mobilização de reafirmação étnica no âmbito das regras que regem o regime tutelar, propiciou a dominação também no nível da identidade. Como decorrência, a situação da região de Pesqueira tornou muito mais difícil a sobrevivência deste grupo étnico. O tratamento dispensado às comunidades indígenas deve ser repensado no sentido de deixar de exercer uma relação menos vertical (no sentido de cima para baixo) e de caráter menos etnocêntrico, para assim propiciar uma prática indigenista mais justa e sensata.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, PEDRO

- 1982 "Incapacidade civil relativa à tutela de índios". In: **O índio perante o direito** Silvio Coelho dos Santos(org). Florianópolis, Editora da UFSC.

AMORIM, PAULO MARCOS DE

- 1985 "Acamponesamento e proletarização das "populações do nordeste brasileiro". **Boletim do Museu do Índio**, série Antropologia, nº 2, maio.

ANTUNES, CLÓVIS

- 1973 "**Wakona - Kariri - Xukuru**" - Aspectos sócios-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Federal de Alagoas, Imprensa Universitária

BALANDIER, GEORGE

- 1976 **As dinâmicas sociais : sentido e poder**. Rio de Janeiro, Difel.

BANTON, MICHAEL

- 1979 **A Idéia de raça** Lisboa, Edições 70

BARTH, FREDRIK

- 1969 "Introduction". In : **Ethnic groups and boundaries: the social organization** of culture difference, E. Barth (editor). London, George Allen & Unwin.

BARBALHO, NELSON

- s/d **Caboclos do Urubá**. Biblioteca Pernambucana de História Municipal. Companhia Editora de Pernambuco.

BENTLEY, G. CARTER

- 1987 "Ethnicity and practice". **Comparative Studies in Society and History**, 29(1) :25-55

BERGER, PETER & LUCKMANN, THOMAS

- 1986 **A construção social da realidade**. 5ed. Petrópolis, Vozes.

BOURDIEU, PIERRE

- 1980 "L'identité et la representation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région" **Actes de la Recherche en Sciences Sociales** 35: 63-72.
- 1983 "Esboço de uma teoria da prática". citado por **Pierre Bourdieu "Sociologia**. R. Ortiz(org). São Paulo, Ática. pp 46-81.
- 1989 **O poder simbólico**.. Lisboa, Difel.

CALDEIRA, TERESA PIRES DO RIO

- 1981 "Uma incursão pelo lado 'não respeitável' da pesquisa de campo". citado por **Trabalho e Cultura no Brasil**. Leôncio M. Rodrigues. Brasília, CNPq/ANPOCS.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO

- 1972 **O índio e o mundo dos brancos** São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências sociais
- 1972 **Sociologia do Brasil indígena**. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- 1976 **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo, Pioneira.
- 1983 "Identidade e estrutura social". In : **Enigmas e**

soluções : exercícios de etnologia e crítica. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará, pp. 103- 125.

- 1983 "Etnia e estrutura de classes: a propósito da identidade e etnicidade no México". citado por **Enigmas e Soluções: exercícios de etnologia e de crítica**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará, pp. 126-149.

CARVALHO, EDGAR DE ASSIS.

- 1981 "Pauperização e indianidade". In : **Antropologia e Indigenismo na América Latina**. Carmem Junqueira(org). São Paulo, Cortez.

CARVALHO, M^a ROSÁRIO G.

- 1984 "A identidade dos povos indígenas no Nordeste"
Anuário . Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 169-88

COHEN, ABNER.

- 1983 **Custom and politics in urban Africa: a study of hausa migrants in yoruba towns**, University of California Press. Berkeley.

COHEN, RONLAD

- 1978 "Ethnicity : problem and focus in anthropology".
Annual Review of Anthropology, 7: 379-403.

COSTA, F. A. PEREIRA DA

- 1983 **Anais pernambucanos**. 2 ed. Recife, Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco. 10v.

DESPRES, LEO A.

