

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Rita de Cássia Maria Neves

DRAMAS E PERFORMANCES:

o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais,
festas e conflitos.

Florianópolis

2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Rita de Cássia Maria Neves

**DRAMAS E PERFORMANCES: o processo de reelaboração
étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Professora Dr.^a *Esther Jean
Langdon*

Florianópolis

2005

Neves, Rita de Cássia Maria.

Dramas e Performances: o processo de reelaboração étnica

Xukuru nos rituais, festas e conflitos / Rita de Cássia Maria

Neves. – Florianópolis, 2005.

xi, 239 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Esther Jean Langdon.

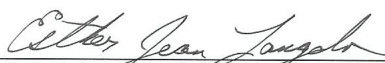
1. Identidade Étnica. 2. Etnologia Indígena. 3. Performances.
4. Índios Xukuru. 5. Rituais.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“DRAMAS E PERFORMANCES: O PROCESSO DE REELABORAÇÃO ÉTNICA XUKURU NOS RITUAIS, FESTAS E CONFLITOS.”

RITA DE CÁSSIA MARIA NEVES
Orientadora: Dr^a. Esther Jean Langdon

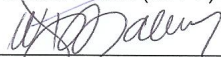
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



Dr^a. Esther Jean Langdon (UFSC-Orientadora)



Dr. Renato Athias (UFPE) Prof. Wallace de Deus Barbosa
Dept.º de Arte - UFF
Mot. UFF - 42542



Dr. Wallace de Deus Barbosa (UFF)



Dr. Oscar Calavia Saez (PPGAS/UFSC)



Dr^a. Antonella Tassinari (PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 21 de dezembro de 2005.

A Laércio Assis.

AGRADECIMENTOS

Em meados de novembro deste ano, antes de iniciar a empreitada final de minha tese, o que significa, todos sabem, dedicar-se sem remissão ao cumprimento do dever, fui ao cinema assistir ao documentário sobre o poeta Vinicius de Moraes. Sua vida, sempre tão repleta de amigos, levou-me a pensar sobre esses anos de dedicação ao doutorado. Se por ele “abandonei” tantas coisas na vida, através dele eu conheci muitos amigos e amigas a quem gostaria, neste momento, de agradecer.

Nunca me senti tão em casa quanto no período em que morei em Florianópolis. Agradeço às pessoas que me acolheram nessa cidade, principalmente Mara Mariotti e Wanderley. Eles me mostraram as belezas de Floripa. Além deles, agradeço a Laís Córdia e a Claudia Mesquita pela acolhida e pelo carinho na minha estadia em Florianópolis. Agradeço, especialmente, à minha turma de doutorado: Osvaldo, Bernadete, Frank, Flávia e Márcia. Uma turma solidária. Obrigada!

Em Recife, gostaria de agradecer a Vânia e a Marcondes. Com eles aprendi muito sobre os índios do Nordeste. Crescemos em amizade, mesmo na minha ausência. Além deles, agradeço a Mariinha e a Mayara, que sempre torceram por mim, mas que quase não conseguiram me ver neste período da tese.

Aproveito também para agradecer aos índios Xukuru, pela tranquilidade com que respondiam às minhas dúvidas. Nos Xukuru, tenho um carinho especial por Seu Antônio Medalha, dona Eliete, dona Maria de Romão, dona Lourdes e dona Angelina. Eles me acolheram e me ensinaram muito sobre o que é ser Xukuru.

Agradeço também a Marcos Xukuru, a dona Zenilda, a seu João Jorge, a seu Chico Jorge e todos os Xukuru que, em meio a tanta adversidade, me receberam com muita tranquilidade na terra indígena.

Agradeço especialmente aos professores responsáveis pela minha formação acadêmica, nas trilhas da antropologia. Na UFPE, agradeço aos professores Russel Scott, Danielle Pitta, Aparecida Nogueira e Renato Athias. Na UFSC, agradeço, especialmente, aos professores Oscar Calávia, Theóphilos Rifiotis, Sônia Maluf, Miriam Grossi, Ilka Leite e Antonella Tassinari, cujo trabalho "*No Bom da Festa*" me inspirou muito.

Um agradecimento MUITO, MUITO, MUITO especial é para a minha orientadora, Jean Langdon. Ela me apresentou ao mundo dos estudos de performance e me guiou no caminho desta tese. Além disso, seu apoio e generosidade, durante o período de doutorado, foram fundamentais para que eu pudesse produzir o que há de melhor neste trabalho. Ainda tenho muito a aprender com ela!

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Nele, não poderia deixar de agradecer a Karla, que, com competência, sempre resolveu os problemas burocráticos com muito boa vontade. Ainda nessa trilha, agradeço à CAPES e ao CNPq, pelas bolsas de estudo que viabilizaram o trabalho de campo e a dedicação exclusiva a este trabalho.

Gostaria ainda de agradecer à minha família, pela paciência e cooperação nesse período em que estive ausente do convívio: minha mãe, Amélia e minha prima Socorro; meus sobrinhos, Rodrigo, Sabrina e Suellen; meus sobrinhos tortos, Izabel e Tibério; meu irmão, João e minha cunhada, Luíza.

Por fim, a Laércio, pela “resistência”, pelas discussões teóricas, pela chamada constante de atenção: Escreva a tese! Escreva a tese! E pelo amor, paciência e confiança. Obrigada!

Meu sonho (o mais caro)

Seria, sem tema
Fazer um poema
Como um dia claro.

E vê-lo, fantástico
No papel pautado
Ser parte e teclado
Poético e plástico.

Com rima ou sem rima
Livre ou metrificado
- Contanto que exprima
O impropositado.

E que (o impossível
Talvez desejado)
Não fosse passível
De ser declamado.

Mas que o sonho fique
Na paz sine-die
Ça c'est la musique
Avant la poésie.

Vinícius de Moares
Estudo

RESUMO

Esta tese trata da reelaboração da identidade étnica indígena, em momentos de extremo conflito, a partir das performances culturais observadas nas festas, rituais e eventos públicos, dos índios Xukuru, em Pernambuco. Para efetivar este estudo, realizei trabalho de campo durante o ano de 2003. Os Xukuru disputam há muito tempo as suas terras que se encontravam nas mãos dos fazendeiros da região. Sob a liderança do Cacique Chicão, conseguiram delimitar e demarcar a terra indígena (TI). Após o assassinato do cacique Chicão, em 1998, por um fazendeiro da região, seu filho Marcos Luidson, assumiu o cacicado. Apesar da mobilização Xukuru ir contra a estrutura fundiária e política que predomina na região, até o ano de 2000, nenhuma mudança mais significativa tinha sido processada nas relações políticas e econômicas locais. No entanto, com o início do processo de desintrusão dos posseiros da TI Xukuru, o controle territorial passou diretamente para as mãos dos Xukuru, prevalecendo a idéia de uma terra com base na apropriação comunitária. Isso impõe limites ao controle externo, principalmente às ações da prefeitura e dos políticos locais, e prevê também novas formas de gerenciamento da área. A partir do momento em que começou a devolução das terras aos índios, iniciou-se também um processo de disputa interna entre dois grupos da mesma etnia: os Xukuru do Ororubá (lideranças tradicionais) e os Xukuru de Cimbres (grupo dissidente). Em 2003, o conflito atingiu seu ápice com o atentado ao cacique Marcos e a morte de dois índios que estavam com ele. Em seguida, os Xukuru do Ororubá expulsaram da terra indígena os índios pertencentes ao grupo dissidente. Com isso, as festas, os rituais e eventos públicos de 2003, foram importantes ocasiões para observar os Xukuru do Ororubá, em processo de reestruturação das relações de poder e de suas tradições.

Palavras-chave: Identidade Étnica. Etnologia Indígena. Performance. Índios Xukuru. Rituais.

ABSTRACT

This thesis deals with the restructuring of the ethnic identity of indigenous peoples in times of extreme conflict and is based on observations of cultural performances during the festivals, rituals and public events of the Xukuru people in the State of Pernambuco, Brazil. Fieldwork for the study was carried out in the year 2003. The Xukuru have for a long time been fighting for their land, which is at present in the hands of local plantation owners. Under the leadership of Chief Chicão, they succeeded in marking out their indigenous territory (IT). Following the murder of Chief Chicão, in 1998 by a local plantation owner, the chief's son Marcos Luidson, took over leadership of the tribe. Although the mobilization of the Xukuru people goes against the political and territorial *status quo* in the region, until the year 2000, there had been no significant change in political and economic relations in the locality. However, when removal of the title-holders of the Xukuru IT began, control of the territory passed directly into the hands of the Xukuru people, and the idea of communally owned land came to prevail. This imposes restrictions on external control, principally on the action of the municipal council and local authorities, and entails new ways of managing the area. From the moment that handover of the land to the indigenous people began, an internal dispute broke out between two factions of the same ethnic group: the Xukuru from Ororubá (the traditional leaders) and the Xukuru from Cimbres (a dissident group). In 2003, the conflict reached its height with an attempt on the life of Chief Marcos and the murder of two of his associates. Subsequently, the Xukuru from Ororubá drove the dissident group off their indigenous land. For this reason, the festivals, rituals and public events of 2003 presented an important opportunity to observe how the Xukuru from Ororubá were restructuring their power relations and traditions.

Keywords: Ethnic identity. Indigenous ethnology. Performance. Xukuru people.
Rituals.

ILUSTRAÇÕES

Lista de Fotos:

	Pág.
Foto 1 – Açude na TI Xukuru.....	59
Foto 2 – Cidade de Pesqueira.....	71
Foto 3 – Santuário do Sítio Guarda.....	83
Foto 4 – Conflito na aldeia Cimbres.....	96
Foto 5 – Pedra do dinheiro.....	115
Foto 6 – Laje do Conselho.....	117
Foto 7 – Pedra do Rei.....	119
Foto 8 – Peji da Pedra D'Água.....	132
Foto 9 – Peji da Pedra do Rei.....	133
Foto 10 – Peji e Toré – aldeia Cimbres.....	133
Foto 11 – Peji com jurema.....	136
Foto 12 – Mestre de Gaita.....	139
Foto 13 – Pajé Xukuru – festa de Reis 2003.....	141
Foto 14 - Toré na aldeia Cimbres.....	144
Foto 15 – Toré na Pedra D'Água.....	155
Foto 16 - Missa de Mãe Tamain.....	157
Foto 17 – Crianças Xukuru.....	168
Foto 18 – Toré na calçada da Igreja.....	169
Foto 19 – 20 de maio de 2003 – Pesqueira.....	200

Lista de Tabelas:

Tabela 1 – Nome das aldeias.....	59
Tabela 2 – População total que saiu da TI Xukuru.....	107
Tabela 3 – Atores sociais presentes em Pesqueira após o atentado.....	109
Tabela 4 – Calendário Xukuru.....	154
Tabela 5 – Características das performances no São João.....	177
Tabela 6 – Toada Xukuru e Hino Católico.....	213

Lista de Mapas:

Mapa 1 – Terras indígenas em Pernambuco – FUNAI.....	60
Mapa 2 – Aldeias Xukuru.....	61
<u>Gráfico 1</u> – Organização Sócio-Política dos Xukuru.....	64

SUMÁRIO

<u>Introdução</u>	14
O Trabalho em perspectiva.....	20
Orientação teórica.....	23
Desenvolvimento da Pesquisa.....	36
Desenvolvimento dos Capítulos.....	38
 <u>Capítulo 1:</u>	
Caboclos, Índios e Guerreiros: história e organização social Xukuru.....	40
1. Território e distintividade indígena no Nordeste do Brasil.....	41
2. Os Xukuru do Ororubá: processo histórico de reconhecimento étnico.....	46
3. Organização social e política Xukuru: tipos de representatividade.....	57
4. Redes criadas, relações estabelecidas.....	66
 <u>Capítulo 2:</u>	
Guerras, conflitos e mortes.....	74
1. Imagens de Conflito: redes tecidas, conflitos deflagrados.....	75
1.1. Conflitos com grandes latifundiários na terra indígena.....	76
1.2. Conflitos com pequenos posseiros na terra indígena.....	81
1.3. Conflitos internos entre os Xukuru.....	84
2. Quando o conflito vira guerra: <i>aqui eles não entram mais!</i>	91
3. <i>Vamos dar a despedida...</i>	104
 <u>Capítulo 3:</u>	
Cosmologia Xukuru: sentidos do ser no mundo.....	114
1. Natureza Sagrada: sinais e formas.....	114
1.1. Aspectos litolátricos.....	115
1.2. Reis, encantados e divindades.....	120
2. Toré Xukuru.....	128

Capítulo 4:

Festas e Performances: ações remediadoras.....	153
1. O calendário anual e o ciclo das festas.....	154
1.1. Festa de Reis.....	155
1.2. Festa de São João.....	156
1.3. Festa de Mãe Tamain.....	156
1.4. O que as festas de Reis e Tamain indicam em 2003.....	158
2. O São João em performance: o ano de 2003.....	162
3. Ações Reparadoras: o caráter “liminar” da festa de São João.....	176

Capítulo 5:

O calendário da resistência: estratégias e mobilização políticas nas performances do <i>20 de maio</i>	185
1. 20 de maio: por uma política do reconhecimento.....	186
1.1. 20 de maio: construção de uma tradição.....	187
1.2. 20 de maio: espaços simbólicos.....	189
2. 20 de maio: apresentação, situação, contexto.....	191
3. De fenômenos “liminares” para fenômenos “liminóides”: o que o evento de 20 de maio indica.....	206

Considerações Finais:

Políticas Públicas em um Estado Pluriétnico: Os Xukuru do Ororubá.....	218
--	-----

Bibliografia.....	234
-------------------	-----

Anexos:

- A. Crédito das Fotos
- B. Fotocópia do Jornal “Folha de Pernambuco”
- C. Fotocópia da Revista *ISTOÉ* Gente

Introdução

Os trabalhos antropológicos reflexivos mais recentes, ainda que enfatizem a natureza contingente e posicionada dos relatos, se concentram de modo excessivamente egocêntrico sobre o diálogo dos nativos conosco, dando pouca atenção ao diálogo entre os próprios nativos.

Fredrik Barth
O guru, o iniciador.

Este trabalho é uma etnografia dos Xukuru do Ororubá, índios que habitam uma região entre o agreste e o sertão de Pernambuco, Brasil. O objetivo da pesquisa é analisar o processo de reelaboração da identidade étnica Xukuru, a partir das festas, eventos e rituais, tratando as performances realizadas nessas ocasiões como fundamentais para consolidação ou ruptura de poder, em situação de conflito.

Em 2003, observei as performances nas festas e rituais que fazem parte do calendário tradicional dos Xukuru. São elas: a festa de Reis, a festa de São João e a festa de Mãe Tamain, conhecida dos não índios como Nossa Senhora das Montanhas. Além dessas festas regulares, também participei do Toré, nas aldeias e de um evento que foi incorporado ao calendário anual dos Xukuru, após a morte do cacique Chicão: o *20 de maio*. Esse evento se constituiu, desde o ano seguinte à morte de Chicão, como uma homenagem dos Xukuru a esse cacique. O *20 de maio* é uma junção de rituais fúnebres, religiosos e políticos. O evento começa na aldeia

Pedra D'água e termina na cidade de Pesqueira, fora da terra indígena Xukuru. Além disso, observei ainda, em 2003, duas audiências públicas dos deputados estaduais e federais que foram realizadas na aldeia Vila de Cimbres, território Xukuru.

Todos esses fatos observados em 2003 foram permeados por um conflito de grandes proporções que ocorreu em fevereiro e que teve como conseqüências a morte de dois indígenas e a expulsão de 132 famílias também indígenas, numa luta que se deu entre índios da mesma etnia. Além desse conflito, o ano de 2003 foi marcado por uma série de tensões entre entidades de apoio e órgãos públicos que atuam na área Xukuru e que assumiram posições de apoio a um ou outro grupo.

Neste trabalho considero os momentos de conflito como *dramas sociais*. O conceito de *dramas sociais* foi desenvolvido pelo antropólogo Victor Turner como um instrumental para análise. Turner procurou demonstrar que *dramas sociais* são constitutivos do processo social. Para ele *dramas sociais* são “*units of harmonic or disharmonic process, arising in conflict situations*”. (1975, p. 37).

Ao se preocupar com as contradições do processo cultural, Turner enfatiza o conflito como algo inerente aos grupos sociais e insiste no dinamismo das relações como resultado vivenciado em momentos de *dramas sociais*. De acordo com Turner (1975), os *dramas sociais* possuem quatro fases de ação pública: *ruptura* ou *separação* com aquilo que é regular na ação. Após a ruptura, vêm a *crise* e a intensificação da crise. Em seguida são feitas *ações remediadoras* numa tentativa de reconciliação entre os grupos envolvidos no conflito e, por fim, chega-se à fase de *reintegração*, em que há uma investidura pública e o grupo novamente se estrutura. A ruptura é resolvida ou o grupo se reorganiza de uma outra maneira.

Em estudo sobre os Ndembos, Turner afirma que existe uma “*conexão estreita entre conflito social e ritual [...], e que a multiplicidade de situações de conflito está correlacionada com uma alta frequência de execuções rituais*” (1974, p. 24). Para Turner, cerimônias públicas, ritos e festas são ocasiões eminentemente dramáticas, nas quais os participantes não apenas negociam resultados, mas também se posicionam estrategicamente, com disputa e consolidação de poder. Para Turner esses eventos especiais são momentos que se localizam fora do cotidiano, ou seja, são momentos extraordinários, configurando um espaço “liminar” do drama social, ocasiões em que a sociedade tenta lidar com seus próprios conflitos.

Essas ocasiões de rituais, festas e cerimônias públicas são consideradas por Turner como momentos de liminaridade do drama social. No momento de liminaridade, os paradigmas podem ser desafiados, pois as pessoas se encontram em estados ambíguos e indeterminados (“nem aqui, nem lá”). Os vínculos sociais deixam de existir, tendo como consequência a ausência de *status*. Com a ausência de *status*, o poder dos fracos pode se sobrepor, alterando o paradigma vigente. Nesse tipo de situação muitas vezes a comunidade adquire um sentimento chamado por Turner de “*communitas*”. Esta irrompe na liminaridade e consiste na criação de uma comunidade não-estruturada, numa relação entre indivíduos concretos e históricos, num modelo alternativo de organização social.

O modelo de *dramas sociais* pode ser adotado tanto no estudo de períodos sociais longos, quanto num período curto, como na análise de um rito, por exemplo. O corte metodológico é dado, a partir das necessidades de análise. Muitos *dramas sociais* podem ser detectados ao longo de toda a trajetória dos Xukuru, inclusive a própria morte de Chicão pode ser tratada como *drama social*. Entretanto, para este

trabalho adotarei o conflito entre os “Xukuru do Ororubá” e um outro grupo que se auto-intitulou “Xukuru de Cimbres¹” como um *drama social* que alcançou o ápice no ano de 2003. Considerarei esse ano como um momento de crise, em que ocorreram a cisão dos grupos e a expulsão dos “Xukuru de Cimbres” da terra indígena. As festas e rituais que se seguiram à expulsão serão tratadas como tentativas de reestruturação da vida social dos Xukuru do Ororubá.

As quatro fases do *drama social* descritas por Turner não podem ser aplicadas no mesmo sentido proposto pelo autor, como uma espécie de receituário metodológico, mas servem de guia para trazer à tona outras dimensões de análise em que rituais, festas e eventos públicos promovem a reelaboração étnica da identidade, a partir de ocasiões de extremo conflito. Mesmo assim, podemos analisar os conflitos nos Xukuru tomando por modelo as fases do *drama social* proposto por Victor Turner:

- 1- *Rompimento*: os dois grupos estavam em disputa política e jurídica pela divisão do território e, no ano 2000, o grupo dissidente se autodenominou “Xukuru de Cimbres”, momento em que foi firmado o rompimento dos dois grupos;
- 2- *Crise e intensificação da crise*: ocorreram no momento do atentado ao cacique Marcos, filho do cacique Chicão, e da morte de dois índios que faziam sua segurança. A partir daí fechou-se

¹ A partir desse momento passarei a chamar esse grupo dissidente de *Xukuru de Cimbres*, pois é dessa forma que eles se autodenominam. No entanto, é preciso esclarecer que mesmo eles se autodenominando Xukuru de Cimbres, a maior parte da população indígena da Vila de Cimbres apóia os Xukuru do Ororubá, cujo cacique é Marcos.

qualquer possibilidade de acordo. Os Xukuru do Ororubá invadiram as casas do grupo dissidente e expulsaram da terra indígena aqueles que, de uma forma ou de outra, estavam envolvidos no atentado e na morte dos dois índios;

- 3- *Ação reparadora*: é o momento da compensação, pelo qual os Xukuru que ficaram no território intensificaram os rituais, valorizaram tradições e solidificaram sua forma de organização social tradicional;
- 4- *Reintegração*: no caso dos Xukuru, a cisão ocorreu no momento da crise. Não houve reintegração do grupo expulso. Contudo, os Xukuru que permaneceram na terra indígena fizeram uma re-ocupação das casas e dos espaços deixados pelo grupo dissidente em todo o território, bem como o patrimônio simbólico do grupo passou a ser mais valorizado pelas lideranças tradicionais.

As cerimônias públicas, os ritos e até mesmo os momentos festivos de 2003 foram eminentemente dramáticos. Em tais eventos, os participantes não apenas negociaram resultados, mas também se posicionaram estrategicamente, com disputa e consolidação de poder. Após a cisão, o grupo que permaneceu na terra indígena se reorganizou para que não fosse permitida a volta daqueles que foram expulsos, seja por pressão do poder público, seja por pressão do próprio grupo expulso.

Percebi também, em 2003, uma maior concentração de rituais em todas as aldeias. Através das performances efetuadas nos rituais, festas e eventos como o do dia *20 de maio*, procurei identificar nesta tese:

- Como a etnicidade se fortalece a partir de situações de performances públicas vivenciadas no cotidiano (os Torés nas aldeias);
- Nas principais festas Xukuru, as ações performáticas que levam à consolidação ou alteração de estruturas de poder, assim como o apaziguamento ou a intensificação de situações de conflito internas ao grupo;
- Como os mitos são acionados, dentro de um contexto de performance cultural, pelos dois grupos em disputa, de forma a perceber como cada grupo adapta esses mitos às suas necessidades;
- A atualização e redefinição das formas de organização dos Xukuru, a partir da convivência com os não índios da região ou ainda através da participação de agentes externos (FUNAI, CIMI, ONGs) presentes na área indígena;
- O processo de luta e conquista territorial, inclusive os assassinatos que ocorreram entre 1998 e 2003, através de um levantamento bibliográfico.

Por fim, esta tese tem como finalidade contribuir para consolidação de pesquisas sobre poder e performances políticas, através da observação de festas e rituais em grupos indígenas no Nordeste do Brasil.

O Trabalho em perspectiva

Referências históricas sobre os Xukuru podem ser encontradas desde o século XVI. No entanto, a maior parte da documentação disponível foi produzida por administradores coloniais, autoridades locais, e são fundadas em referenciais da invasão das terras Xukuru. Além desses documentos, temos alguns relatos de viajantes e referências de etnólogos como Nimuendaju, apresentadas em seu tradicional *mapa etnográfico*, e Hohenthal, em artigo publicado em 1958 sobre os Xukuru.

Alguns trabalhos produzidos sobre a cidade de Pesqueira também fazem referência aos índios Xukuru. É o caso do livro de Nelson Barbalho, *Caboclos do Urubá*, editado em 1977. Nesse livro a principal preocupação é louvar feitos protagonizados pelos desbravadores, com conotações heróicas, em que os Xukuru aparecem como figurantes nesse processo de civilizar a região.

A bibliografia sobre os Xukuru é farta, embora eles só tenham sido estudados com profundidade, no início dos anos noventa do século vinte. O primeiro trabalho teoricamente consistente sobre esses índios foi realizado por Vânia Fialho de Paiva e Souza, em 1992, em dissertação de Mestrado de Antropologia (UFPE). Vânia Souza fez um trabalho minucioso que, posteriormente, foi publicado em livro: *As Fronteiras do ser Xukuru*. A partir de sua experiência como antropóloga do GT, de identificação e delimitação do grupo indígena Xukuru, Vânia Souza estabeleceu como objetivo de sua dissertação “analisar o processo administrativo de identificação da terra indígena Xukuru, com seus reflexos no domínio das identidades e da definição de fronteiras étnicas”. (SOUZA, V. 1998, p. 16).

Em 1994, Francisco Siqueira produziu uma monografia de especialização sobre associativismo indígena Xukuru. Esse trabalho foi apresentado no departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), e nele o autor procura demonstrar o modo de organização social Xukuru, através do associativismo.

Outras dissertações foram produzidas sobre os índios Xukuru, na Universidade Federal de Pernambuco. O primeiro trabalho dessa nova geração foi a minha dissertação de mestrado em Antropologia (1999) que versou sobre as festas na Vila de Cimbres (hoje aldeia Cimbres), tanto as indígenas quanto aquelas protagonizadas por não índios. É um trabalho que procura estabelecer a relação entre os diversos segmentos que viviam na Vila de Cimbres - índios e não índios - a partir de seu universo mítico.

Em 2000, Almeida produziu uma dissertação de mestrado sobre os Xukuru, no departamento de Educação da UFPE. Seu trabalho discute a educação escolar indígena e a prática pedagógica dos Xukuru na construção de uma política educacional diferenciada. Em 2004, mantendo o mesmo tema da educação, porém com um enfoque sociológico, Cavalcanti defendeu dissertação sobre o papel da escola no projeto de sociedade dos Xukuru.

Ainda na UFPE, em 2003, Vânia Souza em tese de doutorado no departamento de sociologia, com o tema do associativismo indígena, analisa sob essa ótica três etnias diferentes: Xukuru, Kambiwá e Pipipã. Em 2004, mais uma dissertação sobre os Xukuru é defendida no departamento de Antropologia. Liliane Souza analisou o modelo etiológico Xukuru, a partir de seus especialistas de cura.

Na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), duas monografias de término de curso foram apresentadas no departamento de Ciências Sociais (PALITOT, 2003) e no departamento de Jornalismo (OLIVEIRA, 2001), respectivamente. A monografia de Palitot tratou da morte do cacique Chicão e a reconstrução da identidade Xukuru. Oliveira, por sua vez, retomou, em forma de reportagem e a partir de documentos, a vida do cacique Chicão.

Além desses trabalhos acadêmicos sobre os Xukuru, vários artigos foram publicados por esses e outros autores. Silva (2000, 2002) publicou textos sobre os Xukuru na área de história; O Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF) produziu cartilhas sobre os Xukuru (1997) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), através de seu jornal *Porantim*, também publicou vários artigos sobre os conflitos desde a morte de Chicão. Os Xukuru também escreveram dois trabalhos importantes sobre sua organização social e religiosa: “Xukuru: filhos da mãe natureza”, em 1997, e “cadernos do tempo”, em 2002. Por fim, vários relatórios técnicos e pareceres elaborados para a FUNAI e para o Ministério Público contribuíram para compreensão de todo o contexto político que envolve os Xukuru.

Em campos e áreas diferentes, a maioria desses trabalhos seguiu o viés de uma literatura etnológica produzida a partir de trabalhos orientados pelo professor João Pacheco de Oliveira, do Museu Nacional. São trabalhos sobre os chamados “índios misturados”, revendo posições sobre a problemática do “contato interétnico” e das chamadas “fronteiras étnicas”.

Embora esta tese também seja parcialmente inspirada por essa vertente teórica, a sua principal característica é incorporar as teorias de drama e performance social, procurando enfatizar a chamada transformação pela ação direta na

experiência pública. Etnicidade, festa e conflito em contexto de performance são o tripé que move esta tese. Esse tipo de análise permitiu que se verificassem as ambigüidades e as estruturas de poder que fazem parte do grupo social em questão e que se encontram em permanente processo de reelaboração coletiva.

Orientação teórica

A principal estratégia desta tese é tratar a prática festiva e ritualística como performance cultural. Para melhor explicitar o caminho teórico adotado, essa parte será dividida em três grandes blocos temáticos:

- Ritos, dramas sociais e performances culturais;
 - Festividade, conflito e poder;
 - Tradição e etnogênese.
-
- Dramas sociais e performance cultural:

Uma grande parte da obra de Émile Durkheim, principalmente *As formas elementares da vida religiosa*, publicado originalmente em 1912, influenciou profundamente o estudo dos ritos na antropologia. Nesse livro Durkheim afirma que crenças e ritos são categorias do fenômeno religioso e que os ritos se destinam a manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Essa forma de tratar os ritos sugere uma tendência a vê-los como úteis para manutenção da ordem social. Os ritos se apresentam como símbolo de união e de legitimação social, o que torna a vida em sociedade mais importante que o indivíduo. Sem o rito não existe expressão.

Durkheim dirige sua atenção para a vida em sociedade e com isso acaba excluindo o indivíduo de sua análise. O indivíduo é retomado por Marcel Mauss em seus ensaios. Para Mauss, além de o ritual criar “mundos”, ele cria também experiências que modificam o indivíduo. Mesmo enfatizando a vida social, como sugere Durkheim, Mauss afirma que o rito leva a estados especiais do indivíduo, quebra fluxos, modifica o corpo: “Os atos rituais [...] são, por essência, capazes de produzir algo mais do que convenções; são eminentemente eficazes; são criadores; eles fazem”.(MAUSS, [1950] 2003, p.56).

Dialogando com a escola sociológica francesa, Arnold Van Gennep, nascido em 1873, parte de uma reflexão mais dirigida às relações sociais entre os homens. Para ele, o rito é um dos elementos mais importantes da vida social e possui mecanismos recorrentes. Por isso o rito possui fases invariantes. A importância do trabalho de Van Gennep está na antecipação de algumas posições teóricas atuais sobre os ritos: a importância do contexto; o valor das seqüências para os rituais; a separação entre fatos biológicos e fatos sociais.

Claude Lévi-Strauss identificou que o ritual, assim como outros temas antropológicos, podiam ser abordados sob a perspectiva da lingüística. Para Lévi-Strauss, a língua possui uma estrutura, e do mesmo modo os homens também possuem estruturas mentais que são inconscientes. A antropologia deveria se preocupar com essas estruturas inconscientes do pensamento e produzir uma gramática da cultura. No texto *A eficácia simbólica* (1996) Lévi-Strauss, ao analisar uma cura xamânica, chama a atenção para o fato de que, mesmo sem o Xamã tocar na paciente², ele efetiva a cura, através do ritual. Segundo Lévi-Strauss, o Xamã no

² A paciente é uma mulher que não está conseguindo parir seu filho e que se encontra com dores e sangrando.

ritual torna pensável e compreensível o que o corpo da paciente se recusa a tolerar, ou seja, as dores. A doente tendo compreendido, não fica apenas resignada, ela tem o filho. Para Lévi-Strauss, a eficácia simbólica é essa propriedade indutora que se inicia no inconsciente e se efetiva na prática.

Mesmo reconhecendo o valor dos ritos, Lévi-Strauss privilegiou o estudo dos mitos por considerá-los como a via privilegiada de acesso à mente humana. De acordo com Peirano (2002), para Lévi-Strauss o mito relaciona-se com o pensamento e, portanto, decifrando os mitos compreenderíamos a estrutura mental do grupo em questão:

Mitos e ritos marcariam uma antinomia inerente à condição humana entre duas sujeições inelutáveis: a do viver e a do pensar. Ritos faziam parte da primeira; mitos, da segunda. (PEIRANO, 2002, p.21)

Um ponto de vista diverso dessa idéia levistraussiana de inconsciente universal é a abordagem desenvolvida pelo antropólogo americano Clifford Geertz (1978). Em Geertz, ethos e visão de mundo são tecidos simultaneamente através do rito. Isto vai contra a idéia de cultura como guia. A concepção de Geertz é mais sintética, de forma que para o autor, a cultura constrói e vai sendo construída simultaneamente. Ela é aprendida, compartilhada e pública. Geertz trata o rito como ação e, conseqüentemente, quando a pessoa sai do rito ela é transformada. O rito desperta certas motivações no ser humano, envolvendo-o e transformando-o. Diferentemente de Durkheim, na perspectiva de Geertz o indivíduo não transcende por uma questão social, mas por causa da experiência.

Uma ampla contribuição para o estudo dos rituais também é encontrada no trabalho de Edmund Leach sobre os Kachin. Em *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*

(1996), Leach redimensionou a discussão sobre ritos. Não há distinção entre comportamentos verbais e não verbais, sendo o ritual um complexo integrado de palavras e ações. O ritual é uma declaração simbólica que profere alguma coisa dos que estão envolvidos na ação e serve para expressar o status do indivíduo no grupo em que está inserido, contribuindo assim para perceber o ritual como uma linguagem que possui várias interpretações interligadas pelo mesmo conjunto de símbolos.

Ao perceber que o ritual possui várias interpretações, Leach considera, como conseqüência, que a mudança social e o conflito são elementos que se encontram naturalmente presentes em todo grupo social. O antropólogo inglês deixa de tratar o conflito e mudança social como anomia e se refere à importância de fatores que produzem mudança social e conflito. Para Leach, não existem sociedades estáveis, prontas para serem observadas e analisadas em sua totalidade. No seu lugar colocam-se grupos sociais que estão sempre em transformação.

Inspirado em Van Gennep e tendo por princípio a perspectiva de mudança social e conflito, o ritual também passa a ser objeto de interesse do antropólogo Victor Turner (1987). Além de Van Gennep, Turner recebe influências de Max Gluckmann e compõe ainda em alguns momentos com Geertz. Em seus estudos sobre os Ndembu, Turner afirma que os ritos representam aspectos inconscientes, normas e estados sociais e que por isso é preciso resgatar a dimensão da experiência nos rituais. O ritual é um momento importante de reflexividade do grupo, pois, através dele, o sujeito é capaz de refletir sobre si e sobre o mundo.

Para Turner, os ritos são a chave para compreender a constituição das sociedades humanas. Os símbolos presentes nos rituais são a materialização de uma idéia, possuem intenção e são polissêmicos. Turner também se preocupa com

a relação entre conflito social e ritual. O enfoque de Turner é no *drama social* como experiência. No momento do ritual os *dramas sociais* são melhores demonstrados, tornando esse o espaço próprio para perceber a configuração social. No rito, o grupo ou o indivíduo sai modificado pela capacidade de reflexividade que a ocasião proporciona.

Embora as preocupações iniciais de Turner tenham sido com os *ritos e dramas sociais* nas sociedades chamadas por ele de “tradicionais”, como a dos Ndembu, em seus últimos trabalhos ele desloca seu objeto de estudo para as sociedades ocidentais modernas. Nas sociedades chamadas por ele de “complexas”, o teatro, a dança, a música, o esporte e outras práticas culturais configuram como acontecimentos à parte do todo social. Influenciado pelo antropólogo Milton Singer (1972), ele adota o conceito de “performance cultural”, deslocando a ênfase na teoria dos *dramas sociais* para a teoria das performances culturais. Entretanto Turner (1987, 1992a) acredita que performance é um conceito interdisciplinar que serve não apenas para o estudo de sociedades “complexas” como também para as chamadas “tradicionais”.

A antropologia cada vez mais trata de um mundo pós-moderno que “é caracterizado pelo imprevisto ou indeterminado, a heterogeneidade, a polifonia de vozes, relações de poder, a subjetividade e a transformação contínua.” (LANGDON, 1996: 01). Esse mundo fragmentado e multifacetado requer, portanto, uma abordagem que procure tratar da experiência humana, de maneira contextualizada e dinâmica, examinando os momentos transformativos e reflexivos, podendo ser feito através de uma abordagem performática, no sentido de “performance cultural”, proposto por Singer e Turner.

Numa situação de conflito, momentos de grande reflexividade performática se apresentam em cada ocasião onde se encontrem público e performer. A capacidade de transformação da performance reside no controle que o performer tem sobre sua audiência aliada à expectativa dos participantes. É um processo de conhecimento individual (eu me conheço) e relacional (eu e o outro). As *Performances Culturais* podem servir como eventos discursivos, provocando no grupo noções de etnicidade, de comunidade e de família. Segundo Guss (2000), o elemento mais importante é que as performances culturais são reconhecidas como o espaço da ação social, no qual as identidades e relações estão em reconfiguração contínua.

Esta tese se situa nessa perspectiva teórica dos estudos realizados por Victor Turner e procura, através da observação dos Torés, das festas e eventos públicos, perceber as transformações vividas em momentos de extremo conflito, como em 2003. Nessa ocasião, houve uma ruptura com a ordem normal, a crise se estabeleceu e o grupo se reestruturou de forma diferente.

- Festas e performances:

A festa enquanto objeto de pesquisa foi durante muito tempo inserida nos estudos sobre rituais. Autores pertencentes à escola fenomenológica, como George Dumézil, Roger Callois e Mircea Eliade dedicaram parte de seus estudos sobre o tema da festa, identificando-a como um acontecimento primordial nas sociedades tradicionais. Através da festa os homens se tornam contemporâneos dos deuses.

Para Émile Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa* ([1912] 1996) uma dimensão importante das festividades é a sua capacidade de aliviar

tensões. As festas são eventos sociais em que a experiência de amizade é enaltecida. Partindo dessa compreensão, Durkheim explicitou o fator de coesão social que a festa propicia. Para ele, a festa provoca a superação das distâncias entre os indivíduos, produzindo um estado de efervescência coletiva:

[...] toda festa, mesmo que puramente leiga por suas origens, tem certos traços da cerimônia religiosa, pois sempre tem por efeito aproximar os indivíduos, pôr em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes até de delírio, que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado fora de si, distraído de suas ocupações e preocupações ordinárias. Por isso observam-se em ambos os casos as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, busca de estimulantes que elevem o nível vital, etc. (1996, p. 417-418).

Para Tassinari (2003), as distinções entre festas, rituais, cerimônias e cultos não são precisas na antropologia. Ela afirma que a etnografia privilegia o termo “ritual”, enquanto a antropologia rural e urbana utiliza mais o termo “festa”. Tassinari recorda que Durkheim, a partir da dicotomia sagrado-profano, associa tanto o ritual quanto a festa à religião, pelo estado de espírito que ambos evocam. Tassinari afirma que um aspecto comum entre ritual e festa é que ambos são importantes para o estabelecimento de um padrão de sociabilidade e para sua transformação.

Amaral (2001) ao tratar das relações entre ritual e comportamento comunicativo, afirma que no Brasil as festas possuem duas finalidades: uma de caráter religioso e outra bastante secularizada. Há nas festas religiosas uma inserção de elementos profanos da mesma forma que encontramos elementos religiosos nas festas profanas. Segundo essa autora, as festas oscilam entre dois pólos: a cerimônia e a festividade.

A festa é um fenômeno essencialmente comunitário ou coletivo e permeia toda a sociedade, significando uma pausa no trabalho cotidiano. Renato Sztutman, a partir de vários autores, define festa como:

todos aqueles eventos que, baseados em um programa de sociabilidade, são capazes de articular a coletividade, trazendo à tona temas e celebrações referentes à vida em sociedade e à possibilidade de tal ato. Trata-se do esforço de “re-unir”, para usar uma expressão de Pierre Bourdieu, esferas distantes e mesmo contrárias de um ponto de vista cotidiano. (2000. p.22)

A festa também é considerada o oposto dessa noção de articulação da coletividade. Jean Duvignaud demonstra que a festa coloca o homem em face de um mundo sem estrutura e sem código, o mundo da natureza onde têm exercício apenas as forças do “eu”, os grandes estímulos da subversão. Para ele, a festa foi incorporada ao sagrado, o que fez com que não se percebesse que o conhecimento da vida social implicava o conhecimento do anti-social: “ela [a festa] destrói ou abole, em sua vigência, as representações, os códigos, as normas por meio dos quais as sociedades se defendem contra a agressão natural” (1983. p.68).

Mesmo reconhecendo esse caráter subversivo que a festa propicia, Duvignaud (1983) apresenta a participação das pessoas como um elemento importante da festa. Ele inclusive a divide em dois tipos: *festas de participação*, cuja principal característica é a participação da comunidade e *festas de representação*, nas quais existem atores e expectadores.

Também não podemos abandonar completamente a proposta durkheimiana de que a festa, além de ser necessária à manutenção do grupo, é responsável pela reprodução de sua memória, o que propicia a sua continuidade. Godinho (2000) afirma que o calendário comemorativo permite rememorar fatos importantes e

romper a linha que separa a ação política real e a ação simbólica, recompondo assim identidades.

David Guss é um antropólogo que alia a noção de festa à de Performance. Ele afirma que, através dos significados que emergem das festas e festivais, podemos perceber a identidade como realidade performatizada. As festas servem como poderosos veículos no estabelecimento de novas identidades e imaginários sociais:

In each instance, the festive forms are viewed not as static, “authoritative texts” but rather as unique performances responding to contemporary historical and social realities. (GUSS, 2000, p.23).

Essa noção de festa adotada por David Guss demonstra que a antropologia passou a se preocupar também com as transformações sociais ocasionadas pelas festas. Se antes eram vistas apenas como manutenção da solidariedade do grupo, atualmente a ênfase recai sobre as rearticulações das tradições que essas ocasiões promovem.

Na América Latina, vários autores têm tratado desse processo de modernização, no qual rituais e festas, assim como a chamada tradição passam a ser vistas como um processo dinâmico. A produção tradicional não se extinguiu, como previam alguns, mas foi inserida em novas marcas e sistemas de comunicação. Pesquisadores como Canclini, Hannerz e Appadurai produziram trabalhos alternativos ao paradigma da estabilidade das sociedades. Ainda, de acordo com David Guss (2000), os conceitos de hibridação (Canclini), criouliização (Hannerz) e cultura pública (Appadurai), procuram explicar como as formas

tradicionais de comportamento têm se expandido, em vez de desaparecido sob as pressões da modernização na América Latina.

Canclini (1998, 1999, 2003), especificamente, mina as preocupações ocidentais com a questão da autenticidade e da tradição. Ele procura ver como as oposições moderno-tradicionais se reestruturam nas transformações da cultura local, seja em forma de produção artesanal, ritual ou de festas. Segundo o autor, o problema “não se reduz, então, a conservar e resgatar tradições supostamente inalteradas. Trata-se de perguntar como estão se transformando, como interagem com as forças da modernidade”. (1998, p. 218).

As festividades podem provocar rupturas, porém essas rupturas não liquidam totalmente as hierarquias e as desigualdades. No ritual festivo podem ser produzidos movimentos em direção a uma ordem diferente que a sociedade ainda refuta. Como afirma Homi Bhabha:

Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida”. Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso. (1998, p. 21).

Para os Xukuru, festas e rituais são momentos diferentes que ocorrem dentro de um mesmo evento. Dessa forma, no universo da pesquisa se misturam rituais, festas, eventos e cerimônias, sem excluir qualquer manifestação ao longo do ano. As festas como tratadas nesse trabalho são provocadoras e dinâmicas. Também são ocasiões que evocam mortes, conflitos e resistência, congregando simultaneamente momentos sérios e de descontração. Nesse trabalho procuro observar as

performances culturais nos índios Xukuru e, portanto, extrapolar os tradicionais estudos de rituais e festas. As festas, rituais e eventos públicos são inseridos em uma perspectiva que leva em consideração o texto e o contexto, ou seja, o cheiro, o ambiente, a fala, o corpo, elementos que são mais adequadamente visualizados através da performance cultural.

- Tradição e Etnogênese

As populações indígenas da região nordestina foram as primeiras a entrarem em contato com o colonizador, assim como foram as primeiras a sofrerem o processo de espoliação de suas terras e posteriormente o questionamento de sua identidade étnica. No entanto, ao contrário do que muitos previam essas populações reafirmaram as suas identidades étnicas, perante a sociedade contemporânea em que estavam inseridas.

O sentimento de pertencimento étnico é freqüentemente determinado por um lugar de origem específico que remete à sua origem biológica, comportando memórias coletivas, mediadas pela história, viagens e narrativas transmitidas a respeito da origem, do processo de colonização e da diáspora vivenciada pelo grupo, no que pode ser chamado de *tradição inventada*, no sentido adotado por Hobsbawm e Ranger (1984), como práticas que visam inculcar certos valores e normas de comportamento imposto através da repetição, implicando numa continuidade em relação ao passado.

O conceito de *tradição inventada* adotado por Hobsbawm trata da formação dos estados-nações modernos, no sentido de uma tradição imposta pelas elites a

diferentes grupos sociais, como forma de corporificar a unidade nacional, através da crença numa origem comum. Essa perspectiva foi adaptada e utilizada para a compreensão do fenômeno de reafirmação étnica dos índios no Nordeste, principalmente por considerar na constituição dessas identidades emergentes, a relação com o Estado, com a FUNAI e a luta pela terra.

Tanto Linnekin (1983), quanto Sahlins (2004) procuraram mostrar como o significado das tradições é mutável e serve para um propósito moderno. Para ambos os autores isso não significa perda de autenticidade. Sahlins afirma que na verdade ocorreu uma “consciência da cultura”, ou seja, uma demanda desses povos por seu espaço próprio na ordem cultural mundial. Contrariamente a uma recusa das relações no sistema mundial, o que se observa é o desejo de uma “indigenização da modernidade”.

No momento em que nos desvencilhamos da tentativa de encontrar uma cultura e uma tradição originais e nos concentramos na idéia de reconhecimento de que toda cultura é *construída* (TASSINARI, 2003), se torna mais fácil compreender o processo de reafirmação étnica ocorrido no Nordeste, analisado por um conjunto de trabalhos³ que procura entender o processo de afirmação de uma identidade indígena, repensando a “mistura”, procurando distingui-los dos segmentos rurais em que se encontravam confundidos e analisar o seu ressurgir entre as descontinuidades históricas, num processo chamado de etnogênese.

Além da região nordeste, esse fenômeno da etnogênese tem sido observado em outras regiões e referenciado em trabalhos que versam sobre identidades

³ Sobre reafirmação da identidade dos índios do Nordeste, ver os trabalhos de Sampaio (1997), Oliveira (1999a, 1999b), Grünevald (1999, 2001), Barbosa (2003), Arruti (1999), Brasileiro (1999), Barreto Filho (1999), Souza (2004), entre outros.

emergentes (Santos 1997; Baines 1997 e Tassinari, 2003). O fenômeno da etnogênese deve ser considerado como um processo contínuo de diferenças culturais e fronteiras estabelecidas entre grupos distintos, que são construídas cotidianamente. Como afirma Oliveira (1999), os povos indígenas hoje estão distantes das culturas pré-colombianas tanto quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV. Embora possam existir pontos convergentes, essas sociedades indígenas são efetivamente contemporâneas, e suas tradições são compartilhadas com outras populações indígenas ou regionais, o que não anula o sentimento de origem.

No caso específico dos índios Xukuru, o fato de existirem documentos que fazem referência ao grupo desde o século XVI (1599) não os coloca à parte desse processo que se verificou no nordeste e que foi chamado de etnogênese. Os Xukuru tiveram sua condição étnica diluída junto à população local. Durante muito tempo foram considerados como remanescentes, descendentes de índios, ou chamados simplesmente de “caboclos da serra”, numa menção à Serra do Ororubá, onde habitam. Os Xukuru elaboraram uma tradição própria, a partir de laços de reciprocidade com a população da região. Embora se trate de um grupo social com fronteiras fluidas, sua distintividade se consolidou através da mobilização pela demarcação das terras, em 1989. A partir daí, os Xukuru atualizaram seus laços de parentesco, adotaram objetivos comuns, ao mesmo tempo em que produziram sinais diacríticos que lhes conferiu distintividade.

Desenvolvimento da Pesquisa

A pesquisa de que se originou esta tese foi realizada, durante todo o ano de 2003. Porém ela é fruto de um envolvimento pessoal com os Xukuru alguns anos antes deste trabalho mais sistemático. Todo ano, desde criança, passo rapidamente pela Serra do Ororubá e pela aldeia Cimbres antes de prosseguir viagem para a cidade onde meus pais nasceram. Em várias ocasiões tive a oportunidade de ver os índios fardados com a barretina de palha de coco na cabeça e com os saíotes por sobre a roupa, em frente à Igreja de Mãe Tamain, chamada de Nossa Senhora das Montanhas pelos não índios.

A idéia de fazer mestrado em antropologia surgiu e com ela a certeza de que o meu objeto seria encontrado ali, na Serra do Ororubá, no território Xukuru. No mestrado, concentrei minha atenção no estudo dos mitos na Vila de Cimbres. No doutorado, a proposta foi a de concentrar meus esforços nas festas, rituais e eventos públicos dos Xukuru. Ao mesmo tempo sabia que os Xukuru passavam por um processo de disputa interna e que isso teria reflexo nos eventos observados, no ano de 2003.

Em janeiro de 2003, participei da Festa de Reis na aldeia Pedra D'água. Em fevereiro, dois índios que estavam com o cacique Marcos foram assassinados por outro índio da mesma etnia. A população indígena revoltada expulsou cerca de 16 famílias de índios Xukuru da terra indígena. Aos poucos outras pessoas foram deixando a área, totalizando cerca de 400 índios que atualmente moram fora da terra demarcada.

Participei de todas as grandes festas patrocinadas pelos Xukuru, que incluem a Festa de Reis, a Festa de São João e a de Mãe Tamain. Além das festas, observei

grandes eventos como o do dia 20 de maio, em homenagem ao cacique Chicão, assassinado em 1998. Por fim, ainda com referência a eventos, participei de duas audiências públicas dos deputados estaduais e federais que aconteceram na aldeia Cimbres, dentro da terra indígena. Além desses eventos participei algumas vezes do Toré na aldeia Cimbres e em Sucupira.

Outro momento importante de observação se deu através da minha participação em um grupo de trabalho estabelecido pela FUNAI e que tinha como objetivo identificar as famílias que foram expulsas da área indígena e que se encontravam dispersas na cidade de Pesqueira. Esse trabalho foi importante porque através dele pude ter acesso aos índios e conversar sobre os conflitos tanto com os Xukuru que ficaram na terra indígena, quanto com os que saíram, o que me ajudou a compreender a dimensão do conflito. Éramos três antropólogas em campo: eu, Vânia Fialho (Universidade de Pernambuco) e Fátima Brito (FUNAI).

Além desse trabalho, participei em Recife de vários encontros com ONGs que apóiam os Xukuru que permaneceram na terra indígena. Ainda nessa linha, participei de dois grandes encontros promovidos pela FUNAI, juntamente com várias instituições públicas e privadas e que tinham como objetivo encontrar soluções para resolver o impasse entre os Xukuru expulsos - que estavam vivendo com aluguel e ticket alimentação, pagos pela FUNAI - e os indígenas que permaneceram na TI Xukuru e que se recusavam a aceitar de volta o grupo expulso.

Como afirma a epígrafe no começo dessa introdução, procurei ser o mais discreta possível durante o trabalho de campo, procurando dar ênfase à “conversa entre os próprios nativos”. Muitas vidas foram tiradas nesse processo de luta para demarcar e homologar a terra indígena. Eu tinha consciência de que qualquer

palavra mal colocada poderia gerar problemas e mais conflitos. Meu objetivo, como já descrito acima, era o de observar as performances, sejam nas festas, nos rituais mais íntimos ou nos eventos públicos. Portanto, nesse trabalho eu procurei conversar com as pessoas e observar as performances, assim como a participação da platéia nessas ocasiões.

Após esse período mais intenso de pesquisa, acompanhei os Xukuru do Ororubá esporadicamente. Tive a oportunidade de participar novamente da Festa de Reis, em 2004, ocasião em que o grupo afirmava estar com mais de 80% da sua terra desintrusada. Na ocasião se preparavam para escolher as culturas que mais se adaptavam ao clima e iniciar o processo de plantio.

Desenvolvimento dos capítulos

A tese está dividida em cinco capítulos que tratam das festas, rituais e eventos públicos, tendo por base a observação das performances efetuadas em meio a uma situação de extremo conflito.

No primeiro capítulo apresento a história dos Xukuru, desde o processo de reconhecimento étnico até a organização social e política que eles possuem na atualidade. É o momento em que se apresentam os primeiros conflitos e a lenta transformação dos Xukuru que são inicialmente chamados pelos não índios de “caboclos brabos” até a sua própria atribuição de “guerreiros”, adotada ao longo de um processo de enfrentamento e luta pela terra.

O segundo capítulo é etnográfico e reflete o principal momento do trabalho de campo em 2003: o conflito entre os Xukuru. É o momento que escolhi para tomar

como crise no Drama Social. Os Xukuru sofrem perdas, o conflito se transforma em guerra e o grupo cinde.