- 1975 "Ethnicity and resource competition in guyanese society" citado por **Ethnicity and resource competition in plural societies**. Leo A. Despres (ed) The Hague, Mouton, pp. 87-117.
- 1975 "Toward a theory of ethnic phenomena". citado por **Ethnicity and resource competition in plural societies**. Leo A Despres (ed), The Hague Mouton, pp. 187-207.

EIDHEIM, HARALD

- 1969 "When ethnic identity is a social stigma" citado

por **Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference.** F. Barth(ed). London, George Allen & Unwin.

ELIAS, NORBERT

- 1972 "Processes of state formation and nation building" **Transations of the 7th World Congress of Sociology**, vol III. Geneve International Sociological Association.

FIAM/ CEHM

- 1985 **Livro da criação da vila de Cimbres (1762-1867)**. Prefeitura paleográfica de Cleonor Xavier de Albuquerque da Graça e Costa. Recife.

FμGOLI, LEONARDO H. G.

- 1984 "A emergência de uma identidade regional no campo das relações interétnicas". **Anuário Antropológico/82**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 215-24

GAGLIARDI, JOSÉ MAURO

- 1989 **O indígena e a república**. São Paulo, Hucitec.

GEERTZ, CLIFFORD

- 1987 **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar.

GLUCKMAN, MAX.

- 1987 "Análise de uma situação social na Zuluândia moderna" citado por **Antropologia das sociedades contemporâneas**. Bela Feldman - Bianco(org). São Paulo, Globo.

GOFFMAN, ERVING

- 1983 **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis, Vozes.
- 1980 **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 3ed. Rio de Janeiro, Zahar

HAALAND, GUNNAR

1969 "Economic determinants in ethnic processes"

citado por **Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference**. F. Barth(ed). London, George Allen & Unwin.

HERCKMAN, ELIAS

- 1886 "Descrição geral da capitania da Paraíba".
(31).

HOHENTAL, N.D.

- 1958 "Notes of the Shucurú indians of Serra de
Ararobá, Pernambuco, Brasil "**Revista do Museu Paulista** 8:91-166

IZARD, MICHEL

- 1977 "A propos de l'identité ethnique". citado por
L'identité, C. Lévi-Strauss(org). Paris,
Bernard Grasse.

IZIKOWITZ, KARL G.

- 1969 "Neighbors in Laos". citado por **Ethnic groups and
boundaries: the social organization of culture difference**. F.
Barth(ed) London, George Allen & Unwin.

LARAIA, ROQUE DE BARROS & DA MATTA, ROBERTO

- 1967 "**índios e castanheiros empresa extrativa e os
índios no médio Tocantins**". 2 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

LEACH, EDMUND

- s/d **As idéias de Lévi-Strauss**. São Paulo, Cultrix.

LENER, MAX

- 1983 "Processo social" citado por **Homem e Sociedade**.
Fernando Cardoso e Octávio Ianni(orgs). 13 ed. São Paulo, Ed.
Nacional.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

1987 **Mito e Significado.** Lisboa, Edições 70.

LIMA, ANTÔNIO CARLOS DE SOUZA

1987(a) **A antropologia dos relatórios de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio - contrafração, paródia ou reflexo?** Trabalho apresentado ao curso Métodos de Análise em Antropologia Social (MNA - 845). PPGAS/MN/UFRJ.

1987(b) " Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da PROTEÇÃO FRATERNAL no Brasil" **citado por Sociedades indígena e indigenismo no Brasil** J. Pacheco de Oliveira Filho(org.). Rio de Janeiro, Marco Zero. pp. 149-204.

LIMA, EBIONDE

1980 **A congregação do Oratório no Brasil.** Petrópolis, Vozes

LINTON, RALPH

1976 **Cultura e Personalidade.** São Paulo, Mestre Jou.

LOPES DA SILVA, ARACY

1984 "A expressão mítica da vivência: tempo e espaço na construção da identidade Xavante": **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 200-14

MACIEL, JOSÉ DE ALMEIDA

1977 **Pesqueira e o antigo termo de Cimbres,** Recife, Companhia Editora de Pernambuco.