No capítulo três apresento a cosmologia Xukuru. Apresento a forma como os Xukuru se relacionam com o sagrado, demonstrando que a organização social dos Xukuru é resultado também de seu universo simbólico.

O quarto e o quinto capítulos embora sejam diferentes, são reflexos dessa crise que ocorreu com a morte dos índios Nilson e Nilsinho. O quarto capítulo trata das performances que se desenvolveram nas grandes festas dos Xukuru: festa de Reis, festa de São João e festa de Mãe Tamain. O quinto capítulo, por sua vez, apresenta os rituais em homenagem ao cacique Chicão, no dia 20 de maio.

Nas considerações finais retomo, de forma sucinta, as principais argumentações do texto e aproveito para discutir sobre o processo de mobilização e negociação, na configuração de uma sociedade plural. É o momento também em que penso mais sistematicamente sobre as contribuições teóricas que esse trabalho pode dar aos estudos sobre os índios do Nordeste.

CAPÍTULO 1

CABOCLOS, ÍNDIOS E GUERREIROS: história e organização social

Xukuru.

Tudo isso veio a ser chamado, na história europeia, de Renascimento, pois deu à luz a "civilização moderna".
O que mais se pode dizer disso, senão que algumas pessoas sempre tiram a sorte grande histórica? Quando são os europeus que inventam suas tradições – com os turcos às portas – trata-se de um renascimento cultural genuíno, o início de um futuro de progresso. Quando outros povos o fazem, é um signo de decadência cultural, uma recuperação factícia, que não pode produzir senão simulacros de um passado morto.

Marshall Sahlins
Esperando Foucault, ainda.

Este capítulo tem como objetivo apresentar o cenário no qual os Xukuru estão inseridos. Para isso, trataremos da forma de organização social que os distingue da população não indígena que habita a região. Estabeleço primeiramente uma discussão sobre o Nordeste, enquanto espaço simbólico e de ocupação. Em seguida, trato da reelaboração da identidade étnica indígena, no Nordeste brasileiro. Numa segunda parte, retomo especificamente aspectos da história Xukuru e de seu contexto atual. Isso possibilita considerar a organização social do grupo, a partir da escolha e formação dos diversos tipos de liderança.

1. Território e distintividade indígena no Nordeste do Brasil.

Construções Imagéticas: o Nordeste brasileiro

Atualmente as regiões brasileiras estão tão bem delimitadas nos mapas geográficos que aparentam ser espaços naturalmente constituídos, determinados apenas pelas forças da natureza. No entanto, todas as regiões passaram por um processo histórico de formação que demarcou fronteiras tanto geográficas quanto políticas.

Quando se fala em Nordeste do Brasil, imediatamente surge a imagem de uma região árida e de extrema pobreza. Porém o Nordeste é uma região que não possui uniformidade, seja econômica, social, climática, topográfica ou de vegetação. (GARCIA, 1984). O Nordeste não é uma região homogênea, e menos ainda uma identidade essencialmente determinada pelas forças da natureza. É, na realidade, uma identidade histórica e politicamente construída na primeira década do século XX. Albuquerque Junior (2001) afirma que o termo “Nordeste” foi usado inicialmente pela Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS), criada em 1919. O Nordeste fazia parte da região Norte do Brasil, distinguindo desta por causa da estiagem. Em 1920 a separação Norte e Nordeste ainda não tinha se processado totalmente. Aos poucos, foram sendo produzidos textos sobre a seca para os jornais do sul, configurando melhor a região nordeste com um recorte espacial específico no país. Além desse material produzido sobre a seca, outros discursos políticos, romances, pinturas, filmes e peças teatrais foram aos poucos caracterizando o Nordeste, enquanto região específica.

Um dos principais marcos dessa nova configuração foi a publicação do *Livro do Nordeste*, em 1925, patrocinada pelo jornal *Diário de Pernambuco*, sob influência de Gilberto Freyre. Esse livro deu à região um conteúdo cultural e artístico, através do resgate das memórias, tradições e formação histórica da região. Além desse trabalho pioneiro, ainda na década de vinte, vários romances foram escritos com ênfase regionalista, no intuito de melhor configurar a região nordeste.

Os romances regionalistas, assim como a formação de uma elite interessada em apontar a região nordeste como local de particularidades, ensejaram um discurso sobre cultura e tradição, fazendo com que, aos poucos, códigos culturais fossem compartilhados, plasmando assim a região nordeste. Um espaço formado por indivíduos e grupos que, sem que se conheçam, acreditam que têm um vínculo maior de ligação e proximidade. Portanto, numa investigação teórica, é preciso levar em consideração o nível de pertença das pessoas (categoria *emic*).

Enquanto área de colonização mais antiga, o Nordeste do Brasil foi apontado como uma região na qual se encontravam os chamados “remanescentes indígenas” ou “caboclos” que foram diluídos na “comunhão nacional”. Desde o final do século XIX até o início do século XX, a elite brasileira tinha como preocupação maior encontrar caminhos para a construção da nacionalidade, considerada problemática devido à enorme diversidade racial brasileira.

A forma encontrada para estabelecer a idéia de nação brasileira - isenta de contradições e regionalismos - foi através da adoção da *teoria do sincretismo*, que encontrou ressonância no conceito de mestiçagem, fazendo surgir um “povo novo”, como afirma Darcy Ribeiro:

Nessa confluência, que se dá sob a regência dos portugueses, matrizes raciais díspares, tradições culturais distintas, formações sociais defasadas se enfrentam e se fundem para dar lugar a um povo novo, num novo modelo de estruturação societária. Novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. (1995, p. 19).

As populações indígenas que habitavam o Nordeste eram chamadas, de forma genérica, de “Tapuias”. Estes foram alvo do processo de conquista que vai do século XVI ao século XX. Os Tapuias estavam intimamente relacionados à resistência e à luta pela terra. Quando não eram escravizados, eram colocados em aldeamentos missionários, onde ficavam índios de diferentes culturas e línguas, homogeneizados pela catequese e pelo trabalho.

A noção de *tapuia* constrói-se assim colada à noção de sertão, espaço do imaginário em que se desloca, cada vez mais longe, a alteridade bárbara que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial. Ao passo que as aldeias de índios conquistados vão “descendo” para mais perto da palavra cristã dos missionários, os currais ou os engenhos, os “Tapuia” vão se afastando, nas serras inacessíveis ou, para usar as palavras de Jabotão, “nas brenhas do centro dos sertões”. (POMPA 2003, p. 229)

Ao longo dos anos, a legislação indigenista – da qual o Diretório Geral dos Índios, mais conhecido como Diretório Pombalino (1757) e a Lei de Terras (1850), são os exemplos mais marcantes – acarreta pouco a pouco uma espécie de *apagamento* dos povos e culturas indígenas no Nordeste. Os textos que compõem estas e outras leis apresentam os índios como remanescentes indígenas e suas manifestações culturais passam a ser vistas como folclore ou tradição popular.

Da mesma forma que se construiu o conceito de região nordeste, duas concepções de “índio” foram sendo elaboradas ao longo dos anos, e até hoje

influenciam na definição e reconhecimento da identidade indígena no Nordeste. A primeira concepção é a de que as sociedades indígenas são unidades homogêneas e sem contradições. Se, por exemplo, ocorrem conflitos nessas sociedades, o primeiro passo é questionar a identidade dessas pessoas, classificando-as como falsos índios ou simplesmente remanescentes. A segunda concepção, decorrente dessa primeira, é a de que as sociedades indígenas “verdadeiras” são as que se encontram isoladas do contato com outras culturas consideradas desintegradoras. Isso implica que os índios que se encontram em situação de contato prolongado, como é o caso dos índios do Nordeste, sejam novamente apontados como “aculturados”, “remanescentes”, e até “falsos índios”.

Em resumo, o modelo de sociedade trazido do século XIX prognosticava o desaparecimento progressivo das etnias particulares em prol de uma identidade nacional sincrética. Os índios tenderiam a “desaparecer”, incorporados na formação do povo brasileiro. Essa tese da extinção progressiva dos índios foi aos poucos sendo contestada pelas próprias populações indígenas que, através de suas organizações, reivindicaram o reconhecimento de direitos históricos, provocando uma valorização dessas comunidades e o conseqüente crescimento populacional. Segundo Monteiro (1995), embora tivéssemos uma população indígena em declínio, desde a primeira metade do século XVI, esse declínio na atualidade tem se estabilizado, demonstrando ainda uma ligeira tendência de aumento.

Apesar de quase todos os discursos indicarem o progressivo desaparecimento dos índios no Nordeste, entre os anos 20 e 30 do século XX ocorreram intensas mobilizações dos povos indígenas pelo seu reconhecimento legal, criando uma rede de relações entre esses grupos (ARRUTI, 1995). A partir daí, alguns pesquisadores, como Carlos Estêvão de Oliveira (1931), Estêvão Pinto

(1935) e Hohenthal (1958), passaram a investigar e descrever como viviam esses grupos indígenas no Nordeste do Brasil.

Atualmente existem no Nordeste brasileiro 39 etnias indígenas, sendo que dez dessas etnias se encontram no Estado de Pernambuco. São elas: Atikum, Fulni-ô, Kapinawa, Kambiwa, Pankararu, Pankará, Pipipan, Truká, Tuxá e Xukuru, totalizando 33.347 índios, segundo dados da FUNASA/DSEI Pernambuco, 2004. Em artigo publicado inicialmente no *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*, do Museu Nacional/RJ em 1993 e depois revisto e publicado no livro *A Viagem da Volta* (1999), João Pacheco de Oliveira faz uma análise da “emergência” de etnias indígenas no Nordeste, chamando a atenção para o fato de que, na década de 1950, a relação dos povos indígenas no Nordeste incluía dez etnias e que quarenta anos depois essa lista somava vinte e três. Hoje esse número continua a crescer, visto que recentemente três “novas” etnias re-surgiram no Estado do Rio Grande do Norte.

É um processo de reconhecimento que se tem configurado no Nordeste, ao longo das últimas décadas, e que é chamado por alguns antropólogos de “etnogênese” que, conforme Oliveira (1999), abrange a emergência de novas identidades, assim como a reinvenção de etnias já reconhecidas. Esse processo vem sendo estimulado de várias maneiras, inclusive através do reavivamento da memória, dos mitos e símbolos, fortalecendo com isso a identidade dos grupos indígenas da região.

A etnogênese pode ser descrita como o processo de formação de uma fronteira socialmente estabelecida, cujo resultado é a produção de uma identidade diferenciada. Não deve ser entendida, portanto, como resultado de uma identidade originária, mas percebida como contextual e situacional, ou seja, constituída através

de um “campo político intersocietário”, numa determinada “situação histórica” (Oliveira 1999).

Mesmo utilizando o conceito de *etnogênese* com o sentido acima referido, tenho consciência de que é preciso cuidado no uso de termos metafóricos, pois como afirmou Victor Turner (1975), palavras derivadas de *gen*, *gênese* e outras mais, sugerem uma relação direta com fenômenos naturais. Elas freqüentemente indicam ligação com o mundo orgânico, com origens naturais e indicam ainda ciclos de vida como nascimento e morte. Ao serem aplicadas em fenômenos socioculturais, podem provocar mal entendidos, pois não são correspondentes literais desses mesmos fenômenos. A aplicação do termo *etnogênese*, utilizado neste trabalho refere-se ao processo de *emergência histórica* de uma fronteira estabelecida entre as populações indígenas e a sociedade em torno da qual essas populações se estabeleceram.

2. Os Xukuru do Ororubá: processo histórico de reconhecimento étnico

Niéde Guidon afirma que “o Brasil foi colonizado desde épocas bastante remotas. Todo o país já estava ocupado desde há 12 mil anos. A população era densa, pelo menos na região nordeste, a partir de 8 mil anos” (1992, p. 52). Quando os portugueses atracaram no Nordeste, no século XVI encontraram uma ampla pluralidade e uma diversidade de povos nativos. No entanto, mesmo após a chegada dos portugueses, estes só efetivaram o expansionismo para o interior da região nordeste, no século XVII, com a introdução da criação de gado em fazendas que, pouco a pouco, foram se projetando para as regiões do agreste e do sertão.

Esse expansionismo é legitimado pelo governo português com a doação de sesmarias a fidalgos.

Em 25 de junho de 1654, D. João IV, rei de Portugal, assina alvará de concessão de terras 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, p. 35). Esse é o primeiro momento em que aparece oficialmente o expurgo das terras dos índios no sertão do Ararobá, em Pernambuco. Ararobá, segundo Maciel (1980), foi a designação de uma das tribos primitivas da cordilheira ororobaense. Além disso, Ararobá também foi a denominação de uma sesmaria de vinte léguas, a partir de Garanhuns. Os indígenas chamavam de Urubá ao aldeamento que se estabeleceu no alto dessa serra. Ainda de acordo com Maciel - citando Alfredo de Carvalho - urubá é corruptela de uru-ibá (gênero de aves galináceas que existiam na serra). Urubá se transforma em Ararobá e depois em Ororubá. Oficialmente o aldeamento que ali se estabeleceu foi chamado de Monte Alegre e, em seguida, passou a ser chamado de Cimbres. Atualmente a serra onde habitam os Xukuru é chamada de Serra do Ororubá, e a aldeia Cimbres fica no alto dessa serra. A partir daí, outras doações foram efetivadas, consolidando a expansão lusitana e a conseqüente diminuição das terras ocupadas pelos indígenas.

Os índios Xukuru são citados em grafias antigas como *Sukuru*, *Xucuru*, *Shucuru* ou ainda *Xacururu*, sendo que, de acordo com Hohental (1958), a menção mais antiga é de aproximadamente 1599, na versão *Xakurru*. Estevão Pinto (1935, p.138) ao classificar os indígenas no Brasil, afirma que os *Sucurús* pertencem ao grupo lingüístico Cariri e "*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 Aruba e em Cimbres (Pernambuco)”.

Através de um processo lento e contínuo, as terras do Ororubá, pertencentes aos índios Xukuru, foram sendo tomadas e repassadas para fidalgos portugueses. As inúmeras documentações da colonização atestam essa invasão, tendo a Vila de Cimbres como importante local onde mais fortemente ocorreram embates entre os indígenas Xukuru e os colonizadores. Portanto, para pensar os atuais conflitos vividos pelos Xukuru, precisamos levar em consideração o contexto das articulações e relações culturais que se deram entre os indígenas e os europeus que ali se estabeleceram.

Outro elemento importante, nesse processo de entrada dos europeus no agreste e sertão, foram as missões religiosas. A união entre a Igreja Católica Romana e o Estado Português se fez presente em Pernambuco, desde o século XVI. No entanto, a catequese nos sertões se consolidou no século XVII.

[No] ‘governo de Francisco de Brito Freire (iniciado em janeiro de 1661), foram aldeados muitos Tapuias - até então considerados indomáveis - ‘reduzindo-os à sociedade dos portugueses’. Para habitarem na vizinhança dos nossos - diz Brito Freire - ‘fizemos duas povoações novas e Igreja em ambas, assistidas do venerável Pe. João Duarte do Sacramento’ (MEDEIROS, 1993, p. 51).

Embora a Ordem religiosa mais conhecida desse período seja a Ordem dos Jesuítas, no Ararobá a missão religiosa que ali se estabeleceu ficou a cargo da Congregação de São Felipe Neri, da Ordem dos Padres Oratorianos. Em 1661, ou 1662, os Oratorianos fundam as aldeias de Capibaribe, de índios Xukuru:

[...] tem-se notícia do Pe. Luís Ribeiro no Ararobá onde em ‘pouco mais de um ano’ o Padre Sacramento tinha fundado uma aldeia de índios xucurus ‘em presença de alguns homens que com ele estavam’. Por aqui se percebe que a missão do Ararobá, a chamada ‘chave do sertão’ pela sua função colonizadora, foi fundada em 1661 ou 62, caso o Pe. Luís tenha ido imediatamente para essa aldeia, ao sair do São Francisco” (MEDEIROS, 1993, p. 53).

Ainda com relação à fundação da aldeia, um documento, datado de 1688, refere-se a currais de gado da Congregação dos padres Oratorianos, no aldeamento do Ararobá, cuja administração estava a cargo de um dos Padres, havia mais de dez anos. Para se auto-sustentarem as missões religiosas necessitavam de um patrimônio que, paulatinamente, foram obtendo ao expandir suas propriedades, inicialmente através de doações dos fidalgos e posteriormente através da compra de mais terras. Os Oratorianos eram comerciantes de gado e utilizavam a mão-de-obra indígena, tornando as terras do Ararobá cada vez mais produtivas. (MEDEIROS, 1993).

No século XVIII, o projeto colonial estabeleceu novos rumos para os índios nas missões. Em 1755, foi decretado por Portugal que as aldeias mais populosas seriam elevadas à categoria de vilas e municípios. Dois anos depois, em 1757, em decorrência da promulgação do Diretório Geral dos Índios (Diretório Pombalino), se determinou um novo sistema de governo indígena: proibiu-se aos índios utilizarem nomes próprios na sua língua nativa, fazendo com que esses utilizassem sobrenomes de famílias de Portugal; tornou-se obrigatório apenas o uso da língua portuguesa e por fim, *“essas novas disposições culminaram com a expulsão dos Jesuítas de Portugal e de todos os seus domínios, por força da Lei de 3/9/1759”* (DANTAS, 1992 p. 444).

Nos sertões do Ararobá, os missionários Oratorianos também saíram e posteriormente foram substituídos por padres seculares e franciscanos. A aldeia do Ararobá de índios Xukuru se tornou vila, em 1762, conforme o Edital para a feitura da Vila de Cimbres:

O Desembargador Manuel de Golveia Alvares, cavaleiro professo na Ordem de Cristo, do Desembargo de Sua Majestade Fidelíssima, Ouvidor Geral e

Corregedor da Comarca de Alagoas e nomeado para o estabelecimento das Vilas e lugares dos índios deste distrito, capitania de Pernambuco, com alçada pelo mesmo Senhor que Deus guarde, faço saber que sendo expedidas bulas pontifícias, (...) e como pela relação dos moradores que atualmente se acham habitando esta povoação antigamente chamada Ararobá, e depois Monte Alegre, a qual agora fica sendo denominada povoação de Cimbres, para evitar a equivocação de outras povoações do mesmo antecedente nome, e constar ter o número de casais e moradores que prescrevem as ordens régias para que da dita povoação se possa criar uma vila. (...). Dado nesta nova povoação de Cimbres aos vinte e seis dias do mês de março de 1762 (FIAM/CEHM, 1985, p. 40-42).

Quanto à escolha do nome da vila, conforme carta do Governador de Pernambuco ao Ouvidor da comarca de Alagoas, também datada deste mesmo ano, este deve ser procurado nos nomes de cidades e vilas de Portugal:

A todas as Vilas e lugares que erigiu, denominará Vossa Mercê com os nomes das de Portugal que lhes parecer mais conformes aos sítios em que se acharem ou as formar, procurando não fiquem com aqueles que já se têm dado a outras novamente criadas neste continente. (FIAM/CEHM, 1985, p. 81).

É dessa forma que a aldeia do Ararobá se torna definitivamente Vila de Cimbres. Segundo o escritor Zeferino Galvão, Cimbres era uma *“freguesia existente em Portugal, no Conselho de Mondim da Beira, lugarejo obscuro e de resumido número de habitantes nessa época”* (FIAM/CEHM, 1985, p. 256). A vila passou a ser administrada por vereadores indígenas e brancos em igual proporção. Com o tempo, a câmara de vereadores passou a ser dominada totalmente por brancos sob a alegação de que os indígenas não tinham capacidade para exercer cargos dessa natureza.

Ainda como conseqüência da política indigenista adotada no diretório pombalino e objetivando uma maior ocupação do território indígena, se incentivou o estabelecimento de moradores colonos através de casamentos mistos. Aos poucos se dificulta o reconhecimento da identidade indígena Xukuru, em razão da influência proporcionada pelas novas relações de parentesco estabelecidas, através do

casamento entre os índios Xukuru e outros agrupamentos humanos que ali se estabeleceram: índios de outras etnias, negros e brancos colonizadores.

Esse processo, cujo resultado é uma homogeneização da população indígena com a população local através de uma estratégia da “mistura”, é chamado por Oliveira (1999) de *territorialização* e compreende a relação direta de um fato histórico – por exemplo, a presença colonial – que instaura uma nova relação da sociedade com o território, determinando transformações em sua forma de organização social. Segundo Oliveira, as populações indígenas do Nordeste foram submetidas a dois processos de territorialização: o primeiro ocorreu nos séculos XVII e XVIII e esteve associado às missões religiosas, cujas principais características eram assimilacionistas e preservacionistas, com vistas à homogeneização da população brasileira. O segundo processo de territorialização ocorreu no século XX, e embora tenha caráter antiassimilacionista, sob as ordens do órgão indigenista oficial, forneceu as bases jurídicas e sociais para a instauração de uma política de tutela. A história dos Xukuru deve ser descrita, portanto, a partir dos processos que vivenciaram ao longo de quatro séculos de contato e mistura interétnica.

No século XIX, após um período sem muita legislação indigenista, foi promulgada, em 1845, o “Regimento das Missões”, que previa a reunião de duas ou mais aldeias indígenas e a venda das terras “abandonadas” pelos índios. Esse regimento antecedeu a chamada “Lei das Terras”, de 1850. Esta exigia que todos os proprietários de terras no país registrassem suas posses após a apresentação de documentos de doações de sesmarias. Como consequência, muitas terras indígenas ficaram de fora do processo de registro por não haver nenhum título de posse ou propriedade. Outra consequência foi que, a partir dessa lei, a maior parte dos aldeamentos foram considerados extintos.

Em 1875, através do decreto n. 273, é pedido ao Engenheiro Luiz José da Silva, que se apresente ao presidente da província de Pernambuco para receber ordens relativas aos aldeamentos Riacho do Mato, Barreiros, Ipanema ou Águas-Bellas, Brejo dos Padres, Escada e Santa Maria, cuja extinção se achava determinada. O engenheiro deveria verificar, em cada um dos aldeamentos, o patrimônio e a ocupação dos mesmos. Em seguida, deveria reconduzir os índios desses aldeamentos extintos para os aldeamentos de Cimbres e Assumpção: *“procurará por meios brandos e suavios transferir para estes dous aldeamentos os índios ou seus sucessores estabelecidos naquelles cuja extinção se acha determinada”* (CUNHA, 1992, p. 289). Com relação às terras desses dois aldeamentos, *“indicará o melhor meio de aproveitar as terras que sejam desnecessárias aos dous aldeamentos e o destino que devam ter as que reverterem ao Estado por ser illegitimo o titulo dos indivíduos que as occupem.”* (idem., p. 289).

Mesmo assim, em 1879, quatro anos mais tarde, o aldeamento de Cimbres também foi extinto, de forma que, no final do século XIX, já não se falava oficialmente de povos indígenas no Nordeste. *“Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como ‘remanescentes’ ou ‘descendentes’. São os ‘índios misturados’ de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios”.* (OLIVEIRA, 1999a, p. 24).

No século XX, um novo processo de territorialização, como chamado por Oliveira (1999) se instaura. Esse processo se dá inicialmente, a partir das relações que são estabelecidas entre os indígenas e o órgão indigenista oficial que foi criado em 1910, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). É também o momento em que o governo de Pernambuco implanta um Posto Indígena para os remanescentes

indígenas Fulni-ô. Para Oliveira (1999 p.24), o processo de territorialização nesse momento operou como um mecanismo antiassimilacionista, criando condições para afirmação de uma cultura diferenciada. É a constituição de um campo de ação indigenista em que operam os mais diversos atores, como universidades, igreja e organizações não governamentais.

De acordo com Silva, “na memória oral Xukuru, encontram-se relatos da mobilização indígena pelo reconhecimento oficial. Em um desses relatos, consta que três indígenas foram ao Recife, com a mediação de contatos feitos por terceiros junto à Inspeção do SPI e solicitaram a criação de um posto do órgão na área indígena, o que foi negado e interpretado pelos indígenas como pressão dos fazendeiros sobre o órgão indigenista” (2000, p.123). Em 1953, uma comitiva de índios Xukuru se deslocou para Recife e depois para o Rio de Janeiro para pedir ao General Rondon, diretor geral do SPI, a criação de um posto indígena nas terras do Ororubá, que acabou sendo instalado em 1954, na aldeia de São José:

Foi o tempo em que a aldeia ficou extinta. Os fazendeiros se apropriaram e a aldeia ficou extinta, quase que não existia mais. Mas existia a Vila de Cimbres e Canabrava. A aldeia de Cimbres é o tronco nosso, é o centro. Ela ficou extinta, os fazendeiros mandavam sacos de dinheiro para o governo federal e daqui da Serra do Ororubá foram três índios a pé para o Rio de Janeiro. Foi Firmino Rodrigues, foi Zé Rodrigues e Romão da Hora. Eles eram três irmãos e viajaram para o Rio de Janeiro de pés e gastaram noventa dias, três meses. Chegaram lá e foram falar com Getúlio Vargas, o Presidente da República. Chegaram lá, maltratados, cabeludos, barba grande, sujos, Getúlio mandou tratar deles, dar roupa. Depois ele atendeu os índios e deu uma carta a Romão da Hora. Seu Romão era um dos índios muito sabido. Muito experiente. Tinha muito contato com a natureza. Ele tinha muita fé em Tamain, Tupã e na Natureza. Ainda hoje nós fazemos a nossa Pajelança⁴ no lugar onde ele fazia as Pajelança dele, as petição dele. (João Jorge – aldeia Sucupira [informação verbal⁵])

⁴ De acordo com Langdon (1996), Pajelança é um termo usado no Brasil e possui o mesmo significado que Xamanismo, ou seja, um sistema cosmológico no qual o xamã ou pajé é o mediador.

⁵ Gravada na fazenda Lagoa de Pedra, retomada pelos Xukuru em 2003.

Os Xukuru vêm disputando, há muito tempo, o controle de suas terras. Da memória oral Xukuru obtemos também histórias sobre a participação dos Xukuru na Guerra do Paraguai, bem como participação em rebeliões no Estado, como foi o caso da Cabanada, guerra ocorrida entre 1831 e 1834. Os Xukuru sempre estiveram presentes no cenário político local, seja utilizando a estratégia de se aliar ao poder público, como na guerra do Paraguai, seja confrontando esse mesmo poder público, como na rebelião da Cabanada.