MAYBURY-LEWIS, DAVID

1985 "Vivendo Leviathan: grupos étnicos e o estado". **Anuário Antropológico/83.** Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. pp. 103-118

MAUSS, MARCEL

1974 **Sociologia e antropologia**. São Paulo, EPU.

1970 "La nacion: La nacion y el internacionalismo".
citado por **Obras** Barcelona, Barrad.

MEDEIROS Fº, OLAVO DE

1984 **Índios do Açú e Seridó**. Brasília, s.ed.

MELLATI, JÚLIO CESAR

1984 "Questões sobre a identidade Krahô".
Anuário Antropológico/82. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. pp.
184-94.

MELO. MÁRIO

1933-35 "Etnografia Pernambucana Os Xukurús de Ararobá";
Rev. do Inst. Arg. hist. e Geográfico de Pernambuco. vol 33(155 a
158). pp. 43-5.

MEDEIROS, MARIA DO CÉU

1981 **Oratorianos de Pernambuco; uma conquista a
serviço do estado português**. Dissertação de Mestrado. UFPE.

MOERMAN, MICHAEL

1965 "Ethnic identification in a complex civilization:
who are the Lue?". **American Anthropologist**, 57(5):1215-27

NAROLL, RAOUL

1964 "On ethnic unit classification". **Current
Anthropology**, 5(4): 283-291

NIMKOFF, MEYER F. & OGBURN, WILLIAM.

1983 "Acomodação e assimilação". citado por **Homem e
Sociedade**. Fernando Cardoso e Otávio Ianni(orgs). 13 ed. São Paulo,
Ed. Nacional

OLIVEIRA FILHO, JOÃO PACHECO

1983 "Terra indígena no Brasil: uma tentativa do
abordagem". citado por **Boletim do Museu Nacional**", nº
44. Rio de Janeiro, Nova Série.

- 1987 "Elementos para uma sociologia dos viajantes". In:
Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro,
Marco Zero/Ed. UFRJ.
- 1988 **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**
São Paulo, Marco Zero; Brasília-DF, MCT/CNPq
- s/d **A busca da salvação: ação indigenista e
etnopolítica entre os ticuna**. mimeog.

ORTIZ, RENATO

- 1983 "Introdução". citado por **Pierre Bourdieu:**
Sociologia. R. Ortiz(org.) São Paulo, Ática

PARAÍSO, M^a HILDA BAQUEIRO

- 1987 **Identidade étnica dos Xakriabá** - Laudo
Antropológico Salvador, UFBA. dat.

PIERSON, DONALD

- 1965 **Teoria e pesquisa em sociologia**. São Paulo,
Melhoramentos

PIRES, M^a IDALINA DA CRUZ

- 1990 **Guerra dos Bárbaros resistência indígena e
conflitos no nordeste colonial**. Recife, FUNDARPE.

PINTO, ESTEVÃO.

- 1983 **Os indígenas do nordeste**. São Paulo, Nacional

RAMOS, ALCIDA RITA

- 1980 **Hierarquia e simbiose: relações intertribais no
Brasil**. São Paulo, Hucitec.

RAUL RUBEN, GUILLERMO

- 19 "Teoria da identidade uma crítica". **Anuário Antropológico 86**. Brasília-DF, Editora Universidade de Brasília, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

REESINK, EDWIN

- 1983 "Índio ou caboclo: notas sobre a identidade
Salvador, janeiro-abril/1983. pp. 121-37

RIBEIRO, DARCY

- 1982 **Os índios e a civilização: a integração das
populações indígenas no Brasil moderno.** 3 ed. Petrópolis, Vozes
- 1975 **Configurações histórico-culturais dos povos
americanos.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira

SANTOS, SÍLVIO COELHO DOS

- 1970 **A integração do índio na sociedade regional**
(O papel dos postos indígenas em Santa Catarina). Florianópolis,
UFSC.
- 1989 **Povos indígenas e a constituinte.** Florianópolis,
UFSC/Movimento.

SIMMEL, GEORGE

- 1983 "A natureza sociológica do conflito" e "conflito
e estrutura do grupo". citado por **George Simmel: sociologia.**
Evaristo de Moraes Filho(org). São Paulo, Ática, p 122-34.lm.4"
SOCIAL SCIENCE RESEARCH COUNCIL
- 1954 "Acculturation: an exploratory
formulation". **American Anthropology**, 96

SOUZA, VÂNIA R. FIALHO DE P. E.; FERREIRA, IVSON; MARTINS, SILVIA;
DUBEAUX, SIMONE

- 1991 "A questão da produção de laudos e a situação

territorial dos índios no NE". **Anais/IIª Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste**. Recife, UFPE; Brasília, CNPq; Rio de Janeiro, FINEP, ABA: 09-26

TURNER, VICTOR W.

1957 **Schism and continuity in an african society.**

Manchester, Manchester University Press

1974(a) **Dramas, Fields and Metaphors.** Ithaca Cornell

University Press

1974(b) **O processo ritual: estrutura e antiestrutura.**

Petrópolis, Vozes.

VALLE, SARAH MARANHÃO

1992 **A perpetuação da conquista: a destruição das**

aldeias indígenas em Pernambuco no século XIX. Dissertação de mestrado apresentada no Curso de História, Recife, UFPE.

VAN VELSEN, J.

1987 "Análise situacional, e o método de estudo de

caso detalhado" citado por **Antropologia das sociedades contemporâneas.** Bela Feldman - Bianco(org). São Paulo, Globo.

VARESE, STEFANO

1981 "Estratégia étnica ou estratégia de classe ?".In:

Antropologia e indigenismo na América Latina. São Paulo. Carmem Junqueira e Edgar de A. Carvalho(orgs). São Paulo, Cortez.

VICENT, JOAN

1974 "The structuring of ethnicity". **Human**

Organization. 33(4): 375-379.

WEBER, MAX

1983 "La comunidad política" e "comunidades étnicas".

In: **Economía y sociedad.** México, Fondo de Cultura Economica.

WOLF, ERIC R.

1988 "Inventing society". citado por **American
Ethnologist**, 15(4): 752-761.

ZNANIECKI, FLORIAN

- 1983 "A noção de valor cultural". citado por **Homem e sociedade**. Fernando H. Cardoso e Otávio Lanni (orgs). 13ed. São Paulo, Nacional.

ZONABEND, F.

- 1977 "Porquoi nommer ?". citado por **L'identité**. C. Lévi-Strauss(org.). Paris, Bernard Grasse.

DOCUMENTO CONSULTADOS

Registro de Cartas do Conselho Ultramarino Lisboa, 31-01-1701. Sobre o sucesso que houve na aldeia de Arorobá, um curraleiro com um índia .A.H.U., Pernambuco, Códice 257, fl. 68

CARTA DE LUIZ DIOGO LOBO DA SILVA A FRANCISCO XAVIER DE MENDONÇA FURTADO. Recife, 31-01-1761 Sobre a rebeldia dos Índios Pipams, Parachios e outros. A.H.U. Pernambuco, Caixa 50, 1761. p.a

ALVARO REAL de 23.11.1700. A.H.U , Pernambuco, Códice 95 , fls. 91v - 92v.

FIAM/CEHM Edital para feitura da Vila de Cimbres. In : Livro da Criação da Vila de Cimbres - 1762- 1867. Leitura paleográfica por Cleonir X. Albuquerque. Recife, FIAM/Prefeitura Municipal de Pesqueira. 1985 pp. 40-76.

----- **Termo que mandou fazer o Diretor desta vila o Capitão Joaquim José de Mello da chegada a esta vila dos índios Parachios, que andavam despertos pelas matas, os quais foram já residentes desta mesma vila.** Recife, FIAM/Prefeitura Municipal de Pesqueira. 1985. pp. 146-6.