No século XX, um novo campo indigenista é estruturado, a partir da dissolução do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a imediata criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967. Ainda nesse processo surgiram agências, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 1972 e outras ONGs de apoio à causa indígena:

Como vetores que impulsionaram mudanças ou transformações no cotidiano da ação administrativa, nesse período da década de 1970 ocorreram a criação do CIMI – Conselho Indigenista Missionário – em 1972, a promulgação da Lei 6001 de 1973 (Estatuto do Índio) e a fundação da UNI Nacional – União das Nações Indígenas – em 1979, bem como a criação de diversas entidades de apoio aos direitos indígenas. Essas transformações no campo indigenista redefiniram o cenário nacional e, em especial, a questão indígena que sofreu interferência das ações governamentais, de entidades não-governamentais, de intelectuais e dos próprios índios que articularam dispositivos de reconversão dos denominados *Índios Misturados* ocorridos em processos históricos de colonização. Processos que ativaram memórias coletivas ancestrais dos povos indígenas brasileiros, em especial no Nordeste. (SECUNDINO 2000, p.24)

Os Xukuru estiveram presentes em todo esse processo histórico de transformação das instituições. Na década de 1980, tiveram ampla participação na campanha da Constituinte, ocasião em que as populações indígenas pressionaram o parlamento pela garantia dos direitos constitucionais. Um importante ator, nesse processo da Constituinte e na etnogênese Xukuru, foi Francisco de Assis Araújo, conhecido como Chicão.

Chicão nasceu na aldeia Canabrava, em 1950, e se casou com Zenilda Maria de Araújo, em 1970. Emigrou para a cidade de São Paulo e ali morou por aproximadamente onze anos. Retornou para a aldeia Canabrava em 1986, época em que o CIMI passou a atuar na terra indígena Xukuru, através da promoção de cursos e apoio jurídico sobre os direitos indígenas. Chicão, na época como vice-cacique, vai pouco a pouco ganhando destaque nacional por participar ativamente da luta na Assembléia Constituinte pela inclusão de direitos indígenas na nova Constituição.

Em 1988, os Xukuru reagem publicamente à notícia veiculada pela imprensa⁶ da implantação da Agropecuária Vale do Ipojuca S.A., que tinha como meta o desenvolvimento de projetos agropecuários numa área de dois mil hectares de propriedade de Otávio Carneiro Leão, dentro dos atuais limites da terra indígena (TI) Xukuru. Os Xukuru, liderados por Chicão, vão até a Procuradoria da República em Recife e afirmam que esse projeto inviabilizaria a sobrevivência das aldeias, principalmente por provocar escassez de alimentos, devido à falta de terras para utilização pela população indígena. O projeto foi suspenso e os Xukuru iniciaram uma nova fase, na luta pela demarcação da TI.

Chicão, depois de eleito cacique, pressiona a FUNAI para que seja constituído um grupo de trabalho para fazer a identificação e definição dos limites da terra indígena Xukuru. O processo jurídico foi iniciado em 1989 com as etapas de identificação e delimitação da TI. O grupo de trabalho, responsável pela identificação, cadastrou 243 imóveis rurais, dentro da área delimitada, que ao final do processo ficou estipulado em 27.555 ha (vinte e sete mil quinhentos e cinquenta e cinco hectares), sendo uma grande parte deles pertencentes a pessoas

⁶ Ver em anexo matéria publicada no jornal "Folha de Pernambuco", em 22/10/1988.

importantes da região: o prefeito da cidade de Pesqueira, secretários municipais e parentes do atual senador Marco Maciel.

Com relação ao processo de mobilização dos Xukuru, Vânia Souza, em Tese de Doutorado, afirma que o processo de regularização fundiária da Terra Xukuru tem enfrentado muitos obstáculos, desde procedimentos dentro da FUNAI que impediram a tramitação do processo com agilidade, até o assassinato de índios e do procurador da FUNAI Geraldo Rolim, empenhado na regularização da TI Xukuru. A homologação só veio a ocorrer em 2001, mesmo com as etapas necessárias para a regulamentação, tendo sido concluídas em 1998. (SOUZA, V. 2003).

Além desse processo jurídico fundiário, como forma de pressionar o órgão indigenista responsável pelo processo, bem como forçar o próprio governo a liberar recursos para indenização e desintrusão dos não índios da Terra Indígena, os Xukuru realizaram “*retomadas*” das áreas consideradas prioritárias. Em fevereiro de 1991, os Xukuru ocuparam a área chamada de Pedra D’água (hoje aldeia Pedra D’água) com 110 ha que estava de posse do Ministério da Agricultura.

A aldeia Pedra D’Água, como afirma Oliveira (2001), foi transformada no centro político Xukuru, representando o lugar estratégico onde o cacique Chicão passou a morar. É considerado um local sagrado e nele se localiza a Pedra do Rei, também chamada de Pedra do Reino, onde os Xukuru realizam rituais e o cacique Chicão foi enterrado. O terreiro⁷ de Toré da Pedra D’Água é um dos mais importantes dos Xukuru. É o local onde se realiza a Festa de Reis no mês de janeiro e também é o lugar onde são feitos os rituais chamados de “*pajelança*”.

⁷ terreiro é uma clareira feita na mata onde os Xukuru realizam rituais sagrados.

Em 1992, os Xukuru realizaram outra “*retomada*”, dessa vez na aldeia Caípe, de propriedade de Hamilton Didier, num total de 1450 hectares de terra. Foi uma retomada que exigiu dos Xukuru uma organização prévia e apoio de várias instituições externas como o CIMI, Comissão Pastoral da Terra (CPT), Centro de Direitos Humanos, Universidade Federal Rural de Pernambuco, entre outras. A retomada de Caípe legitimou o trabalho do cacique Chicão e preparou o grupo para um novo modelo de organização que seria implantado logo em seguida.

Os Xukuru realizaram retomadas menores como em *Pé de Serra*, no ano de 1993. Em cinco de janeiro de 1995, o Diário Oficial da União oficializou a realização da demarcação física da terra, com a colocação de placas de identificação e piquetes demarcatórios, restando apenas as etapas de homologação e desintrusão. Essas duas últimas fases foram prejudicadas, por causa do decreto 1775 que permitiu que ocupantes não índios contestassem o processo demarcatório. Os Xukuru tiveram, por esse motivo, 272 recursos, contestando a demarcação. Enquanto não se resolvia legalmente a homologação da TI Xukuru, estes, ainda sob o comando de Chicão, em 1998, realizaram mais duas retomadas em *Sítio do Meio* e *Tionante*.

3. Organização Social e Política Xukuru: tipos de representatividade.

A Terra Indígena Xukuru está localizada a 216 km de Recife, em Pernambuco. Atualmente a população Xukuru é estimada em 10.360 índios, distribuídos em 2.338 famílias, de acordo com dados da DSEI/FUNASA, de 2004. Os dados populacionais dos Xukuru divergem quanto ao número de índios que vivem na Serra e na cidade de Pesqueira, onde existe um bairro Xukuru. Por esse motivo,

os próprios Xukuru iniciaram um levantamento estatístico, nas aldeias, para saber qual a população e as reais situações econômica e social do grupo. Com essa pesquisa sócio-econômica, eles esperam identificar o potencial das terras desintrusadas que já se encontram nas mãos dos índios.

A TI Xukuru se localiza na Serra do Ororubá numa região semi-árida, entre o Agreste e o Sertão. Limita-se ao norte com o Município de Poção e com o Estado da Paraíba; ao sul com Mimoso; ao Leste com Pesqueira e a Oeste com Arcoverde. Isso faz com que a terra indígena esteja incrustada numa região com solo e clima variáveis, possuindo, desde áreas úmidas a áreas extremamente secas e dependentes da chuva. Percebendo essa diversidade, os Xukuru, juntamente com a organização não governamental, Serviço de Tecnologia Alternativa (SERTA), estão realizando estudos técnicos para saber qual cultura se desenvolve melhor em cada solo.

A Serra do Ororubá é composta por uma cadeia de montanhas com uma altitude aproximada de 1.125 metros. É uma região que dispõe de uma hidrografia privilegiada com a presença de um grande açude e rios, como Ipanema e Ipojuca que cortam a TI. Essa conjugação hidrográfica é responsável pela fertilidade de parte das terras dos Xukuru, abastecendo também, em época de seca, a cidade de Pesqueira que atualmente possui 57 mil habitantes.



Foto 1: Açude na TI Xukuru

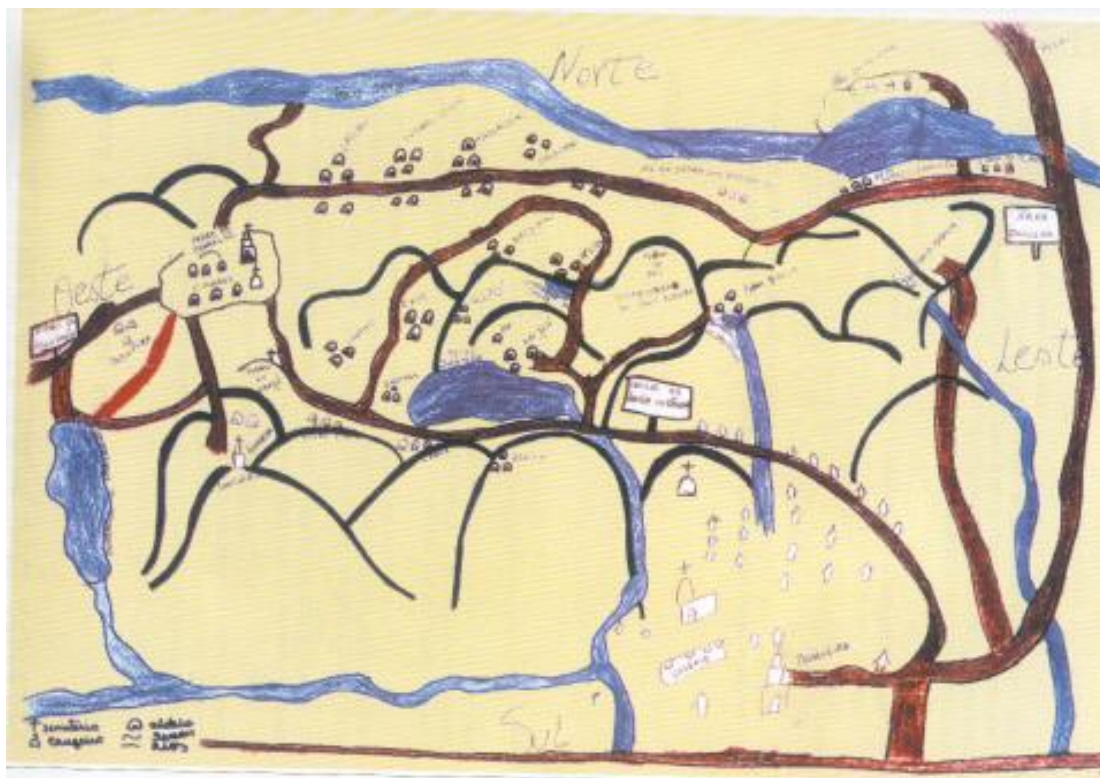
Os Xukuru possuem vinte e quatro aldeias. Vinte e três delas estão distribuídas na Terra Indígena e uma se encontra instalada na cidade de Pesqueira, fora da Terra Indígena demarcada. São elas:

Tabela 1 - Nome das aldeias.

ALDEIAS			
Afetos	Canabrava	Guarda	Pé de Serra de São Sebastião
Bairro Xukurus (Pesqueira)	Capim de Planta	Jatobá	Pé de Serra dos Nogueira
Brejinho	Cimbres	Lagoa	Pedra D'Água
Caetano	Couro Dantas	Mascarenhas	Santana
Caldeirão	Curral Velho	Passagem	São José (PIN)
Caípe	Gitó	Pé de Serra de Oiti	Sucupira

Mapa 1: FUNAI – Terras Indígenas – Pernambuco

(O referido mapa encontra-se na cópia em papel na biblioteca da UFSC)



Mapa 2: Aldeias Xukuru, desenhado pelos professores indígenas.
Copiado do livro: Xukuru Filhos da Mãe Natureza.

O Cacique Chicão, desde o início de seu cacicado em 1989, lutou pela reconquista da terra que se encontrava nas mãos de grandes latifundiários. O primeiro passo foi fazer com que os Xukuru participassem mais de perto do processo de luta pela demarcação e delimitação da terra indígena. Para isso foi preciso que as aldeias estabelecessem uma relação mais orgânica entre elas, dificultada pelo fato de que algumas aldeias se encontravam distantes mais de 20 km. Em 1989, a população Xukuru contava com mais de 4.500 índios. A distância entre as aldeias dificultava o acompanhamento dos problemas na área. Através das reuniões para demarcação da Terra Indígena, os Xukuru montaram um sistema de representação política e, com isso, melhoraram consideravelmente a comunicação entre as aldeias.

Aos poucos, o sistema de representação foi sendo aperfeiçoado, e Chicão ativou um *Conselho de Representantes* das aldeias. Participam desse *Conselho de Representantes*, índios Xukuru que se destacam nas aldeias e são chamados de “liderança” por outros indígenas. Essas “lideranças” são eleitas pela comunidade e confirmadas como representantes, através de pajelanças realizadas na mata de Pedra D’água. Esse Conselho se encontra uma vez por mês e atualmente é composto de 24 representantes das aldeias, acrescido do cacique, do vice-cacique e do pajé.

Mesmo com a organização desse *Conselho de Representantes*, os Xukuru ainda sentiam dificuldades para tomar algumas decisões mais urgentes. Por esse motivo, quase como consequência da complexidade e do tamanho da TI, Chicão criou em 1992 a *Comissão Interna*, composta de treze lideranças escolhidas por ele e pelo pajé no *Conselho de Representantes*. A Comissão Interna possui autonomia para discutir e resolver os problemas mais urgentes, sem esperar pela reunião mensal do *Conselho de Representantes*, agilizando a tomada de decisões e permitindo acompanhar os trabalhos com mais regularidade. Além dos Representantes e da *Comissão Interna*, outras estruturas organizativas foram montadas com o intuito de auxiliar a administração política e a tomada de decisões do grupo.

A *Associação Xukuru do Ororubá*, criada em 1991, é responsável por administrar os recursos recebidos das instituições públicas e privadas que, através de projetos, apóiam financeiramente os Xukuru. A associação também responde juridicamente pela etnia. Através dela são articulados convênios, contratos e projetos financeiros de apoio. De acordo com Souza (2003, p.183), uma das características mais importantes da Associação dos Xukuru é a sua articulação com a mobilização

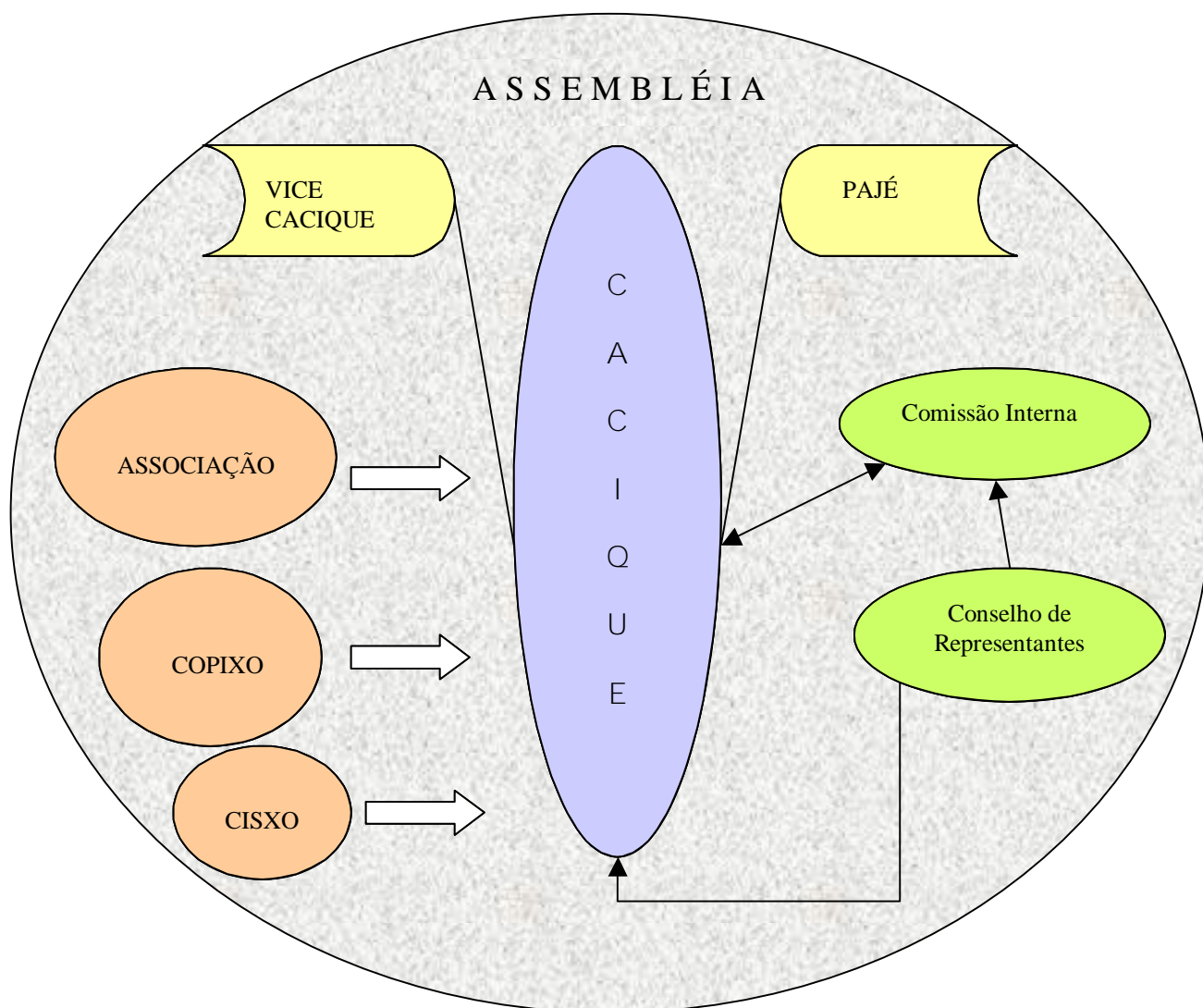
política. Entre os objetivos apresentados na ata de fundação se destacam: organizar o povo Xukuru para reivindicar recursos do Governo Federal e proporcionar melhores condições de vida aos índios. Essa mesma ata apresenta o cacique Chicão como presidente da associação e faz referência à presença do CIMI e do advogado Geraldo Rolim, na orientação jurídica da associação.

Ainda durante esse processo, foram constituídas comissões temáticas para tratar de questões específicas como educação e saúde. É dessa maneira que, em 1997, é criado o *Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá (COPIXO)*, cujo objetivo principal é reunir os professores indígenas Xukuru para pensar uma educação diferenciada que levasse em consideração a especificidade étnica. Logo em seguida, é criado o *Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá (CISXO)*. Esse conselho é composto por dezessete integrantes indígenas, entre eles, o cacique, a coordenadora do Pólo-Base, lideranças das aldeias, auxiliares de enfermagem, agentes indígenas de saúde e agentes indígenas de saneamento. Os objetivos do CISXO são os de fiscalizar e acompanhar ações ligadas à saúde diferenciada (SOUZA L. 2004, p.33).

Todas essas instâncias são interligadas, principalmente porque, na maioria dos casos, as lideranças Xukuru participam de mais de uma Comissão. Após o assassinato de Chicão, em 1998, os Xukuru passaram a se encontrar em uma grande Assembléia anual. A *Assembléia Xukuru* antecede um ato público de homenagem póstuma ao cacique Chicão, no aniversário de sua morte, em 20 de maio, cujo objetivo é indicar o rumo político e as prioridades dos Xukuru, ao longo do ano.

Apresento a seguir, em desenho gráfico, as diversas instâncias criadas pelos Xukuru e suas inter-relações:

Gráfico 1



Esse gráfico não pretende dar conta da totalidade da organização social e política dos Xukuru. Seu objetivo é proporcionar uma melhor visualização do que foi falado anteriormente, chamando atenção para algumas especificidades:

- O pajé e o Vice-cacique não estão acima do cacique. Eles foram colocados em destaque porque não são eleitos. O pajé é o elo de ligação dos Xukuru

com os *encantos da natureza sagrada*, e está diretamente ligado ao cacique, sendo o porta-voz dos *espíritos de luz*⁸. Ele dá a confirmação e autoridade, através da pajelança, ao cacique e a todos os representantes. Além disso, ele participa, quando necessário, das reuniões da Comissão Interna e do Conselho de Representantes.

- O vice-cacique também não é escolhido por votação, mas através do próprio cacique. O vice-cacique participa diretamente do COPIXO, das reuniões da comissão interna e do conselho de representantes.
- A Associação, o COPIXO e o CISXO são órgãos que estão diretamente ligados ao cacique. No entanto, possuem uma certa autonomia por lidar com assuntos temáticos.
- O *Conselho de Representantes* é uma instância cujo principal objetivo é manter o cacique atualizado quanto aos problemas das aldeias, bem como tomar decisões de ampla magnitude. Por esse motivo, a seta liga essa instância ao cacique.
- A *Comissão Interna*, por sua vez, possui relação mais próxima ao cacique. Encontram-se regularmente e influenciam a tomada de decisões do cacique, ao mesmo tempo em que se subordinam à sua autoridade. É uma instância de tomada de decisões e de encaminhamentos considerados urgentes. Mesmo assim, a hegemonia do poder na condução das decisões é do

⁸ No livro *Cadernos do Tempo* escrito pelos Professores e Professoras Indígenas em Pernambuco, 2002. Pág 44, os Xukuru, explicitaram o significado dos encantos de luz: “*Nossa religiosidade nos leva a acreditar que os que vão, voltam como espíritos de luz (encantos da natureza sagrada) e nos dão força para continuar lutando*”.

cacique. É por esse motivo que represento esse movimento que liga a comissão interna com o cacique, através de uma seta com dupla direção.

- Por fim, na Assembléia estão presentes todas as pessoas que compõem as diversas instâncias políticas.

Essa organização social criada pelos Xukuru teve início no cacicado de Chicão. Com isso, não quero dizer que esse é um modelo idealizado apenas por Chicão e pelos Xukuru. As viagens de Chicão pelo Nordeste e pelo Brasil possibilitaram o contato com os mais diversos tipos e modelos de organização social, ampliando consideravelmente a sua experiência. Além disso, a presença do CIMI e de outras ONGs na área também contribuíram para esse formato.

4. Redes criadas, relações estabelecidas.

Na antropologia, o paradigma da aculturação – herdeira do caráter unificador da identidade – afirmava como certo o desaparecimento das sociedades humanas particulares. Na década de sessenta, percebe-se que ocorreu exatamente o oposto com a permanência das minorias étnicas em todo o mundo. A luta pela terra pode ser avaliada como um dos fatores desencadeadores de um processo de retomada da identidade étnica indígena no Nordeste. Através da luta pela terra, os Xukuru, ao mesmo tempo em que se incluem numa origem histórica (território residencial), o que os liga a um passado imemorial, os insere numa prática social que, na atualidade, conforma uma identidade étnica (território interacional).

Nesse trabalho, considero que as *identidades étnicas* são produzidas, através das redes de relações dos diferentes atores sociais envolvidos e em disputa por

posições estratégicas de poder, em situações intersocietárias. Através da noção de *grupo étnico* (Barth, 2000) se pode compreender melhor essa questão. Barth define *grupo étnico* não como unidades culturais isoladas, mas como constitutivo de um processo identitário, ou seja, um tipo organizacional no qual as sociedades utilizam-se de diferenças culturais para fabricar e refabricar a sua individualidade, frente a outros grupos com os quais estão em interação.

Quando estive na aldeia Cimbres, em 1997, para fazer pesquisa de Campo para o Mestrado, escutei várias vezes a referência aos Xukuru como os “caboclos brabos da serra”. Os próprios índios Xukuru que moravam em Cimbres se apresentavam como caboclos. A categoria “caboclo” é uma construção ideológica que foi formada lentamente, desde o século XIX, pelos colonizadores. É uma categoria que justificava a invasão das terras pelo fato de eles não serem mais considerados índios. Os latifundiários afirmavam que nunca souberam da existência de índios por aquelas regiões. Sabiam, sim, que existiam caboclos, remanescentes que haviam deixado de ser índios, há muito tempo, como atesta a fala do posseiro e pecuarista Otávio Carneiro Leão – que, em 1988, possuía cerca de 1.650 hectares de terra na aldeia Cimbres - em entrevista ao jornal “Folha de Pernambuco”, em 22/10/1988: *Não existe nem índio por lá [na Vila de Cimbres]. Apenas descendentes.*

Porém quando os Xukuru utilizam a categoria “caboclo” não há, nessa utilização, impedimento da elaboração de sua identidade étnica. Ao contrário, ser caboclo aciona, na memória Xukuru, um plano de ligação com um passado em que eram os donos das terras do Ororubá e, portanto, verdadeiros herdeiros desses ancestrais. Esse passado é, então, acionado, reelaborado e posteriormente incorporado na construção presente da identidade indígena Xukuru.

Outra questão importante a ser ressaltada nesse processo é a alteridade. As identidades étnicas só se estabelecem, quando em relação a um pólo de alteridade. Dessa forma, a etnicidade implica sempre a relação Nós/Eles. São essas fronteiras étnicas que definem o grupo étnico e sua persistência no tempo. Um grupo pode, portanto, adotar traços culturais de outro grupo, tais como língua, religião e continuar se percebendo como etnicamente diferenciado. Para isso é necessária apenas a cooperação dos membros do grupo para que se estabeleçam as fronteiras étnicas.

A etnicidade implica *“uma reorganização dinâmica das relações e dos costumes, não podendo ser vista como produto do conservadorismo e da continuidade cultural. A continuidade dos costumes e de algumas formas sociais existe realmente, mas suas funções simbólicas já não são as mesmas.”*(COHEN, 1978, p.122). O encontro de diferentes culturas e grupos sociais consiste em um campo dinâmico e imprevisível que serve para orientar, delimitar as fronteiras e inserir as identidades e grupos étnicos nas sociedades modernas.

O sentimento de pertencimento étnico é freqüentemente determinado por um lugar de origem específico que remete à sua origem biológica, comportando memórias coletivas mediadas pela história, viagens e narrativas transmitidas a respeito da origem, do processo de colonização e da diáspora vivenciada pelo grupo. As comunidades, de acordo com Max Weber, podem evocar sentimentos de comunhão que subsistem, mesmo quando a comunidade desaparece:

Ali, onde por algum motivo permaneceu viva, a lembrança do nascimento de uma comunidade exterior, em virtude de cisão pacífica ou emigração (“colônia”, *versacrum* ou processos semelhantes) a partir de uma comunidade matriz, existe um sentimento de comunhão ‘étnica’ muito específico e muitas vezes bastante resistente. Mas este é condicionado pela comunidade política lembrada ou, mais fortemente ainda na época inicial, pela continuação do vínculo com as antigas comunidades culturais, bem como pelo fortalecimento contínuo das comunidades de clã e de outras relações comunitárias manifestado tanto na comunidade antiga quanto na

nova e por outras relações duradouras e constantemente perceptíveis. Onde estas faltam ou cessam, falta também o sentimento de comunhão “étnica”, por mais estreita que seja a afinidade de sangue. (2000, p. 271).

As diferenças específicas de determinado grupo podem alimentar neste um sentimento de honra e dignidade. Contudo, essas diferenças específicas aos olhos de outras pessoas que não pertencem ao grupo em questão, podem causar repulsão ou desprezo. Isso imprime uma afinidade ou heterogeneidade de origem, formadora de grupos étnicos:

A crença na afinidade de origem – seja esta objetivamente fundada ou não – pode ter conseqüências importantes particularmente para a formação de comunidades políticas. Como não se trata de clãs, chamaremos grupos ‘étnicos’ aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (WEBER, 2000: 270).

O que diferencia a identidade étnica de outras formas de identidade coletiva é que ela é orientada para o passado, pois, como afirma Weber, a crença na origem comum constitui o traço mais característico da etnicidade. Ser caboclo não faz dos Xukuru falsos índios, mas aciona nestes a ligação com um passado cujos ancestrais são indígenas. São recursos que podem ser acionados para manter ou criar o mito de origem comum.

Em harmonia com as idéias de Weber, Fredrik Barth afirma que a maioria dos estudos sobre fronteiras étnicas é inadequada por duas razões: primeiro, porque colocam como condição para sobrevivência do grupo a necessidade de isolamento; e segundo, por apresentar o contato como desestabilizador desses grupos. Para compreender o significado das culturas indígenas, é preciso partir do que pensam,

ou seja, do seu patrimônio simbólico atual. O seu componente simbólico é composto também a partir da interação com a sociedade local não indígena onde esses povos estão inseridos:

Para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual não é preciso que tais culturas e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade. Ao contrário, freqüentemente tais elementos de cultura são compartilhados com outras populações indígenas ou regionais (OLIVEIRA, 1999 p.25).

A terra Xukuru é um mosaico para onde se deslocaram populações as mais diversas, desde o período colonial: Padres Oratorianos, fidalgos da corte portuguesa, negros escravos e forros, etc. Como conseqüência, ao longo dos anos a maioria das terras na Serra do Ororubá foram sendo ocupadas por posseiros não indígenas. Na época do levantamento fundiário da TI Xukuru, muitas disputas territoriais se estabeleceram, mesmo com a terra já demarcada.

Os índios participaram desse processo de luta pela terra e sobreviveram, face aos desmandos, à venda ilegal de terras e à força do poder público que, através de seus membros, negociavam terras na Serra do Ororubá. Sobreviver significou, na maioria das vezes, estabelecer confrontos diretos, mas às vezes significou também estabelecer vínculos e relações com os posseiros. Isso se deu através do casamento, da adoção de símbolos cristãos e da relação de submissão com o poder público. Ao longo dos anos, essas relações foram sendo construídas lentamente e fez com que os Xukuru vivessem momentos de confronto, e ao mesmo tempo se adaptassem a um regime de submissão aos fazendeiros que possuíam terras na região. Os mais pobres trabalhavam nas fazendas de gado, cujos pecuaristas apadrinhavam as crianças, como ocorre em todo o Nordeste. Modelos de dependência social e política foram construídos historicamente, e isso atrelou a

própria sobrevivência dessa população indígena à sobrevivência dos grandes fazendeiros.

Relações de dependência e confronto também foram estabelecidas entre os Xukuru e os pesqueirenses. Em 1800, o capitão-mor, Manoel José Siqueira, recebeu terras ao pé da Serra do Ororubá, onde construiu uma casa e uma Igreja. Nessa época, a sede do município se encontrava na Vila de Cimbres, no alto da Serra do Ororubá. Aos poucos, o número de habitantes cresceu e, em 1880, o lugar foi elevado à condição de cidade com o nome de Pesqueira. Os Xukuru dizem que o nome da cidade foi designado pelos antigos índios, pois ali era o local de pescaria dos Xukuru. Atualmente, Pesqueira conta com 57.470 habitantes e os fazendeiros que possuem terras na área demarcada dos Xukuru, em sua grande maioria, moram na cidade de Pesqueira. Além disso, o poder público local sempre contou com o apoio dessas oligarquias.



Foto 2: Cidade de Pesqueira.

Ao longo do tempo, foram construídas representações que serviram para justificar os conflitos entre os não-índios e os Xukuru. São imagens carregadas de preconceitos sobre os indígenas da Serra do Ororubá. Os Xukuru que moram em Pesqueira, no bairro *Xukurus*, também reclamam de preconceito por parte das pessoas da cidade, mas são os Xukuru da serra que mais sofrem discriminação.

Quando se iniciou o processo de desintrusão dos não índios da TI Xukuru, as relações conflituosas entre os Xukuru e a população da cidade de Pesqueira se acirraram. Entre os pesqueirenses é bastante difundida a opinião de que os índios são preguiçosos e de que a terra nas mãos dos Xukuru ficaria ociosa. Além disso, os pesqueirenses freqüentemente apresentam dúvidas sobre a autenticidade da identidade étnica Xukuru, mesmo reconhecendo que a Serra do Ororubá um dia foi morada dos índios Xukuru. Esses dois questionamentos colocam em dúvida a capacidade gerencial dos Xukuru sobre a terra e a sua identidade étnica, apresentando-os como falsos índios.

Tomando por base esses dois princípios postulados pelos pesqueirenses, o da ociosidade da terra nas mãos dos Xukuru e o de que estes são falsos índios, muitas outras representações foram criadas para corroborar essas imagens sobre os Xukuru. Na TI Xukuru existe um grande açude que abastece a cidade de Pesqueira e adjacências, nos períodos de estiagem. Em Pesqueira, as pessoas falam que se a terra fosse entregue aos Xukuru, estes não mais deixariam que os moradores da cidade utilizassem a água do açude, o que acabaria *matando os pesqueirenses de sede!* Em janeiro de 2003, quando estive na cidade de São Sebastião do Umbuzeiro, na Paraíba, próxima à TI Xukuru, ao conversar com uma moça sobre os índios, ela me disse: *dizem que eles [os Xukuru] prendem a água, mas os meninos daqui vivem*

pegando água lá e eles não dizem nada. Eu não entendo! (Gilda – 19/01/04 – esposa do vereador Chico Mariano [informação verbal]).

Essas representações extrapolam as fronteiras do Estado de Pernambuco e compromete a comunicação entre os não índios e os Xukuru, em toda a região. Sobre essa questão, Oliveira (1999b) identifica a criação de alguns complexos ideológicos que influenciam diretamente na maneira de lidar com a questão indígena. Um deles é a representação do senso comum sobre os índios. A representação cotidiana sobre os índios é a de um indivíduo morador da selva, que utiliza instrumentos rudimentares e que vive em perfeita harmonia na sua cultura. O autor afirma que se essa representação serviu inicialmente para montar uma política indigenista de proteção e assistência, posteriormente se voltou contra os próprios interesses indígenas, na medida em que institui suspeição quanto à pureza e autenticidade de tais culturas. A suspeição citada por Oliveira é observada nos Xukuru, muito antes do início do processo de demarcação do seu território. É anterior ao cacique Marcos e ao cacique Chicão, e está presente, desde a época da colonização.

Essa rede de relações estabelecidas ao longo do tempo deve, portanto, ser compreendida como estratégias conscientes e inconscientes de construção e preservação de uma identidade distinta em um cenário pluriétnico. Ao mesmo tempo em que os Xukuru priorizaram as relações internas, também sentiram a necessidade de abertura para a sociedade à sua volta. É na própria criação de sociabilidades que os Xukuru puderam manter a sua distintividade.

CAPÍTULO 2

GUERRAS, CONFLITOS E MORTES.

Mas a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar
como em interromper a continuidade das pessoas,
em fazê-las desempenhar papéis em que já não encontram,
em fazê-las trair,
não apenas compromissos, mas a sua própria substância,
em levá-las a cometer atos que vão destruir
toda a possibilidade de ato.

Emmanuel Levinas
Totalidade e Infinito.

Neste capítulo procuro, utilizando os dados de campo, retratar o cenário atual de conflitos e mortes vividos pelos Xukuru. Apresento inicialmente os diferentes níveis de confronto, desde o início do processo de demarcação da TI Xukuru. Contudo, concentrarei a análise no ano de 2003, ocasião em que o conflito interno se intensificou e culminou com um atentado ao cacique Marcos, seguido da morte de dois índios que estavam em sua companhia. Ao se depararem com os dois índios mortos, homens e mulheres indígenas que apoiavam os Xukuru do Ororubá se revoltaram e expulsaram da terra indígena Biá (índio Xukuru), seus familiares e todos os que apoiavam os *Xukuru de Cimbres*, como se auto-referencia essa facção.

O ano de 2003 foi paradigmático na organização social e política dos Xukuru. De acordo com Victor Turner (1975), no fluxo do cotidiano ocorrem rupturas. É o que

acontece nos Xukuru, quando, ao passar por uma situação fatal (atentado e morte), decide romper e expulsar cerca de 132 famílias indígenas de suas casas e da própria terra indígena demarcada. Esse *Drama Social* vivido pelos Xukuru não ocorreu de forma inesperada; ao contrário, se instaurou lentamente. Porém, para efeito de análise, tomarei o ano de 2001, quando os Xukuru de Cimbres formalizaram um pedido de divisão territorial, como um momento de *ruptura*, e 2003 como um momento de *crise* em que a cisão dos dois grupos se efetiva pela força.

1. Imagens de Conflito: redes tecidas, conflitos deflagrados.

A partir de 1989, quando se iniciou o pedido de reconhecimento oficial da terra indígena Xukuru, os conflitos com os fazendeiros se acirraram, principalmente porque legalmente o processo jurídico é constituído de várias etapas e, dessa forma, bastante lento. Além disso, por causa do decreto 1775, várias contestações da demarcação da Terra Indígena Xukuru foram processadas juridicamente, entretendo o processo, o que levou os próprios índios a retomarem à força, as terras que se encontravam nas mãos dos fazendeiros.

Os Xukuru simultaneamente tiveram que estabelecer mais claramente formas de pertencimento ao grupo, identificando sinais diacríticos definidores de identidade; além disso, consolidaram uma estrutura organizativa, levando em conta a luta pelos direitos e pela terra indígena; por fim, enfrentaram a perda de seus líderes no processo de disputa por essa mesma terra. Nesse processo de luta pela terra, os Xukuru conviveram com três dimensões conflituosas que se entrelaçaram:

- Conflitos com grandes latifundiários na Terra Indígena
- Conflitos com pequenos posseiros na Terra Indígena
- Conflitos internos entre os próprios Xukuru

1.1. Conflitos com grandes latifundiários na Terra Indígena

Os conflitos com os grandes fazendeiros se enquadram na luta pela terra. Vários assassinatos foram cometidos por causa da disputa territorial. Em 04 de setembro de 1992, José Everaldo Rodrigues Bispo, filho do pajé, foi assassinado pelo primo de um posseiro que teve parte de suas terras retomadas pelos Xukuru. Na casa do assassino encontraram uma lista com o nome de vinte e um índios que deveriam ser mortos. O nome do cacique Chicão encabeçava a lista.

Em 13 de maio de 1995, foi assassinado o procurador da FUNAI Geraldo Rolim da Mota, que havia sido advogado dos Xukuru e na ocasião era procurador da FUNAI. Geraldo Rolim sempre foi considerado um defensor dos índios e atuou em defesa da TI Xukuru. Ele foi morto na cidade de São Sebastião do Umbuzeiro, na Paraíba, na saída de um clube. O assassino foi reconhecido como o fazendeiro Theopombo Siqueira Brito Sobrinho, proprietário de terras no distrito de Ipojuca, em Pesqueira. Como o crime foi cometido fora da terra indígena, o caso foi tratado como crime comum e Theopombo foi absolvido, alegando legítima defesa, mesmo diante de depoimentos contrários.

Em 20 de maio de 1998, Francisco de Assis Araújo, o cacique Chicão, foi assassinado com cinco tiros de revólver calibre 38, em Pesqueira, no bairro *Xukurus*, dentro do carro que havia recebido da FUNAI. Era um dia de feira e a cidade estava lotada de gente. Após o homicídio, o criminoso fugiu a pé. O inquérito policial foi

instaurado no mesmo dia. O resultado desse inquérito constatou que Chicão fora assassinado, a mando do fazendeiro José Cordeiro de Santana (Zé de Riva) que possuía terras dentro da área indígena demarcada.

O relatório realizado pela Comissão Especial de acompanhamento de investigação do CDDPH⁹, com o objetivo de identificar graves violações a direitos humanos, afirma que, em 2000, o delegado da polícia federal, Santiago Amaral, após as investigações, não encontrando um suspeito a quem culpar, conclui – segundo o relatório - que “*o culpado fora Chicão Xukuru*” por ter angariado grande número de desafetos. Ainda em 2000, o Ministério Público Federal manifestou desagrado com o desfecho e insistiu, na continuidade da investigação, que tramitou burocraticamente durante um ano, até que o CDDPH pediu a designação de um delegado especial que assumiu o caso, em outubro de 2001.

Ainda de acordo com o relatório do CDDPH, o primeiro a ser ouvido pelo novo delegado Marcos Cotrim foi José Cordeiro de Santana, conhecido como Zé de Riva. Este negou qualquer participação no crime e acusou Zé de Santa (vice-cacique) de ter um caso com D. Zenilda, o que motivou o assassinato. O delegado ouviu ainda várias testemunhas que fizeram o retrato falado do assassino e, através de diligências, colheu informações de que, no dia do assassinato de Chicão, um homem conhecido como Ricardo, com fama de pistoleiro, havia sido visto em Pesqueira. Seguindo essa pista, o delegado identificou que, na verdade Ricardo se chamava José Libório Galindo, assassinado de forma suspeita, em agosto de 2001, no Maranhão. Através de testemunhas, descobriu também que Rivaldo Cavalcanti Siqueira, conhecido como Riva de Alceu, também havia sido contratado para executar o cacique Chicão por R\$ 50.000,00.

⁹ CDDPH – Comissão de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana do Ministério Público Federal.

Riva de Alceu foi preso e revelou o mandante do assassinato: o fazendeiro Zé de Riva. Este foi preso e 20 dias depois apareceu morto (suicídio) na cela da polícia federal. Os Xukuru afirmam que na verdade Zé de Riva pode não ter sido o único a mandar assassinar Chicão. Corria um boato na região de que os fazendeiros haviam feito um consórcio financeiro para tal intento. Se isso aconteceu, com a morte de Zé de Riva a possibilidade de conhecimento da verdade ficou ainda mais difícil.

Ainda nesse processo, foi assassinado, em 2001, Francisco de Assis Santana, liderança indígena conhecido como Chico Quelé. Este sempre participava das retomadas juntamente com Chicão e também estava ameaçado de morte. Em vida, prestou um depoimento sobre a morte de Chicão, na 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, em que afirmou se sentir ameaçado pelos grandes latifundiários que possuíam terras na área demarcada.

O processo da morte de Chico Quelé ainda não foi concluído. No entanto, o inquérito tomou um rumo diferente do esperado pelos Xukuru. Ao final das investigações, o delegado da polícia federal Marcos Cotrim encerrou o inquérito com três índios indiciados: José Barbosa dos Santos (Zé de Santa – vice-cacique), João Campos da Silva (Dandão) e Djalma Pereira dos Santos Cirilo. O inquérito correu em segredo de justiça. As testemunhas-chaves do processo que incriminavam as lideranças Xukuru foram o fazendeiro Zé de Riva (que posteriormente foi descoberto ser o mandante do assassinato de Chicão) e o índio José Lourival Frazão (que também posteriormente fora acusado de matar dois índios, em fevereiro de 2003), além do próprio Cirilo, que afirmou ter levado Chico Quelé para uma reunião, por um caminho diferente, a mando de Zé de Santa, ocasião em que foi assassinado. O

Ministério Público Federal acatou o resultado da investigação e denunciou Zé de Santa como mandante e Dandão como executor.

O motivo apresentado pelo delegado para o assassinato foi a suposta alegação de que Chico Quelé iria denunciar desvios de verbas, cujos beneficiários eram Zé de Santa, Dona Zenilda, o cacique Marcos e Severino, liderança indígena da aldeia Mascarenhas. De acordo com o relatório do CDDPH, o delegado concluiu isso porque *“os citados, ao contrário dos demais Xukuru que estampam a miséria, possuem contas bancárias nas agências Bradesco, Banco do Brasil e Caixa Econômica Federal, nos Municípios de Pesqueira e Belo Jardim PE” (sic, pág 479). Ainda segundo a autoridade policial, a segunda causa fora a retomada da Fazenda Santa Rita, e Zé de Santa ficara com ódio de Chico Quelé, porque já prometera uma das casas para uma de suas filhas (de Zé de Santa).*

De acordo com o relatório final do CDDPH (2004, 21), existem pontos preocupantes que evidenciam problemas nas atitudes da Polícia Federal e do Ministério Público, no acompanhamento do caso:

Dos autos não há notícia de nenhuma representação da autoridade policial nem ao Ministério Público nem ao Juiz Federal, requerendo quebra de sigilo bancário.

Depoimentos prestados perante a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, em vários momentos, especialmente alguns prestados em abril de 2002, em Brasília, estes últimos veiculando a informação de que dois homens teriam sido vistos na manhã do assassinato do índio Chico Quelé, carregando armas em um saco, embora enviados por aquela unidade do MPF tanto para a PR/PE quanto para o DPF Marcos Cotrim, só vieram aos autos em oito de abril de 2003, quando diretamente enviados pela Subprocuradora-Geral da República Ela Wiecko ao Juiz do feito (fls. 692 e segs. V. III).

[o MPF/PE] Rechaçou outra linha de investigação, que apontasse para responsabilidade de fazendeiros, ao argumento de Chico Quelé não ter inimizado com estes.

O MPF/PE, antes mesmo da data de oferecimento da denúncia, já tinha toda a documentação de todos os projetos desenvolvidos pelas lideranças tradicionais e organizações que as apoiavam, demonstrando a lisura das aplicações dos recursos. Só que, embora tendo os dados à mão desde

novembro de 2001, o Ministério Público só arquivou as denúncias de malversação em março de 2003.

A não apuração adequada dos fatos sob investigação (motivação do crime), evidencia preconceito [por parte da polícia federal] contra as lideranças indígenas.

[o MPF/PE] convidou testemunhas para prestarem depoimento na Procuradoria da República em Pernambuco, quando já representara por sua prisão.

[o MPF/PE] não compareceu à ouvida das testemunhas, querendo fazer crer que nada tinha a ver com o ato de ouvida das mesmas ou, especialmente, com a prisão.

Durante todo o processo, Zé de Santa permaneceu foragido e Dandão esteve preso por quase um ano, sem conseguir impetrar *Habeas Corpus*. Dandão só foi libertado em julho de 2003. Durante a festa de Mãe Tamain, todos aguardavam a sua volta anunciada pelo cacique Marcos, no final da celebração da missa:

E quando se falava que eu tenho uma notícia boa pra todos vocês, quando nós falávamos pra vocês que Dandão e Zé de Santa não têm nada a ver com o assassinato de nosso companheiro Chico Quelé, muitas pessoas não acreditavam, mas, a partir de hoje, vocês podem acreditar porque, em Brasília, quando estive, agora recentemente, nós conversamos com o deputado Luiz Eduardo (...) e pedimos para ele conversar com o Juiz do Supremo Tribunal Federal, quando foi pra votação ontem, terça feira, o pedido de *Habeas Corpus* de Zé de Santa e de Dandão. E quero dizer pra vocês que os nossos companheiros estão livres e, a qualquer momento, estarão aqui.

(PALMAS)

Depois de tantas mortes, ficou comprovado que a acusação do Ministério Público Federal e da Polícia Federal era que Zé de Santa tinha mandado matar Chico Quelé, porque ele iria denunciar desvio de recursos que nós, lideranças, tínhamos desviado aqui dentro. Foi comprovado pelo Ministério Público, que arquivou o procedimento interno, da casa, dizendo lá, que aqui dentro do povo Xukuru não há desvio de projetos coisíssima nenhuma. Então, se não há desvio de projetos, então por que os procuradores assinaram, sete procuradores assinaram a promoção pedindo a prisão de Zé de Santa, dizendo que o companheiro tinha mandado matar a nossa liderança Chico Quelé? Daí a gente vê a grande trama e os interesses que estão por trás do nosso território. Ninguém pode ser denunciado assim, tem que haver uma correção pra esses procuradores, porque eles não são deus para querer massacrar o nosso povo. Eles pensam que são deus porque têm a lei na mão e tentam massacrar os nossos companheiros. Mas Deus é maior, Tupã e Tamain, que jamais vão permitir que o nosso povo sofra, porque Deus está olhando por nós. Tupã e Tamain que abençoem vocês e é mais uma vitória do povo Xukuru.

1.2. Conflitos com pequenos posseiros na Terra Indígena

Após a morte de Chicão, se iniciou o processo de indenização e desintrusão dos posseiros da terra indígena. Como forma de aliviar as tensões mais latentes com os grandes proprietários de terra, os Xukuru optaram por iniciar o processo de desintrusão do território com a indenização das grandes fazendas encravadas na terra indígena. Só após a saída desses grandes latifundiários é que os pequenos posseiros seriam indenizados e reassentados em terras designadas pelo INCRA.

Se com isso se tentou evitarem mais conflitos com esses grandes proprietários, por outro lado, essa opção teve como consequência imediata que os pequenos posseiros não índios que possuíam apenas sua casa e trabalhavam nas grandes fazendas, ficassem sem trabalho e sem condições materiais de sobrevivência. Além disso, eles estavam acostumados a usar parte das terras dessas propriedades para plantar culturas de subsistência, como feijão e fava. Quando essas propriedades passaram para as mãos dos índios, os pequenos posseiros não puderam mais plantar e nem trabalhar nas terras que tinham sido destinadas aos Xukuru.

Esses pequenos posseiros criaram, ao longo dos anos, vínculos de dependência política e econômica com os fazendeiros da região. Isso causou sérias divergências com os índios que estavam em confronto com esses mesmos fazendeiros pela desintrusão da TI Xukuru. Quando a desintrusão se efetivou e os Xukuru passaram a controlar as grandes propriedades, os não-índios ficaram isolados e sem trabalho e, no momento, aguardaram não apenas a indenização das benfeitorias (casas), mas também as providências do INCRA para serem reassentados em outra área.

A maior parte desses pequenos posseiros moram no povoado de Cajueiro que se localiza entre as aldeias Cimbres e Guarda¹⁰, dentro da TI Xukuru. Souza (1992; 1998) em trabalhos anteriores já indicava que Cajueiro havia se estabelecido principalmente pela presença de não-índios. Desde a época desses estudos, havia alguns conflitos que envolviam os não-índios e os indígenas de Cimbres, Cajueiro e Guarda.

A história do Sítio Guarda é bastante complexa, pois envolve a Igreja Católica, responsável por um santuário de adoração a Nossa Senhora das Graças que fora erigido nesse local. O santuário foi explorado economicamente pelos não-índios, através do turismo religioso até o momento em que a FUNAI pagou as benfeitorias e entregou as terras do santuário aos Xukuru.

De acordo com a história, em 1936, duas meninas não indígenas disseram ter visto e falado com Nossa Senhora das Graças, no alto de uma serra, no sítio Guarda. Desde então, muitos romeiros e peregrinos visitavam regularmente o santuário, onde fora colocada a imagem da santa, no local exato da aparição. A família de uma das meninas morava no local, cuidava do santuário e realizava uma grande festa, no mês de agosto, data da aparição de Nossa Senhora das Graças. Além dessa família, o vigário de Cimbres e os índios Xukuru moravam próximos ao santuário.

Os não-índios que moravam no Guarda pertenciam à família Teixeira de Carvalho, composta do senhor Arthur e Dona Auta, já falecidos, e de seus filhos. Foram morar no sítio Guarda, em 1922, por causa de uma grande seca que tinha castigado Pesqueira, local onde eles moravam anteriormente. Desde a época da

¹⁰ Também chamada de Sítio Guarda.

aparição, que o Sítio Guarda fora considerado pela Igreja Católica, como um lugar de culto e reverência. O local da aparição fica numa montanha onde a imagem de Nossa Senhora das Graças fora colocada. Numa altura intermediária, em uma outra elevação de frente à montanha da aparição, ficava a casa de Dona Nair e Dona Graça, filhas de seu Artur e irmãs de uma das meninas que vira Nossa Senhora. No fundo, ao pé da montanha ficavam as casas dos Xukuru.



Foto 3: Santuário do Sítio Guarda - 1998

As romarias aconteciam, todo final de semana. Os romeiros e peregrinos vinham de toda parte do Nordeste. Por ocasião de minha permanência, no Guarda, em abril de 1997, para trabalho de campo no mestrado, presenciei a visita de três ônibus que vinham de Belo Jardim-PE, de Maceió-AL e da própria cidade de Pesqueira-PE. Com a chegada dos romeiros, os Xukuru se colocavam ao longo de todo o percurso que levava à santa. Alguns vendiam frutas (jaca, goiaba, pinha, etc.) compradas dos plantadores da região. Outros pediam esmolas. Esse grupo era proibido de chegar até o local da aparição. Outros Xukuru ajudavam as proprietárias

do Sítio no trabalho com os romeiros. Indicavam o caminho e cuidavam para que as crianças não se acidentassem. Eram os únicos índios que tinham livre acesso até o local da aparição.