----- **Lista e traslado do caderno de avaliações dos dízimos dos índios desta Vila de Cimbres do ano de 1777.** Recife, FIAM/Prefeitura Municipal de Pesqueira 1985. pp. 146 - 9.

----- **Registro de portaria do Senhor General de Pernambuco, na qual constitui ao Tenente Felix da Costa Monteiro de diretor dos índios desta Vila de Cimbres - 26.05 1788.** Recife, FIAM/Prefeitura Municipal de Pesqueira 1985. pp. 162-3.

----- **Provisão do diretor Simeão Correia de Lima sobre o diretor dos índios.** Recife, FIAM/Prefeitura Municipal de Pesqueira. 1985. pp. 180-2.

----- **Carta dos Exmos e Revmos e Ilmos Senhores do Governo de Pernambuco - 20.08.1808.** Recife, FIAM/Prefeitura Municipal de Pesqueira - 1985 pp.182.

-----**Carta patente do Capitão-mor (dos índios) Antônio Bezerra de Andrade** - 12.11.1811. Recife, FIAM/Prefeitura Municipal de Pesqueira - 1985. pp. 225-7.

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL. **Certidão narrativa de documentos histórico oficiais do Século XIX, relativos ao aldeamento do Ararobá no município de Pesqueira-PE.** Assinado por Zuila Figueiredo de Araújo. Recife, APE. 1989.17 f.

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL. **Ofício de José Pedro .Im .50" Velloso da Silveira (Diretor geral dos índios da Província) ao Presidente da Província José Antônio Saraiva.** 10.02.1855.

-----**Ofício do Diretor Geral Interino Francisco Alves Cavalcanti Camboim ao Presidente da Província Senador Frederico d'Almeida e Albuquerque.** 10.03.1870.

-----**Ofício do Engenheiro Luis José da Silva ao Presidente da Província, Desemb. Francisco d'Assis Oliveira Maciel.** 29.01.1878. Volume de Manuscritos diversos da Província de Pernambuco 1878.

-----**Relatório MA, pelo Ministro e Secretário dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas: João Lins Meira Cansação de Sinimbu.** Volume de Manuscritos diversos da Província de Pernambuco. 1878.

REGISTRO DE ÓBITOS / VILA DE CIMBRES - Pesqueira, .Im .50"

Palácio do Bispo.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO. **Os Shucurus da Serra de Orubá**, assinado por Raimundo Dantas Carneiro - chefe da 4º IR - SPI. Recife, julho de 1957.

-----**Aviso Mensal.** Pesqueira, SPI. Fevereiro/1959.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. **Telegrama Nº 478.** .Im .50" Agríndios. Rio de Janeiro - DF. 05/12/1957.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO. **Planta do Terreno do .Im .50"**

PI Xucuru. Elaborado pelo técnico Agenor Guedes. SPI 1965.

-----, Relatório: **Posto Indígena XUCURU** Elaborado por Ney Landi. SPI. 27/10/1965.

SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DO NORDESTE. **Resolução Nº 10.226** - Parecer sobre Projeto da Empresa Agropecuária Vale do Ipojuca S/A - Pesqueira-PE. Recife, 30.09.1988.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - **Complementação de Relatório de Viagem à AI Xukuru**. Elaborado por Cícero Cavalcanti de Albuquerque. Recife, DFU/ 3º SUER. 18.11.1988.

TRIBUNA DE PESQUEIRA - fevereiro / 1989

JORNAL DO COMMÉRCIO - 02.02.89

DIÁRIO DE PERNAMBUCO - 03.02.89

FOLHA DE PERNAMBUCO - 04.03.89

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - **Projeto Agrícola para .Im.5" a comunidade indígena Xukuru**. Recife, DAP/SUER - 3ª REGIÃO DE 22.02.89.