A população não índia de Cajueiro também sobrevivia desse turismo religioso, através do comércio e do artesanato local (renda de renascença). Em Cajueiro, ficavam os ônibus e carros que traziam os romeiros para visitar o santuário. Com as terras do Guarda nas mãos dos Xukuru, houve uma diminuição considerável do turismo religioso e os não índios que moram em Cajueiro foram financeiramente prejudicados. Atualmente a imagem de Nossa Senhora das Graças foi retirada do Sítio Guarda e levada para o Cruzeiro em Pesqueira. Lá, foram construídas uma gruta e uma capela para as orações.

1.3. Conflitos internos entre os Xukuru

Na década de 1990, o pároco de Cimbres (Frei José) que morava nos arredores do Guarda, apresentou um projeto para construção de um santuário com proporções iguais ao de Nossa Senhora Aparecida. Para isso, investiu na compra de terras e criou a fundação, Nossa Senhora das Graças, desconsiderando o fato de que o santuário estava encravado na terra Xukuru, já demarcada e homologada pelo Presidente da República.

Simultaneamente, a Fundação de Desenvolvimento Municipal (FIDEM) fez uma análise do potencial turístico da região, inclusive tendo por base o fato de que Pesqueira fora considerada uma das cidades que mais teve turistas durante o

circuito do frio¹¹. A FIDEM propôs a implantação de um projeto intitulado “Desenvolvimento”, que previa a construção de uma estrada que ligava a Vila de Cimbres ao Sítio Guarda, facilitando o acesso dos romeiros ao santuário. Ao mesmo tempo, a prefeitura de Pesqueira, juntamente com outros órgãos investiriam em infra-estrutura, como construção de hotéis e pousadas, para receber os turistas, no povoado de Cajueiro e na Vila de Cimbres.

Todas essas propostas foram discutidas internamente pelas lideranças das vinte e quatro aldeias indígenas - ligadas ao cacique Marcos - que se posicionaram contra a implantação do projeto. Alguns moradores de Cimbres, Cajueiro e Guarda (índios e não-índios) se indispuseram com os Xukuru liderados pelo Cacique Marcos, por causa da recusa em aceitar o projeto do santuário. Esse grupo de pessoas era liderado pelo índio Expedito Alves Cabral, conhecido como Biá, morador da vila de Cimbres.

A partir daí, pequenos movimentos de ambos os lados vieram a acirrar ainda mais as divergências. Os Xukuru, liderados por Marcos, rejeitaram a proposta de construção da estrada e do espaço turístico, alegando que a estrada não beneficiaria toda a área e que o aumento do turismo na região prejudicaria o trabalho que vem sendo feito pelos índios. Afirmavam que, com a construção desse “mega santuário”, os índios perderiam o controle do acesso de pessoas à Terra Indígena. Além disso, segundo essas lideranças, esse santuário só beneficiaria a família de Biá¹². Alegavam também que os fazendeiros que estavam sendo

¹¹ O circuito do frio é um conjunto de eventos culturais que são realizados durante os meses de junho e julho nas cidades do agreste e do sertão pernambucano apoiadas pelo Governo do Estado de Pernambuco.

¹² A empreiteira que iniciou o trabalho de construção da estrada é de propriedade de Expedito Alves Cabral (Biá).

indenizados e que estavam deixando a terra indígena acabariam retornando como empresários, financiadores da obra:

Isso foi há mais ou menos um ano [a idéia de dividir o território]. Logo no começo, não existia tudo isso, mas aí eles [Biá e familiares] começaram querendo tudo só pra eles, porque se é uma área indígena não tem que ter coisa comercial [pousada, hotéis, etc.], pra tá trazendo gente branca pra aqui. Ia ter muita gente circulando do lado dele e tudo ia ser pra levar pra lá, pra eles. (D. Índia Xukuru da Vila de Cimbres).

Desde julho de 2000, Biá, juntamente com outros índios de Cimbres, Cajueiro e Guarda, procuraram se legitimar como um grupo independente dos Xukuru do Ororubá. Em setembro de 2001, se declararam “independentes” e passaram a se autodenominar *Xukuru de Cimbres*. Estes montaram uma organização social e política que compreende as seguintes instâncias:

Cacique – Francisco de Assis Cabral (Ciba, irmão de Biá)

Vice-cacique - Agnaldo Bezerra Sobrinho

Pajé – José Ferreira Leite

Conselho:

Expedito Alves Cabral (Biá)

José Ailton Alves Cabral (primo de Biá)

Francisca Romão de Siqueira

Eraldo Alves Cabral (irmão de Biá)

A princípio, esse grupo pretendia uma divisão administrativa da terra indígena. A proposta era que os Xukuru de Cimbres gerenciariam os recursos e projetos voltados para a região oeste da terra indígena, ou seja, nas aldeias Cimbres, Cajueiro e Guarda. Os Xukuru do Ororubá, por sua vez, gerenciariam os recursos das outras vinte e uma aldeias. Posteriormente os Xukuru de Cimbres propuseram também uma divisão física do território, em duas partes, impossibilitando o livre tráfego de ambos os grupos, no lado adversário. Uma índia

Xukuru, moradora da Vila de Cimbres, que apóia o cacique Marcos, falou sobre a divisão da TI Xukuru:

Ele [Biá] queria que se dividisse a área pra eles. Mas como é que podia, numa área só, ter dois caciques? Tem fundamento, ele mandar? Ele queria tomar a vez de Marquinho. Mas todo mundo via que o direito mesmo, de justiça não era dele.

Pesquisadora: Se não podia ter dois caciques, o que é preciso pra ser cacique?

O que precisa eu não sei, o que eu sei é que o cacique daqui é Marquinho e mais ninguém!.

A família de Biá sempre fora uma das mais abastadas da vila, vivendo na dependência política dos fazendeiros e políticos da região. Quando as terras começaram a ser desintrusadas, eles se viram de uma hora para outra perdendo prestígio e poder, pois os grandes proprietários, ao desocuparem as terras, entregavam-nas às lideranças deixadas por Chicão. O próprio Biá fora vereador na cidade de Pesqueira, nos anos '80, e, após cumprir seu mandato, nunca mais conseguiu se re-eleger. Apesar disso, sempre manteve estreita relação com os políticos regionais e, na prefeitura, chegou a ocupar o cargo indicado diretamente pelo prefeito, de representante dos índios, quando recebia benesses encaminhadas pela prefeitura para serem distribuídas na terra indígena.

Pequenos conflitos também foram minando as relações entre as pessoas que residiam na Vila de Cimbres, Cajueiro e Guarda com os Xukuru que apoiavam Marcos. Brigas na justiça, acusações de desvio de verbas entre outras ofensas criaram um clima insustentável. Ao mesmo tempo esse conflito interno revelou uma multiplicidade de atores externos que se envolveram no processo: Apoiando os Xukuru de Cimbres, estavam a prefeitura municipal e a Diocese de Pesqueira; do lado dos Xukuru do Ororubá estavam o CIMI e algumas ONGs que atuavam na área,

como o Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF) e o Movimento Tortura Nunca Mais. Além desses atores, temos a presença da FUNASA, da FIDEM, da FUNAI e da Polícia Federal que, no caso dos Xukuru, acirraram ainda mais os conflitos.

Apesar das acusações de desvio de verba, os Xukuru do Ororubá recuperaram 300 hectares de terra que estavam de posse da Diocese, na aldeia Guarda. Ocuparam a casa do Frei José, que apoiava os Xukuru de Cimbres, e impediram legalmente a continuidade da estrada que dá acesso ao santuário. Em novembro de 2001, a fazenda São Severino, uma das maiores na TI Xukuru e que se localiza na aldeia Cimbres, foi indenizada e liberada para ocupação indígena. No mesmo dia da liberação dessa fazenda, os Xukuru de Cimbres se apressaram em iniciar um plantio no local, para a devida ocupação, mas, à noite, quando todos voltaram para suas casas, os Xukuru do Ororubá, incluindo os da própria aldeia Cimbres ocuparam a fazenda e impediram a entrada dos Xukuru de Cimbres. Essa foi a segunda área estratégica tomada dos Xukuru de Cimbres pelos Xukuru do Ororubá.

Em 2002, os Xukuru de Cimbres procuraram várias instâncias e órgãos públicos com novas denúncias. As agências externas se alinharam, de diferentes formas. A FUNAI, que deveria mediar a situação, muitas vezes se omitiu ou atuou de forma equivocada. Uma das situações que perturbou os Xukuru do Ororubá foi o fato de o Sr. Moacir, administrador da FUNAI/Recife na época, atendendo a solicitação de Biá, determinar ao chefe do PIN Xukuru que desse expediente, uma vez por semana, na aldeia Cimbres, legitimando uma possível divisão da área, já que são vinte e quatro aldeias e ele estava privilegiando Cimbres. Além disso, enquanto os Xukuru do Ororubá mantinham uma política de distanciamento da FUNAI, os Xukuru de Cimbres estavam sempre presentes na sede da FUNAI, em Recife. A FUNAI, por

sua vez, concedia diretamente a Biá enxadas, facões e sementes, sem que passasse pelo PIN Xukuru, para divisão eqüitativa, pelo número de aldeias.

Outra questão polêmica diz respeito aos projetos e recursos que têm sido desenvolvidos na Terra Indígena e que, segundo os Xukuru de Cimbres, só eram implantados nas aldeias articuladas com o cacique Marcos. Além disso, Biá reforçava na justiça a acusação de desvio de verba contra o cacique Marcos. Quanto à questão dos locais de implantação dos projetos, Vânia Fialho, em parecer antropológico elaborado para o Ministério Público, afirma que os referidos projetos “*se deram em áreas em que havia disponibilidade de terras*”, ou seja, que já haviam sido desintrusadas, e que a restrição da área em que os projetos estavam sendo aplicados se dava “*baseada na metodologia dos próprios projetos*” (SOUZA, 2002 p.42) feita pelas agências financiadoras. Em relação ao desvio de verba, um despacho do procurador da República, Marcos Costa, após analisar os documentos apresentados pelos Xukuru do Ororubá, determinou o arquivamento da denúncia por ser infundada. Mesmo assim, os Xukuru do Ororubá reclamaram que, embora os documentos financeiros, prestando contas do dinheiro dos projetos, tenham sido entregues em 2001, o despacho do procurador só veio a ser elaborado, em 2003.

No mesmo parecer antropológico, Vânia Fialho analisa o significado simbólico da aldeia Cimbres para todos os Xukuru, afirmando que ambos os grupos tinham a aldeia Cimbres como local sagrado, onde ocorriam duas das principais festas religiosas dos Xukuru: a de São João e a festa de Mãe Tamain. Além disso, os Xukuru do Ororubá se consideram originários de Cimbres e não aceitam, em hipótese nenhuma, deixar a aldeia Cimbres para o grupo de Biá.

Estamos, na verdade, lidando com dois paradigmas diferentes. Os Xukuru do Ororubá, através dos esforços e lutas para o ressurgimento de vínculos étnicos, montaram uma organização social e política bem articulada, herança deixada por Chicão. Sua identidade étnica é baseada no processo de territorialização e na crença nos “encantados”, em Mãe Tamain e no Pai Tupã. Para os Xukuru do Ororubá, o cacique Marcos fora escolhido por essas forças, num ritual de pajelança. Além disso, a sobrevivência econômica desse grupo advém do uso e controle da terra como forma de sustento. Consideram a existência do grupo de Biá, apoiada apenas na burocracia e mediação de agências políticas externas, carecendo de legitimidade religiosa.

Por sua vez, os Xukuru de Cimbres se organizaram, a partir de ações políticas de desenvolvimento regional. Toda a organização social criada por esse grupo em 2000, parte do princípio de que a região tem um enorme potencial turístico e deve ser explorado. A proposta dos Xukuru de Cimbres era criar uma infra-estrutura na Vila de Cimbres e em Cajueiro, que acolhesse o romeiro e o turista. Pensões, pousadas e grandes hotéis-fazenda acolheriam o turista que deixasse dinheiro na região. Além disso, pela proposta do grupo de Biá, o turista, além de visitar o santuário, poderia comprar artesanato indígena e ainda pagar para ver os Xukuru dançarem o Toré. Os Xukuru de Cimbres afirmam que essa seria a melhor forma de desenvolver a região e gerar trabalho para a população indígena. A partir dessa proposta, os Xukuru de Cimbres fundaram um terreiro de Toré, no ano 2000, já antecipando as futuras apresentações públicas.

A família de Biá sempre se considerou “cabocla”, descendente dos índios. Sua religiosidade sempre foi cristã católica, com adoração a santos e santas cristãs. Não tinham por hábito dançar o Toré, e sempre se mantiveram distantes dos

“caboclos da serra”. Comungavam com esses, porém, a adoração à Mãe Tamain e aos santos de devoção, como São João e São Miguel.

Como podemos perceber, são duas concepções distintas de utilização da terra indígena, uma incompatível com a outra. Os Xukuru do Ororubá nunca aceitariam sentar-se com os Xukuru de Cimbres, pois se assim o fizessem estariam legitimando o grupo de Biá. Afirmavam que esse grupo era apoiado pelos latifundiários que saíram da terra indígena e que os Xukuru de Cimbres careciam de legitimidade tradicional, religiosa e legal. Por sua vez, os Xukuru de Cimbres acusavam o grupo de Marcos de não levar em consideração os índios de Cimbres, Guarda e Cajueiro; de não aceitar o desenvolvimento regional e de que, através de projetos, beneficiavam apenas as outras aldeias.

2. Quando o conflito vira guerra: *aqui eles não entram mais!*

Todo esse processo que se inicia formalmente, em 2000, pode metodologicamente ser analisado como sendo parte de um grande *Drama Social* e, portanto, utilizar, à guisa de análise, as categorias criadas por Victor Turner (1975, 1981) para o estudo dos Dramas Sociais, ou seja, categorias que possuem quatro fases distintas: 1) separação ou ruptura; 2) crise e intensificação da crise; 3) ação remediadora e 4) reintegração ou cisão social.

O ano de 2000, - quando o grupo dissidente se auto denominou *Xukuru de Cimbres* e passou a disputar as terras e o espaço de influência política com os Xukuru do Ororubá, - pode ser considerado como a fase de *separação* adotada por Turner. Esse processo culminou, no dia 07 de fevereiro de 2003, quando o Cacique

Marcos Luidson sofreu um atentado que teve, como consequência direta, a morte dos índios, Jozenilson José dos Santos (Nilsinho, 24 anos) e José Ademilson Barbosa da Silva (Nilson, 19 anos) que estavam com ele em um caminhão, seguindo para a Vila de Cimbres. Estava também no caminhão Diogo, de 12 anos, sobrinho do cacique Marcos. Esse atentado será considerado por mim como o ponto central da *crise* em que os Xukuru são protagonistas. É o momento em que paradigmas foram desafiados e vínculos sociais rompidos. Após o atentado, os Xukuru (homens, mulheres e até crianças) sem levar em consideração as lideranças indígenas, ou o bom senso, queimaram casas, objetos e expulsaram com a roupa do corpo os índios da aldeia Cimbres que pertenciam ao grupo dissidente.

Relato nesse momento minha experiência, entre os dias 07 e 09 de fevereiro de 2003. Foram momentos de tensão que possibilitaram, através da narrativa da experiência vivida em campo, a compreensão de uma situação social, cujo desfecho foi a segregação total dos Xukuru de Cimbres, através da expulsão da família de Biá e de todos os que os apoiavam.

Ao receber a notícia do atentado a Marcos e da morte dos índios, representantes de entidades de direitos humanos saíram de Recife para Pesqueira, em apoio aos Xukuru. O ponto de encontro em Recife foi a sede do CIMI, de onde saíram, por volta das 13 horas. Foram para a área o deputado estadual Marcelo Santacruz, o assessor do deputado federal Fernando Ferro e representantes das seguintes entidades:

- Conselho Indigenista Missionário - CIMI (Roberto, Ângelo, Mateus, Sandro e Irmã Célia);
- Centro de Cultura Luiz Freire - CCLF (Eliene e Rosário)
- Movimento Tortura Nunca Mais (Osvaldo)

- Movimento Nacional de Direitos Humanos – MNDH e Igreja Anglicana (Reverendo Manoel)
- Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI (Rita¹³)
- TV Viva (Miltinho e Uirá)

O grupo chegou a Pesqueira, por volta das 17h. Nesse momento, subimos a Serra do Ororubá em direção à aldeia Santana, casa de Dona Zenilda, onde Marcos estava dormindo, sedado em uma cama na sala. Dona Zenilda falava baixo, tentando narrar o ocorrido. Falava o tempo inteiro que Marcos só se salvara, porque estava protegido pelas forças da natureza e por Mãe Tamain. Ela nos mostrou a calça que ele estava usando, no momento do atentado, como um símbolo do sofrimento do seu filho, pois a mesma se encontrava completamente rasgada. Escutamos seu relato sobre o ocorrido e resolvemos ir até o local da emboscada, em frente da fazenda Curral de Boi, na estrada que segue para a Vila de Cimbres.

Chegamos ao local da emboscada por volta das 17h30 e lá encontramos Sandro, advogado do CIMI, que estava na região quando aconteceram os assassinatos. Ele levou Marcos para fazer exame de corpo delito e depois o acompanhou para prestar queixa, deixando-o posteriormente em sua casa. No local havia muitos curiosos. Encontrei duas crianças que me disseram que logo após o atentado tinham vasculhado a área e encontraram uma lata de *Nescau* com cartuchos de bala. Disseram que eram balas grandes e que algumas delas tinham o fundo pintado de vermelho. Os meninos disseram que tinham entregue a lata, juntamente com as balas, para a Polícia Militar, quando esta chegou ao local. Esse evento não fora incluído no processo que fora instaurado posteriormente. Uma lata

¹³ Nesse momento assumi a minha presença ocupando duas funções: na primeira eu continuava fazendo trabalho de campo para essa tese e na segunda, assumi a representação da ANAI, na medida em que sou sócia dessa instituição, ao mesmo tempo em que era a única disponível no momento para acompanhar essas instituições de apoio na terra indígena.

cheia de balas, encontrada no mato, poderia significar premeditação, como afirmado pelos Xukuru do Ororubá e não discussão e briga seguida de morte, como afirma o índio Xukuru, José Lourival Frazão, conhecido como Louro Frazão, responsável pelas mortes.

Ao ver as marcas de sangue no chão, concluí que um dos índios fora morto na estrada, em frente ao caminhão, enquanto o outro fora morto do lado direito da estrada, próximo a uma cerca de arame farpado, provavelmente tentando se salvar. Em silêncio, olhávamos o chão com as marcas de sangue. Quando estávamos voltando para os carros, para seguir para a Vila de Cimbres, um outro carro vindo da própria vila passou por nós em alta velocidade. Alguns homens que se encontravam na boléia da caminhoneta gritaram que estavam com uma pessoa ferida à bala. Entramos rapidamente nos carros para seguir a caminhoneta. Já estávamos saindo, quando outro carro passou por nós com mais um ferido.

Ficamos atordoados. Sandro e Mateus (CIMI) queriam ir para a Vila de Cimbres saber o que estava acontecendo. Roberto (CIMI) enfaticamente mandou que eles descessem junto com os carros para Pesqueira. Afirmou que, primeiro, precisávamos saber o que estava acontecendo. Seguimos os carros até o hospital, Lídio Toledo, em Pesqueira. Ainda no estacionamento, outros dois carros chegaram com mais dois feridos. Quatro índios baleados deram entrada no hospital: Natan, com uma bala na cabeça; Romero, no abdome; Paulo, no braço e outro rapaz, também chamado Paulo (da aldeia Pedra D'Água), no ombro. Era preciso fazer algo, mas o que? Sandro entrou no hospital para agilizar as transferências daqueles que estavam com ferimentos graves para outros hospitais, enquanto nós, do lado de fora ficávamos nos perguntando o que fazer.

Nesse momento, chegaram Niltinho e Uirá, da TV Viva, uma ONG que pertence ao CCLF e trabalha com filmagem e edição de imagens. Eles tinham chegado, um pouco antes das outras entidades de apoio, e estavam na Vila de Cimbres, exatamente no momento dos tiros. Narraram que a população estava revoltada com o atentado a “Marquinhos” e que, depois que queimaram as casas na fazenda Curral de Boi onde morava Louro Frazão, seguiram para a Vila de Cimbres com o intuito de expulsar Biá e toda a sua família. Como a população sabia, através de Diogo, que o assassino dos rapazes era Louro Frazão, e como este pertencia ao grupo de Biá, bastou isso para que todos se dirigissem para a casa de Biá - a quem acusavam de ser o autor intelectual do atentado – para expulsá-lo da Terra Indígena Xukuru.

De acordo com o relato, a população, revoltada com as mortes dos rapazes, tentam entrar na casa de Biá à força. Nesse momento, a Polícia Militar (PM) chegou à Vila de Cimbres e fez um cordão de isolamento em frente à casa de Biá. A população inconformada começou a atirar pedras na própria polícia. Mesmo assim, a PM conseguiu resgatar Biá de helicóptero e os seus familiares, em viaturas da polícia.

Os Xukuru invadiram a casa de Biá e atearam fogo nos móveis e objetos. Queimaram móveis, eletrodomésticos, um carro e um ônibus que pertenciam a Biá. Após depredarem a casa, seguiram para a casa de Seu João, pai de Biá. Lá, segundo afirmam, foram recebidos à bala pelos outros filhos de Seu João. A Polícia Militar interveio, resgatando essa família. Os Xukuru, em resposta, atearam fogo em praça pública nos móveis, eletrodomésticos, objetos pessoais, documentos e, por fim, incendiaram a própria casa.



Foto 4: Relatório FUNAI – Conflito na aldeia Cimbres – móveis queimados.

Outras casas de parentes de Biá também foram destruídas. A Polícia Militar, incapaz de controlar a multidão, volta para Pesqueira para aguardar reforços da Polícia Federal (PF). A população seguiu então para a casa de Zé Luiz. Segundo informações, seu carro fora visto no local do crime e dera fuga a Louro Frazão. Os Xukuru tentaram entrar na casa de Zé Luiz, mas foram recebidos à bala pelo dono. Foram esses disparos de Zé Luiz que vitimaram os quatro rapazes que passaram por nós na estrada.

Niltinho, o operador de câmera da TV Viva que registrou boa parte dos acontecimentos, afirmou que as mulheres eram as mais revoltadas e que elas assumiram o comando das agressões. Ainda no hospital, não sabíamos o que fazer. O deputado Marcelo Santacruz nos lembrou que a Polícia Federal já devia estar em Pesqueira e que eles poderiam subir até a Vila de Cimbres e prender Zé Luiz, antes que mais alguém fosse ferido.

Após os encaminhamentos ao hospital, seguimos para a casa da irmã de Chicão, no bairro *Xukurus*, em Pesqueira, para conversar com calma e decidir o que fazer. De lá conseguimos telefonar para Agnaldo, liderança Xukuru que estava na Vila de Cimbres. Ele afirmou que a situação na Vila ainda estava tensa. As pessoas montavam guarda nas cercanias da casa de Zé Luiz para impedir a sua fuga, como fez o Louro Frazão. Agnaldo nos pediu para que nós acionássemos a Polícia Federal, pois a população estava incontrolável.

Decidimos ir até a sede da Polícia Militar, onde se encontrava instalada a Polícia Federal. A proposta era pressionar a PF para que esta subisse à Vila de Cimbres, o mais rápido possível. Na sede da PM, deparei com uma situação extremamente delicada. Familiares e amigos de Biá estavam espalhados pela sede da PM. Para essas pessoas, as entidades de apoio, principalmente o CIMI e o CCLF, tinham uma posição pré-estabelecida: eram entidades de apoio aos Xukuru do Ororubá.

Eu conhecia a maioria dos familiares de Biá. Logo que cheguei à sede da PM, encontrei Janicleide e Tânia, irmãs de Biá, por parte de pai. Tânia me perguntou se eu tinha visto o que tinham feito com a casa da mãe dela. Eu respondi que não. Ela repetia: “eles destruíram tudo!”. Perguntei por sua mãe e ela me disse que D. Carminha estava dormindo sedada, porque não conseguia parar de chorar.

Nesse momento, alguém chamou Tânia, num tom repressivo, por ela estar falando comigo. Ela de longe respondeu que eu conhecia a sua mãe e que eu não era do CIMI. A resposta foi: “*eu sei muito bem quem é ela, e ela está com eles! Venha aqui!*”. Eu a segurei pelo braço e disse que estava solidária com a mãe dela, mas que a situação não era fácil para nenhum dos dois lados, pois ela não podia

esquecer que dois rapazes haviam morrido e que quatro haviam sido feridos. A resposta foi: *eu sei!*

Mesmo assim, ela me deu uma versão diferente para o atentado. Disse que Marcos estava no caminhão em frente à antiga fazenda de Abelardo Maciel, no momento em que Louro Frazão estava recolhendo o gado. Marcos parou o caminhão (F 4000) e desceu com uma arma na mão, dando tiros. Logo em seguida, os outros dois também desceram do carro armados e se envolveram em luta corporal com Louro Frazão e com outros dois homens que estavam no local. Houve troca de tiros e só então Louro Frazão matou os dois rapazes, em legítima defesa. Afastei-me dela e fiquei pensando no que acabara de ouvir. A história de Tânia tinha muitas falhas. Será que ela realmente acreditava naquela história ou seu único intuito era encontrar uma explicação e defender seus familiares? Não sei.

Nesse momento, o agente da PF, Ricardo Bitar, saiu da delegacia e veio dar informações sobre o que estava acontecendo. Afirmou que a PF só subiria para a Vila de Cimbres, na manhã seguinte, pois estava escuro e ele soubera que haviam muitos animais soltos na pista, dificultando o acesso. Disse que era preciso planejar detalhadamente a ação, pois, naquele momento, eles não tinham equipamento adequado para dispersar multidões. O reverendo Manoel insistiu que era imprescindível que a PF subisse à serra, pois havia ainda o perigo de ocorrerem mais vítimas. Ricardo Bitar disse que, nesse momento, a única queixa de que ele tinha conhecimento era da família de Biá que estava sendo ameaçada de morte pelo pessoal do cacique Marcos.

Diante da insistência das entidades para que alguma providência fosse tomada, o agente da PF propôs uma reunião para discutir a situação. Marcelo

Santacruz pediu para que as entidades de apoio participassem da reunião e o agente Bitar concordou que uma pequena comissão estivesse presente. Decidimos que Ângelo (CIMI), o deputado Marcelo Santacruz, o Reverendo Manoel (Igreja Anglicana) e o Assessor do deputado Fernando Ferro participassem da reunião. Além dessa pequena comissão, estavam presentes o Delegado Cunha, Moacir Lira (FUNAI), Major Elisio (PM) e o próprio Ricardo Bitar (PF)

Depois de uma longa espera, Sandro sugeriu que nos afastássemos da delegacia para não constranger ainda mais as pessoas que estavam ali por causa do conflito. Nesse momento, Eliene (CCLF) recebeu um telefonema, avisando que o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva tinha colocado à disposição um avião da Presidência da República para trazer à Pesqueira um grupo especial para acompanhar o caso. Tratava-se do Doutor Eduardo Almeida, na época presidente da FUNAI; Dra. Raquel Dodge, procuradora adjunta de Direitos do Cidadão e Doutor Nilmário Miranda, Secretário Nacional de Direitos Humanos.

Eliene repassou a informação ao grupo reunido. A comissão de Brasília chegaria a Pesqueira, na manhã do dia seguinte. Posteriormente, soubemos que os agentes da PF, até momentos antes da informação, estavam decididos a não subir à Vila de Cimbres, naquela noite. Segundo nos foi relatado, pouco antes de Eliene entrar na sala, a PF tinha feito várias sugestões sem fundamentos. Primeiro, sugeriram que o próprio Cacique fosse para a área antes da PF. Foi retrucado que não era possível porque ele se encontrava sedado na casa da sua mãe. Sugeriram então que as entidades de apoio fossem na frente, já que trabalhavam diretamente com os envolvidos. Foi contraposto que não era tarefa das entidades atuar nesse tipo de conflito. Competia à PF, que tinha condições e treinamento adequado para tal intento, adotar e implementar as medidas exigidas pela situação.

Nesse momento, um outro agente federal que estava na reunião afirmou enfaticamente que cabia à PF subir a serra. Disse ainda que, apesar dos conflitos, os índios sempre respeitaram os agentes federais, além do fato de que eles eram capacitados para agir nessas situações. A comissão concordou e disse que poderia segui-los para interferir, se necessário. Além da Comissão, a TV Viva e Mateus (fotógrafo do CIMI) também foram convidados para subir a serra e registrar o ocorrido.

Ao mesmo tempo em que os membros da comissão e a PF subiam a serra, nós seguimos para a casa de Dona Zenilda, na aldeia Santana. Lá, na frente da casa havia uma fogueira acesa e várias pessoas aguardavam notícias, professores e estudantes da UFPB; índios Atikum-PE (um dos dois índios que morreram no atentado ao cacique Marcos era da etnia Atikum); índios Kambiwá-PE; índios Potiguara-PB; índios Xucuru-cariri; representantes do CIMI de Alagoas, além dos próprios Xukuru que circulavam pelo local.

Conversamos em torno da fogueira até as duas horas da madrugada. Avistamos, no meio da serra, uma longa fila de faróis cortando a escuridão da noite. Eram os carros da PF, descendo a serra. Perto das três horas da madrugada, Ângelo, Marcelo Santacruz e o reverendo Manoel chegaram à casa de Dona Zenilda. Segundo os seus relatos, a PF entrou em Cimbres e encontrou os índios sentados ao redor da casa de Zé Luiz. Cercavam a casa para evitar a fuga do acusado. A PF então entrou na casa e prendeu Zé Luiz. Com ele foram encontrados munição e três revólveres. Posteriormente, confirmou-se, durante o inquérito policial, que de um desses três revólveres, de propriedade de Zé Luiz, tinham saído os disparos que haviam matado os índios, Nilson e Nilsinho.

Na manhã seguinte, fomos direto para a Vila de Cimbres. Antes mesmo de descermos do carro já víamos o cenário de guerra que se descortinava à nossa frente. Casas depredadas e incendiadas, no meio da praça, a carcaça de um ônibus incinerado, destroços de móveis e eletrodomésticos se espalhavam pela rua central da vila. Nesse instante, depois que descemos do carro, separei-me do grupo. Andei pela vila, olhando os estragos das casas depredadas. Numa das calçadas, encontrei seu Antônio Medalha (Mestre de gaita). Eu o conhecia, desde a minha pesquisa no Mestrado. Ele fora uma das pessoas mais receptivas que encontrei na Vila de Cimbres. Ele olhou para mim e disse: “*foi uma tristeza*”, “*foi muito difícil*”, “*mas os meninos morreram e não é justo*”. O sofrimento era latente nas falas, nos gestos e olhares. Os laços de parentescos são muito estreitos, em toda a vila de Cimbres. Essas relações não são apenas de sangue, mas também de compadrio. O conflito evidenciado, no cenário de caos à minha volta, separou membros de uma mesma família. Em lados opostos estavam pai e filho, marido e mulher, primos, compadres e amigos.

Fui até à casa de Zé Luiz, que também fora depredada e incendiada. Logo depois, vi alguns caminhões que faziam a mudança de algumas famílias da aldeia que eram partidárias de Biá e que, de forma alguma, queriam permanecer ali. Voltamos para a aldeia Santana e, por volta das onze horas, nos reunimos para fazer um balanço do ocorrido. Além dos representantes das entidades de direitos humanos, estavam na reunião Marcos e Diogo, que sofreram o atentado.

Foi sugerido que cada um relatasse os acontecimentos, procurando dar uma seqüência aos fatos. O objetivo era ter uma visão mais ampla da situação. O cacique Marcos e seu sobrinho Diogo fizeram um relato dos acontecimentos. Como

participantes envolvidos diretamente nos fatos, seus testemunhos despertavam interesse especial:

Cacique Marcos:

Tudo ocorreu em frente à antiga fazenda de Abelardo Maciel, que atualmente estava nas mãos do pessoal de Biá. Quem morava lá era o Louro Frazão. Eu estava no caminhãozinho, quando tive que zigzegaguear porque havia muito boi na pista, até que tive que parar. Eu desci e vi logo o Louro Frazão e mais três pessoas ao longe, conduzindo o gado. Eu aí perguntei, O que que é isso, Louro? E aí ele disse, O que que é isso não, se prepare para morrer! Aí ele atirou na minha direção e a arma falhou, ele então apontou de novo e então Nilson já havia descido do caminhão e se atracou com o Louro. Eu então deitei no chão e saí rebolando no asfalto e passei por baixo do caminhão e saí correndo na direção da cerca, do lado oposto ao da fazenda. Senti então que os outros se aproximavam atirando e vi quando Nilsinho se atracou com o outro. Eu saí cambaleando, caindo e me levantando e senti, como se as balas estivessem passando por mim. Nesse momento, eu achava que estava ferido de bala porque eu vi que estava sangrando. Na verdade era por causa da cerca de arame e porque eu tinha me arrastado pelo chão e foi aí que eu me arranhei. Corri até perto de uma casa de uns parentes nossos e aí veio um índio que me ajudou. Foi isso!. (Marcos Luidson)

Diogo (13 anos):

Eu vi, logo de longe, duas pessoas, mas só reconheci o Louro. Havia muito gado na pista e, quando titio desceu, o Louro atirou, mas a arma não funcionou. Aí eu escutei quando o outro disse, mata, mata, pega! Aí eu vi que tinha mais um. Um deles deu uma paulada na cabeça de Nilsinho e Louro atirou nele. Louro correu atrás de Nilson que corria na direção de titio. Aí eu vi quando o Louro ia atirar em Nilson e aí eu me atirei no pescoço dele e dei um tapa. Ele me jogou no chão e atirou em Nilson que já estava na cerca. Aí eu vi que titio já tava longe e aí eu corri também em direção à vila. Foi quando eu vi o caminhão de leite e pedi pra que ele parasse. Disse o que tinha acontecido e pedi para ele voltar pra vila. Ele não me queria, aí eu mandei voltar. Aí fui avisar em Mascarenha e na Vila. (Diogo)

Nesse momento da conversa, perguntei a Marcos se os familiares de Biá ou o próprio Biá desejassem retornar para as suas casas, o que aconteceria? Ele disse, *“eu não sei, depende do povo, mas acho que aqui eles não entram mais. Nem um Cabral¹⁴ entra mais aqui!”*

¹⁴ Referência ao sobrenome de Biá, que é Cabral.

Após todos os relatos, os representantes das entidades de direitos humanos procuraram tirar alguns encaminhamentos e uma orientação geral, antes de falar com a imprensa e com a Comissão que vinha de Brasília, a pedido do Presidente Lula. Chegou-se à conclusão de que era importante que os Xukuru narrassem para a Comissão de Brasília os fatos que antecederam o atentado e que poderiam contribuir para esclarecer a reação dos índios na vila de Cimbres.

Os Xukuru deveriam fazer a Comissão compreender que o que acontecera fora o ápice de um processo de luta pela terra que vem se arrastando, desde antes da morte de Chicão. Era importante retomar o discurso político com relação à terra, porque para os Xukuru, o conflito não era apenas uma disputa por poder interno, mas se inseria no contexto da regularização fundiária. Segundo os Xukuru, os grandes fazendeiros incitavam a discórdia entre os próprios indígenas. Ainda segundo os índios, a indenização e desintrusão dos posseiros assumem importância vital. Isso precisava ficar claro para a Comissão de Brasília.

Na tarde desse mesmo dia, a comissão de Brasília chegou a Serra do Ororubá. A reunião se realizou na casa de Dona Zenilda. Além do pessoal da Comissão, estava presente o deputado federal Fernando Ferro. As perguntas eram conduzidas pela Dra. Raquel Dodge. Após a conversa, seguimos juntamente com a Comissão para a Vila de Cimbres. Lá, após a vistoria na casa de Zé Luiz, a Comissão ouviu um discurso inflamado de seu João Jorge, liderança da aldeia Sucupira. Revoltado, ele não conseguia se controlar. *A morte dos meninos foi a gota d'água. A Comissão não imaginava o esforço feito pelas lideranças pra tirar "aquele povo vivo daqui".* Ao mesmo tempo em que seu João Jorge falava

descompassadamente, seu Antônio Medalha (Mestre de Gaita) reuniu os índios na frente da Igreja para dançar o Toré. Esperavam os corpos dos rapazes que viriam de Recife para a Vila de Cimbres.

3. *Vamos dar a despedida...*

O cortejo fúnebre seguiu ao som da gaita até Pedra D'Água. A comoção era geral. Por uma estrada de barro estreita andamos uns 6 km, desde Santana Até Pedra D'Água. Várias pessoas comentavam sobre a responsabilidade de Biá no ocorrido. Embora Biá não estivesse presente no local do atentado, muitos afirmavam que ele era de fato o grande responsável por tudo, principalmente porque ludibriou o povo por querer a divisão da terra indígena.

Ao chegar ao local onde Chicão fora enterrado, no alto da Pedra do Rei, o silêncio se espalhou pela multidão. Apenas se ouvia a voz solitária de um índio Xukuru, à sombra de uma enorme pedra, que entoava a despedida:

*Vamos dar a despedida
Como deu a saracura¹⁵ (bis)
Bateu asa, foi embora
Foi na boa, não atura (bis)
Paratiraua heinarôa.*

A canção, repetida insistentemente pela figura imponente da liderança, emocionou a todos. A mãe de Nilson, o índio Xukuru morto no atentado, teve uma crise nervosa. Sua irmã, igualmente. Muitas pessoas choravam. Dona Benvinda, uma índia de aproximadamente sessenta anos se ajoelhou sobre a terra e disse que agora a Mãe Terra estava acolhendo Nilsinho, seu filho que tomara na luta.

¹⁵ Conforme o dicionário da língua portuguesa, Saracura, do Tupi [sara'kura], é designação comum às aves gruiformes, da família dos ralídeos, representada no Brasil por 13 gêneros e várias espécies. São aves desconfiadas, que passam o dia escondidas na vegetação, saindo, em geral, à tarde, para se alimentarem de insetos, crustáceos e peixes de pequeno porte. (AURÉLIO, p.1552).

Algumas pessoas passaram mal, outras incorporaram entidades espirituais. Sem muito alarde, o pajé e algumas lideranças cuidaram para que isso não transparecesse para os jornalistas e as demais pessoas que acompanhavam o ritual fúnebre.

Os processos jurídicos da morte dos dois índios e o da expulsão dos Xukuru de Cimbres ainda não tinham sido concluídos. Os autos do inquérito tinham sido desmembrados, o que significa que a investigação sobre as mortes dos rapazes considerou o caso como um fato isolado, sem nenhuma relação com a queima das casas e a conseqüente expulsão das famílias na Vila de Cimbres. De acordo com o relatório do CDDPH, as possíveis conclusões do inquérito deixaram a desejar:

(...)

Conclusão pacífica do inquérito é que José Lourival Frazão – o Louro Frazão – foi o autor dos disparos que causaram o duplo homicídio, resultando nas mortes de Josenílson José dos Santos e José Ademílson Barbosa da Silva.

Ao Cacique Marcos não foi reservado o papel de vítima das agressões, mas o de agente provocador.

Portanto, segundo a autoridade policial, *não houve atentado à vida do cacique Marcos Luidson*. Este, porque estava embriagado, teria provocado o incidente e fugido.

O Ministério Público concordou parcialmente com a autoridade policial, e denunciou José Lourival Frazão – o Louro Frazão – pela prática do homicídio duplo.

Ainda, aceitou que os índios mortos José Ademílson Barbosa da Silva – conhecido pelo nome de Nílson, e Jozenilson José dos Santos – conhecido por Nilsinho, estivessem armados.

IVª Parte. Conclusões e Recomendações

7. Análise dos autos à luz de suas próprias evidências

(...)

A questão da embriaguez do cacique Marcos Luidson é um fato controvertido. As testemunhas Edílson Lima Lopes Buenos Aires (fls. 178/180), Marco André Valença Genu (fls. 478/488) e Gildo Rodrigues de Freitas (fls. 349/357) afirmaram que o cacique estaria alcoolizado, quando dos incidentes na fazenda Curral de Boi. Já as testemunhas José Edson (fls. 165), Josefa Solange (fls. 174) e Eduardo Célio (fls. 180), que estiveram direta e pessoalmente com o líder Xukuru logo após o conflito, afirmaram precisamente o contrário.

Mas se a embriaguez do cacique é fato controverso, é incontroverso, estando presente em todos os depoimentos, que havia reses na pista, e que o cacique correu pelo mato. Isto torna razoável a interpretação de que o zigue-zagueio na pista, e tombos e cambaleios no mato podem ter decorrido do gado e dos tocos de mato, não de embriaguez.

O mesmo se diga quanto aos índios mortos portarem ou não armas.

Djalma Bezerra (fls. 492/495), e Dorgival Freitas Frazão (fls. 535/537), além do próprio José Lourival Frazão, sustentam que os índios Josenílson José dos Santos e José Ademílson Barbosa da Silva estavam armados, Adeílson (fls. 151/152), Diogo Ruann (fls. 82) e outros sustentam o contrário.

O que é incontroverso, quanto a este ponto? É incontroverso que os dois jovens índios foram os únicos a morrer. É incontroverso que nem Louro Frazão nem ninguém do seu lado saiu ferido. É incontroverso que os índios mortos não dispararam nenhuma arma (laudo de exame residográfico negativo, fls. 327/328). É incontroverso que não foram encontradas armas ao lado dos cadáveres. É incontroverso que a arma que Louro Frazão diz ter tomado de um dos índios, em verdade pertencia a José Luiz, e foi por este utilizada, na tarde/noite do dia 7 de fevereiro de 2003 para produzir ferimentos em Romero Lopes de Melo.

Após esses eventos que tiveram como consequência a morte de dois índios e expulsão de catorze famílias do território indígena, outros índios também deixaram suas casas ou porque foram expulsos ou porque estavam com medo de permanecer na aldeia, pois haviam apoiado os Xukuru de Cimbres. Ao todo, foram 498 índios Xukuru egressos da terra indígena.

Famílias que foram expulsas da TI pelos Xukuru, no dia 07/02/2003¹⁶:

1. José Lucilo Alves Cabral (Lucilo – irmão de Biá)
2. Severino Joaquim Neto (Boião)
3. João Augusto Cabral (Pai de Biá)
4. Expedito Alves Cabral (Biá)
5. Francisco de Assis Cabral (Ciba – irmão de Biá)
6. Maria do Carmo (mãe de Biá)
7. Maria Gorete (cunhada de Biá)
8. Renato Salvador dos Santos (casado com a filha de Louro Frazão)
9. Antônio Cabral
10. Ivanildo de Almeida de Carvalho (irmão de Zé Luiz)
11. José Gonzaga de Lima

¹⁶ Os dados das famílias expulsas, bem como a tabela da população total que saiu da TI Xukuru foram colhidos do relatório realizado pela Comissão Técnica PP/365/PRES/3 de 07/05/03 sobre o conflito Xukuru. O relatório foi feito e assinado por mim e mais duas antropólogas.

12. Rosa Disbelo
13. José Luiz Almeida (Zé Luiz)
14. Joselito (irmão de Biá)

População total que saiu da TI Xukuru, por idade:

Tabela 2

População (idade)	Masculino	Feminino	Total
0 – 4	16	27	43
5 – 9	36	32	68
10 – 14	28	21	49
15 – 19	28	21	49
20 – 24	28	30	58
25 – 29	20	21	41
30 – 39	30	35	65
40 – 49	30	19	49
50 – 59	18	19	37
60 – 69	14	15	29
70 – 79	01	06	07
80 ou mais	02	01	03
Total	251	247	498

Ao conversar com os índios que ficaram na TI sobre o que aconteceu, evidencia-se que eles foram movidos pela emoção do momento, mas não se arrependem do que fizeram. A conversa a seguir foi feita na aldeia Cimbres, com duas mulheres que não são lideranças, nem exercem nenhum papel político de destaque, no entanto, estavam presentes no momento do conflito:

Pesquisadora: Você estava lá, na hora, quando o pessoal desceu a serra para ver os meninos mortos?

Índia Xukuru 1: Estava. Os Xukuru inteiro é que decidiram isso. Não foi Marquinho que mandou. Teve foi muita revolta. Quando nós vimos ele todo ensangüentado, ave Maria, foi mesmo que ver ele morto, acredita? Ele na hora saiu pendendo de um lado para o outro, pensando que estava baleado.

Pesquisadora: Como é que foi?

Índia Xukuru 1: Depois que ele saiu cambaleando, Diogo veio correndo, achou o carro do leite e disse, “Socorro, meu tio foi baleado ali!” Aí o rapaz veio e trouxe ele aqui pra Vila e aí a comunidade desceu junta. Chegando lá, estavam as duas criaturas lá, que precisava você vê. Aqui a comunidade ficou em pânico. O que nós fizemos foi expulsar eles daqui. Era muita revolta. Gente de fora diz, isso não era a forma de ter agido. Mas tanto massacre esse tempo todinho e vê, naquele momento, um parente seu que teve a vida tirada e você vê o sangue dele derramado. A polícia veio e tirou eles pela garagem, Se nós quisesse matar ele, a polícia não tinha tirado.

Índia Xukuru 2: Veja só o Zé Luiz. Ele fez a defesa dele, mas nós não quisemos fazer nada com ele, apenas a gente não queria que ele fugisse. Porque eu digo isso? Porque hoje o irmão dele trabalha aí, normalmente e ninguém nunca mexeu com ele. Trabalha na área e ninguém mexe com ele.

Pesquisadora: *E ele é de que lado?*

Índia Xukuru 2: Ele é uma pessoa neutra. Não se mete com nenhum lado.

Os Xukuru de Cimbres, egressos da TI, atualmente recebem da FUNAI cestas básicas de alimento que variam de R\$ 60,00 a R\$ 120,00. Recebem também um valor que varia entre R\$ 50,00 e R\$ 250,00 para aluguel de casas, em Pesqueira e em Recife, onde se encontram, desde o dia 07 de fevereiro de 2003. Porém ainda aguardam uma solução definitiva, pois a maioria quer ser indenizada, reassentada e voltar a trabalhar na terra.

O objetivo do meu relato dos diversos níveis de conflitos, envolvendo os Xukuru e a etnografia do dia do atentado foi demonstrar como uma situação (o atentado) evidencia a complexidade de processos maiores (níveis de conflitos distintos) que operam em um contexto social específico.

Qualquer reflexão possível desse contexto precisa considerar que o atentado a Marcos, o assassinato dos dois índios e a expulsão dos Xukuru de Cimbres logo após o atentado, foram momentos interligados que não podem ser desmembrados e tratados separadamente, como o fez a PF, no inquérito que apura as mortes e a violência na aldeia Cimbres, sob pena de não conseguirmos apreender a lógica do

evento e a maneira como os atores influíram no processo e transformaram as circunstâncias, através de sua própria ação. Não se pode negar que a visão dos dois rapazes mortos na estrada causou um sentimento de indignação na população e que as ações que se seguiram foram motivadas por esse mesmo sentimento. Separar esses dois momentos dificulta a percepção real dos acontecimentos.

O processo todo envolve vários atores em oposição, no contexto geral das ações: Primeiro, as vítimas do atentado em oposição aos agentes provocadores; segundo, a clara cisão entre os Xukuru do Ororubá e os Xukuru de Cimbres; terceiro, os índios baleados na vila de Cimbres e a população enfurecida de um lado, do outro o agente facilitador da fuga de Louro Frazão. Além desses atores envolvidos diretamente no conflito, outros atores externos interferem diretamente no processo, ao se posicionarem em apoio, seja aos Xukuru do Ororubá, seja aos Xukuru de Cimbres. Para os Xukuru do Ororubá e instituições que os apóiam, esse conflito está inserido no processo de luta política pela terra indígena. Porém para os Xukuru de Cimbres e os que os apóiam, essa luta é na verdade apenas pelo poder interno.

Tabela 3: Atores Sociais presentes em Pesqueira após o atentado

Atores sociais	Ação
Polícia Militar	Retirada dos Xukuru de Cimbres
Polícia Federal	Prisão de Zé Luis e perícia técnica
ONGs e CIMI	Pressionar a atuação da PF em apoio aos Xukuru do Ororubá
Deputados estadual e federal	Pressionar a atuação da PF em apoio aos Xukuru do Ororubá
Comissão de Direitos Humanos enviada pela Presidência da República	Tomada de depoimentos em relação ao atentado.
Jornais Locais: Diário de	Entrevistas com ambos

Pernambuco e Jornal do Comercio	os grupos
Índios de outras etnias: Xucuru-Cariri, Potiguara, Atikum, etc.	Presença no funeral e apoio aos Xukuru do Ororubá
FUNAI	Presença na tomada dos depoimentos, pagamentos de cestas básicas e aluguel de casas para os Xukuru de Cimbres

Durante os eventos narrados, esses atores assumiram posições, seja favoráveis aos Xukuru do Ororubá, seja em apoio aos Xukuru de Cimbres. Porém observamos também posicionamentos dúbios de alguns desses atores que de uma forma ou de outra fizeram parte do processo. Até hoje os índios expulsos da TI Xukuru continuam desaldeados, nenhuma providência tendo sido tomada para reassentar essas pessoas em outro local. Apesar do fornecimento de cestas básicas e do aluguel para moradia dos Xukuru de Cimbres, a Funai não tomou nenhuma medida efetiva para o re-aldeamento desses índios.

Ambas as facções têm suas próprias explicações para o ocorrido. Para os Xukuru que expulsaram Biá e todos os que estavam ligados a ele, os Xukuru de Cimbres provocaram uma “*ofensa de sangue*”. Matar ou estar diretamente ligado com quem matou um “*irmão*” é ofensa que só pode ser paga alijando os envolvidos do convívio.

Índia Xukuru 3.: Esse povo que saiu não pode voltar para a Vila.

Pesquisadora: *Por que?*

Porque eles fizeram o que fizeram com os dois meninos e a gente aceitar esse povo voltar prá trás? Não pode.

Pesquisadora: *Mesmo esses que não foram expulsos?*

Bom, esses aí eu não sei, esses quem sabe são eles. Agora pra meu gosto não vinha mais ninguém. Não vinha não, porque quem faz uma, faz dez. Porque não tinha precisão de eles saírem sem ninguém mandar. Eles

estavam dentro das casinhas deles, sem haver discussão nenhuma com eles e eles saíram porque quiseram. Agora os outros não, eles saíram porque foram obrigados a sair, e saíram mesmo.

Pesquisadora: *A senhora estava em casa no dia do ocorrido?*

Estava. Eu ia daqui até esse padre Cícero (imagem no outro lado da rua). Só via os avião ai e o tiroteio pra lá. Eu não fui lá. Ficava olhando da minha casa pra lá. Quando o pessoal disse: vai apagar a luz! Eu disse, minha nossa senhora das montanhas, o que vai acontecer? Eu não posso contar muito porque eu não vi. Eu só digo quando eu vejo com meus olhos. Depois desse caso já vieram muitos aqui pra saber se esse povo pode voltar, e eu digo, não pode! Porque não é possível. Esse homem (Biá) tá pelejando pra fazer ainda pior. Querer voltar pra aqui, sem ter condições desse homem voltar pra aqui. Porque se ele vim vai ser outra guerra pior, porque do jeito que o pessoal tão com ele. A senhora acha que tem jeito uma coisa dessa? Eu mesmo da minha parte eu não aceito de jeito nenhum. Não, não e não! O resto que saiu com ele, que fique pra lá, porque não tem mais condição. Se acompanharam eles é porque não tava do lado de Marquinho. Queria ver a desgraça. Agora os que têm boa vontade e reconhece eu vejo somente um, que é esse velho (José Plácido¹⁷). O resto não quero nem saber. Não é brincadeira, o camarada bem dizer perder quatro e aceitar esse povo? Não é brincadeira não. Pode vir chorando lágrimas de sangue que eu não aceito. Pode pegar guerra. Se esse povo vier, vai pegar guerra. Você trabalha pra eles botar todo mundo pra baixo?