FOLHA DE PERNAMBUCO - 04.03.89

JORNAL DO COMMERCIO - 06.03.89

DIÁRIO DE PERNAMBUCO - 06.03.89

JORNAL DO COMMERCIO - 08.04.89

DIÁRIO DE PERNAMBUCO - 21.06.89

DIÁRIO DE PERNAMBUCO - 26.06.89

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Relatório sobre pesquisa do Aldeamento de Cimbres**. Elaborado por Ednaldo Bezerra de Freitas. Recife, SDP/DDC/3ª SUER. 05.06.89

-----**Relatório de identificação e**
delimitação da AI Xukuru/Pesqueira-PE. Elaborado por Vânia
R. Fialho de Paiva e Souza. Recife, SID/DFU/3ªSUER.
01.09.1989

DIÁRIO DE PERNAMBUCO - 16.05.90

JORNAL DO COMMERCIO - 08.07.90

FOLHA DE PERNAMBUCO - 06.11.90

FOLHA DE PERNAMBUCO - 07.11.90

NOTA DO POVO XUKURU _ POPULAÇÃO EM GERAL, _
IMPrensa E AUTORIDADES. Recife, 13.11.1990

FOLHA DE PERNAMBUCO - 14.11.90

DIÁRIO DE PERNAMBUCO - 15.11.90

JORNAL DO COMMERCIO - 16.11.90

JORNAL DO COMMERCIO - 09.12.90

JORNAL DO COMMERCIO - 16.12.90

JORNAL DO COMMERCIO - 18.12.90

JORNAL DO COMMERCIO - 21.12.90

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Relatório de viagem à AI
Xukuru**, Elaborado por Reynaldo Luiz Agra Lopes. Recife,
DFU/3ª SUER. 07.01.91.

----- . Relatório da Reunião do dia
20.12.90. Recife, 07.01.1991.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO - 07.01.91

JORNAL DO COMMERCIO - 29.01.91

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Radiograma S/N**, SUER
ao PIN Xukuru-Pesqueira-PE. 15.02.91.

PESQUEIRA HOJE - Nº 05 - 23.03.91

O FREI DAMIÃO, GUIA ESPIRITUAL DO PRESIDENTE COLLOR, VAI GANHAR UM SANTUÁRIO. **Veja.** Ano 24, nº 12. 20.03.91.

DEL GIUDICE, Frei José Maria. **Plano de ampliação da área de infra-estrutura do santuário.** Nossa Senhora das Graças - Sítio Guarda - Cimbres. Pesqueira - Pernambuco. s/d.

DIAGRAMAS

| | |
|-------------------------------------|-----|
| Diagrama 1 - ETNICIDADE/ Relações | 143 |
| Diagrama 2 - ETNICIDADE/ Interações | 162 |

QUADROS

| | |
|--|----|
| Quadro 1 - População Xukuru | 57 |
| Quadro 2 - Principais ocupantes não-índios da AI Xukuru | 82 |

ANEXOS

Anexo 01 - Mapa de identificação e delimitação da AI Xukuru

Anexo 02 - Mapa da região de Pesqueira com municípios vizinhos

Anexo 03 - Registro fotográfico

LISTA DE ABREVIATURAS

A.H.U. - Arquivo Histórico Ultramarino
A.I. - Área Indígena
ANPOCS - Associação nacional de Pós-Graduação e pesquisa em Ciências Sociais
A.P.E. - Arquivo Público Estadual
CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEPA - Fundação Estadual de Planejamento Agrícola de Pernambuco
CIMI - Conselho Indigenista Missionário
DAP - Divisão de Apoio à Produção
DFU - Divisão Fundiária
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
GT - Grupo Técnico
INCRA - Instituto nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPC - Índice de Preço ao Consumidor
LAB - Laudo de Avaliação de Benfeitorias
PIN - Posto Indígena
SID - Serviço de Identificação e Delimitação
SPI - Serviço de Proteção ao Índio
SUAF - Superintendência de Assuntos Fundiários
SUER - Superintendência Executiva Regional
UNICAP - Universidade Católica de Pernambuco