Pesquisadora: *E por que começou?*

Eu digo uma coisa, eles não têm razão. Eles não têm direito de nada. Eles querem tomar as vezes de Marquinho e da gente, mas não pode. Eles não têm direito de nada. O direito que ele quer é botar tudo de água a baixo. Agora tão tudo lá pra baixo, sem ter nada, tudo morrendo de fome. Porque se eles fossem outro, e ficassem unidos com João Jorge, com Marquinho, com as liderança, nos Toré. Mas eles tavam pensando em fazer o mal. Eles nunca pensaram que nós tudo é família, daqui da Vila de Cimbres, e agir junto com eles. Mas não. Matar um parente? Como é que a gente pode aceitar um pessoal desse? De maneira nenhuma. Eles só vêm pra botar tudo abaixo. Maior são os poder de Deus, de Nossa Senhora. Mãe Tamain é que socorre nós. Mas do jeito que eles querem, não dá.

Os laços de parentesco são acionados nos discursos dos dois lados. Os Xukuru do Ororubá afirmam que “*não se pode matar um parente*”, enquanto os Xukuru de Cimbres dizem que não se faz o que foi feito: “*e eles ainda dizem que somos tudo parente! E se faz isso com parente? Expulsar com a roupa do corpo?*”

¹⁷ José Plácido não foi expulso, ele foi levado pelo filho que pertencia aos Xukuru de Cimbres Segundo afirmam, ele freqüentemente pede ao seu filho para o levar de volta para sua casa na TI.

O meu objetivo na apresentação dos diversos atores envolvidos em uma situação de extremo conflito é a de que possamos pensar livremente sobre o papel tanto das instituições de apoio, que atuam como militância profissional, quanto das instituições públicas, órgãos que deveriam atuar com isenção, mas que, muitas vezes, se enredam nas tramas do poder público local ou no preconceito já explicitado no capítulo anterior.

Sem negar o importante papel das ONGs e do CIMI em todo o processo de afirmação étnica vivido pelos índios, desde a constituição de 1988, essas instituições se encontram tão intrinsecamente ligadas aos índios que interferem no diálogo entre os próprios índios. Muitos dos questionamentos feitos pelos Xukuru de Cimbres, após a sua expulsão da TI Xukuru, eram de que se as ONGs são entidades de direitos humanos, por que é tão difícil o acesso a elas para uns e outros não?

Alcida Rita Ramos, em artigo publicado em 1995, - “O índio hiper-real” – reflete sobre o papel das ONGs e do ativismo profissional dos indigenistas e entidades que tratam com essas populações tradicionais. Segundo a autora, o preço da profissionalização das ONGs indigenistas é *o afastamento daquilo para que ela veio: o índio de carne e osso*. (1995, p.13), ou seja, ela chama atenção para o fato de que há um modelo de índio que é criado por essas ONGs e que acomoda o índio às necessidades da organização; *um índio que é mais real que o real, o índio hiper-real* (idem, p.10). É como se, ao praticarem ações que possam ser consideradas condenáveis, os índios reais “desonrassem as entidades”, um modelo que acomoda o índio às necessidades da organização.

Depois do momento de *crise*, ocasião em que ocorreu a cisão da comunidade, todos os rituais e festas presenciadas por mim após fevereiro,

apresentaram claramente uma nova etapa para os Xukuru que permaneceram no território. Os rituais e festas que se seguiram foram momentos de reafirmação de uma realidade e de uma identidade que tanto o cacique Marcos, quanto as lideranças precisavam confirmar. A assembléia anual, o dia 20 de maio, o São João e a festa de Mãe Tamain foram momentos cujas performances enfatizavam a ideologia dos Xukuru do Ororubá.

CAPÍTULO 3

COSMOLOGIA XUKURU: sentidos do ser no mundo

Ela [Tamain] foi achada pelos índios, por isso que botaram o nome dela de Nossa Senhora das Montanhas. Porque antigamente aqui era tudo mata virgem e só tinha caboclo brabo. Antigamente essa aldeia de índio, era aldeia de caboclo brabo. Então acharam ela, os caboclo, e aí tudo começou.

Antônio Medalha – Mestre de Gaita Xukuru

A organização política e social dos Xukuru é resultado não apenas das relações que são estabelecidas entre eles e a rede de pessoas com as quais conviveram, ao longo de sua história, mas também do seu universo simbólico. Um dos aspectos mais importantes da cosmologia Xukuru refere-se à forma como se relacionam com o sagrado. Os Xukuru estão subordinados a um poder simbólico que se expressa, através da *natureza sagrada*, dos encantos de luz, de Mãe Tamain e de Pai Tupã consubstanciados no Toré.

1. Natureza Sagrada: sinais e formas

A crença na *natureza sagrada* faz com que os Xukuru realizem rituais - chamados de pajelança - nas matas, nos lajedos e nos olhos d'água, por considerarem esses locais o espaço onde os caboclos e encantados estão

naturalmente presentes. Os Xukuru têm a natureza como um encanto, um mistério. Sua grandeza é visível, de forma que nela se encontram todos os seres que povoam o universo. A pajelança pode ser feita por vários motivos, desde a cura de alguma enfermidade até a confirmação, pelas próprias forças da natureza, de alguma liderança política.

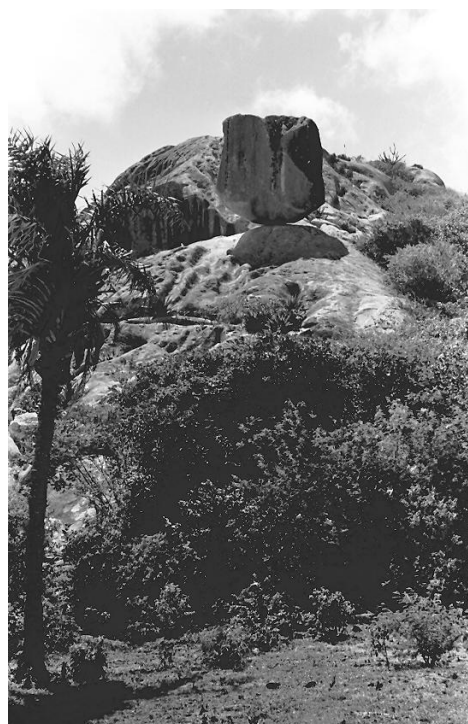
1.1. Aspectos litolátricos

Os lajedos são grandes pedras lisas onde se realizam rituais. Além desses lajedos, os Xukuru consideram importantes algumas pedras especiais que são locais de presença dos espíritos encantados. São elas:

Pedra do Dinheiro

A Pedra do Dinheiro se localiza em Cajueiro, área próxima à aldeia Guarda, em cima de um morro. Possui aproximadamente seis metros de altura e olhando de baixo, dá a impressão de que está solta em cima de três pedrinhas minúsculas.

Seu formato original era o de um cálice. Conta-se que algumas pessoas da própria Vila e também de outros lugares, inclusive alguns alemães conhecidos do padre da região,



tentaram dinamitá-la para ver se deslizava, mas nunca conseguiram movê-la, por isso dizem estar ali segura por espíritos da mata. Ainda hoje se vê, em suas proximidades, as lascas de parte da pedra dinamitada. Ela, no entanto, permanece em pé.

As pessoas dizem que essa pedra não pode ser destruída porque foi colocada no local por *“Nosso Senhor Jesus Cristo, no tempo em que ele andava por lá com Nossa Senhora”* (D. Maria de Romão). É também uma pedra sonora, pois quando se bate nela com um objeto metálico, o tinido é tão forte como se fosse oca. É por isso que ela é chamada de Pedra do Dinheiro, porque acreditam que, dentro dela, há *“ouro, prata e inteligência”* (D. Maria de Romão [informação verbal]).

Quando visitei a Pedra do Dinheiro, encontrei próxima a ela, no oco de uma pedra, mel de abelhas, restos de cera de vela e confeitos (bombons) de mel de abelha. Na ocasião disseram-me que eram oferendas de agrado aos espíritos dos curumins que viviam na mata.

Laje do Conselho

Também é chamada de Pedra do Conselho. O seu formato é liso e achatado. Durante a madrugada da festa de São João, é nela que acontece um dos momentos mais importantes em que os Xukuru fazem seus rituais sagrados. Fala-se também que todos os antepassados que, algum dia, quando vivos, *“dançaram na palha¹⁸”*, se encontram presentes na hora desse ritual. Alguns Xukuru dizem que nesse momento vêm os seus ancestrais. Também é o momento em que as

¹⁸ A expressão “dançar na palha”, significa usar a vestimenta ou apenas a barretina na cabeça e participar do ritual na Pedra do Conselho à meia noite.

peessoas mais experientes recebem os encantados, através de incorporação. São os espíritos encantados que dão conselhos sobre a conduta de todo o povo Xukuru. Os espíritos mais invocados nesse ritual são o Rei Orubá, o Rei Jericó e o Rei Canaã.

Conta-se que, uma vez, na hora do Toré, na Laje do Conselho, algumas



peessoas começaram a perturbar, fazendo barulho. O cacique da época mandou parar o Toré e pediu para que fizessem silêncio, porque aquela era uma laje de respeito onde

dançam os vivos e os mortos. As tais pessoas não acreditaram e continuaram fazendo barulho. Ele então pediu que apenas os vivos parassem de dançar. O barulho das pisadas no Toré, porém, continuou. Os Xukuru possuem muito respeito por essa laje e pisam nela com muito cuidado. Afirmam que se a pessoa escorregar e cair sobre essa laje durante os rituais realizados à meia noite, no São João, morrerá até a festa do ano seguinte.

Laje do Patreká

Considerada sagrada, nela também se realizavam rituais. Atualmente, no entanto, com a expansão da aldeia Cimbres, uma parte dessa laje foi tomada pelas casas, caindo em desuso. Segundo os Xukuru, antigamente essa era a primeira laje que abrigava os rituais da noite de São João. Depois que os Xukuru dançavam Toré,

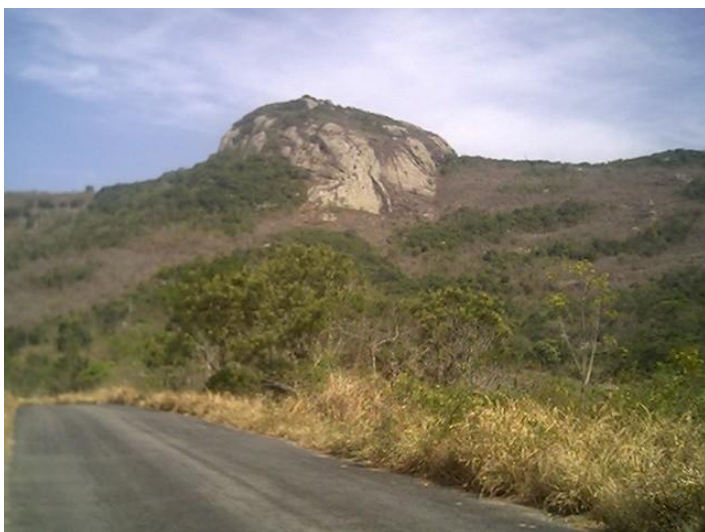
na porta da Igreja, ao redor da vila e em frente à casa paroquial, se dirigiam para a laje do Patreká e, a partir daí, seguiam para as outras lajes. Mesmo não sendo mais usada, ainda é considerada sagrada porque dizem que nela se encontram “*as pegadas de Nossa Senhora, do Menino Jesus e do burrico que andava com eles por Cimbres*” (D. Maria de Romão).

Laje do Crajéu

Esse lajedo se encontra na entrada da aldeia Cimbres. Conta-se que, antigamente, quando os Xukuru subiam a serra para as festas da vila, antes de entrar em Cimbres, eles paravam nessa laje para descansar e iniciar o Toré. Além de servir como marco inicial das performances nas festas, essa laje também era o momento de parada e descanso, quando os Xukuru traziam algum morto para ser enterrado no cemitério de Cimbres. O morto vinha em uma rede e quando chegava no Crajéu, os Xukuru colocavam-no sobre a laje e depois o surravam com um cipó. Assim, espantavam os maus espíritos, ajudando esse a seguir em paz. Muitas pessoas com quem eu conversei ainda alcançaram esse ritual que deixou de se realizar, há mais ou menos uns 30 anos.

Pedra do Rei

Também chamada de Pedra do Reino. É uma pedra gigantesca que se ergue majestosamente, no alto da serra do Ororubá, na aldeia Pedra D'água. No alto da Pedra do Rei, há um altar onde os Xukuru recebem os *encantados* e *caboclos da mata*. É um dos símbolos sagrados mais importantes e, segundo afirma o livro dos



professores Xukuru, “na mata, tudo é movido por aquela pedra. (...) Porque aquela pedra é a dona dos sete povos indígenas de Pernambuco. Chama-se Pedra do Rei do Ororubá ou Pedra D’água” (PROFESSORES XUKURU, 1997: 44). É também,

na Pedra do Rei, que o cacique Chicão foi enterrado e onde os Xukuru realizam os rituais da festa de Reis, no dia 06 de janeiro. Hoje em dia, se tornou uma obrigação visitar o túmulo de Chicão. Após a sua morte, outros índios também foram enterrados nesse local. É um espaço sagrado destinado aos *guerreiros* Xukuru. Apenas aqueles que *deram a vida pelo seu povo*, ou que são muito respeitados pelos índios ali são enterrados¹⁹.

Não é um cemitério como tradicionalmente se costuma designar. É um “*cemitério de guerreiros!*”. É um local sagrado, onde os mortos falam. É por esse motivo que apenas ali os “*guerreiros*” são “*plantados*”. Nesse local se realiza, anualmente, no dia 20 de maio, uma missa em homenagem à vida do cacique Chicão.

Existem outras pedras importantes para os Xukuru. No entanto, diferente dessas pedras descritas anteriormente. Não as encontrei. Apenas foram citadas pelas pessoas com quem conversei. São elas a Pedra do Vento e a Pedra do Acauã. A primeira é uma pedra que se localiza no alto de uma serra, numa grotta, e a

¹⁹ Os Xukuru dizem que índio que morre na luta não é enterrado, é plantado *para que de seu sangue surjam novos guerreiros*.

segunda é uma pedra que faz barulho, por causa dos ventos que passam por ela. Para os Xukuru esses barulhos são feitos pelos encantados: *“São os invisíveis arrastando que nem couro velho. Tem muita gente que se amedronta com aquilo. Ninguém vê nada, só ouve quando está lá em cima. Passou aquilo, pronto acabou. Não vêem mais nada”* (PROFESSORES XUKURU, 1997, 45).

1. 2. Reis, Encantados e Divindades

Além do elemento litolátrico da crença Xukuru, a natureza sagrada também se manifesta, através de um conjunto de divindades que são recordadas, através de canções entoadas durante as festividades. Reis encantados como Orubá, Canaã e Jericó são evocados nessas ocasiões, assim como são feitas louvações ao Pai Tupã, à Mãe Tamain e ao Senhor São João.

Nas matas do Ororubá,
Nós índios não estamos sós,
Nós temo a proteção do rei Jericó. (bis)
(Toré Xukuru)

Orubá desceu a Serra
Todo vestido de pena (bis)
Ele foi mais ele é
É o rei da jurema
(Toré Xukuru)

Desse grupo de divindades é preciso dar destaque à Mãe Tamain - chamada pelos não índios de Nossa Senhora das Montanhas – uma imagem pequena de Nossa Senhora que se encontra no altar central da Igreja de Cimbres. De acordo com o mito de origem da santa, Tamain foi encontrada na mata pelos Xukuru e, portanto, pertence a eles, não podendo ser manuseada por mais ninguém. Para os Xukuru, Mãe Tamain pertence à própria natureza.

Nossa Mãe tem poder e garra porque ela é viva, Nossa Senhora é viva! Não foi homem da terra que fez, é da natureza. Por isso ninguém não pode tirar ela do local em que ela tá. (Dona Eliete [informação verbal])

Uma vez desmancharam o altar. Um outro padre fechou o canto de nossa mãe e a colocou num atajé. Só sobrou prá ele. Aí os índio da serra vieram tudo armado de cacete. Você vai abrir! Você vai botar nossa mãe no mesmo lugar que é dela. Aí o padre quis cismar, aí eles disseram, você não cisme não, você não cisme não senão você vai *entrar no jupago*²⁰. Aí ele disse, não se incomode não que eu vou tirar. Aí botou ela no mesmo lugar (Antônio Medalha – Mestre de Gaita [informação verbal]).

O mito de Mãe Tamain possui diversas versões. Uns dizem que ela foi achada na mata por umas indiazinhas, outros que ela foi achada por índios caçadores. Não importa quantas versões existam para o achado da santa, o importante é o uso que eles fazem desse mito na atualidade. As várias versões do mito afirmam a capacidade de Mãe Tamain de voltar ao seu lugar de origem, que é a aldeia Cimbres. Os Xukuru afirmam que ela foi encontrada onde hoje é Cimbres e depois foi levada para a mata. Em seguida, ela some por três vezes e reaparece no mesmo local onde foi encontrada inicialmente.

Nossa Mãe Tamain, eu não sei, ouvi os mais velhos dizerem que ela foi achada na cabeça de um toco. Quem achou foi umas indiazinhas. Elas iam caçar garranchinho pra fazer fogo e então toda vez que elas iam, dizem os mais velho que contava, eu era pequeno, mas gostava de escutar, dizem que viam passar uma pessoa assim e elas cansavam de espiar e não conseguiam ver essa pessoa que passava, então, quando foi um dia, elas disseram às mães delas, e ai elas disseram, ‘vocês tão mentindo menina?’ ‘não, mãe, é mesmo, passou uma pessoa’, aí vai, e dissero, ‘quem vai caçar garrancho hoje, é nós’. Quando chegaro lá, pegaram a juntar garrancho, fizeram um agarranchado de lenha, daí assim, viram uma menina mais linda do mundo sentadinha na cabeça do toco. E ai elas ficaram abismadas com essa menina sentada na cabeça do toco. Ai disseram, ‘o que é que nós faz pra levar essa menina?’ Aí outra disse, ‘não, nós leva’. Tiraram as rudiinha que tinham levado pra pegar os garrancho, tiraram ela, embrulharam ela e levaram ela pra casa. Ai explodiu a noticia de que tinham achado uma menina na cabeça de um toco. Ai o povo chegou querendo olhar, quando elas foram buscar, a menina não estava mais lá. ‘E cadê a menina?’, e ‘cadê a menina?’ Caçaram por todo canto e não encontraram. Foram no toco e quando chegaram lá, a menina estava no mesmo canto, em cima do toco. E assim foi umas três vezes. Ai depois disseram, bem, então não vai ter jeito, vamos fazer uma casinha pra ela aqui. Ai fizeram uma cabanazinha de palha e ai ela ficou, e todo mundo ficou visitando, visitando. Ai quando esbrandiu mesmo no mundo geral, ai os padres vieram. Olharam e

²⁰ A expressão “entrar no jupago” significa apanhar, levar paulada.

disseram, tá certo, é uma imagem! Celebraram missa e tudo, e ficaram e ficaram, aí depois construíram a Igreja. Eu não sei se ainda é, mas acho que o trono dela é no toco ainda. (Adejar [informação verbal])

Botavam ela [Tamain] dentro de uma combuca. Acharam ela aqui, os índios vieram de Mascarenha prá aqui, aí acharam ela aqui. Aí levaram ela prá lá. Quando era no outro dia que iam procurar ela, não tava, aí eles vinham embora e quando chegavam no mesmo cantinho tava ela. Aí levavam prá lá de novo. Aí eles começaram a chamar de Tamain. Foram os índios mesmo que botaram o nome dela de Tamain. Cadê Tamain? Fugiu. Ai eles iam atrás dela e encontravam ela aqui. Aí por isso que construíram a Igreja em cima no canto que acharam, construíram o altar. Acharam ela num toco de cabraíba. Num toco de cabraíba. Acharam ela e fizeram o trono, porque esse trono dela, que ela tá, é em cima do toco de cabraíba. Aí botaram o nome dela de Tamain e por Tamain ficou. (Antônio Medalha – Mestre de Gaita [informação verbal]).

Além desse mito de origem, outras histórias relatadas procuram corroborar que Mãe Tamain é “obra da natureza”, que pertence aos Xukuru e que não pode ser retirada de seu lugar de origem, que é a aldeia Cimbres:

Outra vez, levaram ela prá Pesqueira, prá passar só três dias. Mas era chuva. Foi o finado Romão da Hora, um caboclo mesmo, um índio. Aí os padres pediram ordem a ele, prá levar ela prá passar três dias lá, prá visitar Santa Agda. Ela ia fazer uma visita a Santa Agda, depois Santa Agda vinha fazer uma visita a ela. Aí ele ficou pensando e disse, tá certo, nós leva. Vó contava essa história, eu não era nascida ainda não. Aí ele disse, depois nós aceita prá levar, só três dias. Aí levaram ela. Pois bem, quando completaram os três dias, chuva que Deus mandava. Aí, quando completou os três dias, o caboclo disse, não dá prá nós ir buscar agora, nossa Mãe, com essa chuva toda. Deixa fazer uma estiada prá nós ir. Quando tava prá completar os quatro dias, ela saiu do altar onde tinham botado ela, junto de Santa Agda.

Aí disse que ouviu o sino lá replicar, e disseram, oxente, o que está acontecendo? O zelador não tá lá, como é que o sino tá replicando? No outro dia cedinho levantaram e foram olhar. Ela tava era detrais da porta, já para sair, prá vim embora. Quando eles chegaram que olharam ela não tava no altar, tava atrás da porta da Igreja empezinha, com as mãozinhas emposta assim. Ave Maria, eles tiveram uma alegria tão grande. Quem foi que tirou ela de lá? Aí ligerinho mandaram um portador vim avisar para o finado Romão da Hora. Ele disse, é porque ela quer vim embora. O dia dela vir era ontem, mas não parou a chuva, como é que nós podia trazer ela? Mas não tem nada não, nós vamos lá. E a chuva sem parar e eles foram assim mesmo. Quando chegaram lá, eles disseram: olhe, pelejou prá tirar ela daqui desse lugar que nós encontrou ela e não conseguiu.

Aí eles perguntaram, me diga uma coisa como é que ela veio de lá? Ele disse, é obra da natureza. Não foi homem da terra que fez isso não. E todo mundo acreditava na palavra dele. Aí ele disse, mas não tem nada não, olhe, meio mundo de homem, um bocado pegava, outro pegava, e quem disse que ela ia, do cantinho que ela tava? Ninguém conseguia. Disse que era um peso tão grande que ninguém podia.

Quando o caboclo chegou lá ele disse: taí né Mãe Tamain? Taí, né nossa Mãe? Olhe, nós vinha lhe vê, mas a chuva não parou, aí é o seguinte, vamos deixar estiar, hoje não! Mas amanhã, nós vem lhe ver, ou com chuva, ou com sol, nós vem lhe ver e vem lhe levar, prá sua casa. Aí ele sozinho pegou ela e botou ela lá. Fique aí, e até amanhã e abençoe nós todinho, seus filhos e filhas e amanhã, com chuva ou com sol, nós vem lhe ver, viu nossa Mãe?

No outro dia, estiou e eles foram ver ela. Eu sei que eles ficaram tudo assombrado porque disse, como é que nós tudinho, esse mundo de homem, um pegava, dois pegava, três pegava e não mexia ela do canto e aí um caboclo veio sozinho, conversando com ela e botou ela lá. E ela ficou. Aí foi preciso explicar prá eles como era.

Ela é viva! Já levaro ela prá limpar uma vez e aí onde o homem que limpa passou a paletinha nela, o sangue saiu. Ele passou pensando que era dessas outras santa e que ela não era viva, porque ela é viva! É uma santa viva! . Quando ele passou a paletinha, disse que ele chega teve um susto. Disse, rapaz, vem cá. Olhe, não pode passar nada nessa imagem. Essa imagem é viva. Não tem homem da terra, nem de canto nenhum, que faça qualquer coisa com ela. Que tente limpar ela, porque ela já é limpa. É limpa por natureza. Homem da terra não pega. Aí mandaro ela de volta, mas ela já vinha embora mesmo. E era longe. Pensa que era pertinho?, ali em Recife?, era longe”. (D. Lourdes [informação verbal]).

Eles levaram, os padres, carregaram ela. Quando carregaro ela, ela veio embora, ela veio embora sabe? Ela chegou aqui, no sábado. Ela voltou sozinha, meia noite. Quando ela chegou aqui, em frente da Igreja, era meia noite, o sino bateu. Quando o sino bateu, a mulher que era zeladora da Igreja foi abrir a Igreja. Chamou um bocado de gente pensando que era ladrão. Aí foi abrindo a Igreja e quando chegou, ela estava detrás da porta, toda molhada, viu? Do orvalho.

Aí pegaram ela e botaram no mesmo canto dela. E aí ela ficou. E o povo ficou fazendo a festa dela até quando chegou o aniversário do ano dela, que ela sumiu de novo e aí ela foi achada de novo, no pé da ponte, toda molhada. Aí colocaro ela lá no lugarzinho dela até hoje. Aí tem gente que não acredita. Mas será que tanta gente e ainda mais o manto dela que tava todo molhado! Só tem ela de Nossa Senhora das Montanha” (D. Maria de Romão [informação verbal]).

Existe uma polêmica quanto à autenticidade da imagem de Tamain que atualmente se encontra na Igreja. Alguns afirmam que ao ser levada para uma restauração em Recife, a trocaram por outra semelhante, porém com os traços um pouco mais afilados. No entanto, a maioria das pessoas acredita que é a mesma imagem, porque se não fosse ela, de onde estivesse, ela voltaria sozinha a Cimbres. O fato de a imagem de Mãe Tamain estar mais clara não a descaracteriza, assim como o fato dos Xukuru não mais possuírem o fenótipo de índio considerado pelo

senso comum não os descaracterizam como índios. A história de Mãe Tamain se confunde, portanto, com a resistência dos Xukuru em manter a identidade indígena, diante dos não índios que insistem em negá-la.

Só tem ela, não tem outra igual. Só existe ela, é única. Ela é uma caboclinha mesmo. É mãe Tamain! (D. Angelina [informação verbal]).

Eu digo que essa aqui é ela porque ela não fica em canto nenhum não. Agora se os índio quiserem, eles que encontraram ela nesse local, eles leva, mas ela morre ou vem embora. Ela tem poder e vontade” (D. Lourdes [informação verbal]).

Outra característica importante é a de que Mãe Tamain faz de Cimbres um lugar sagrado, pois foi essa aldeia que ela escolheu para ser encontrada. Segundo os Xukuru, foi através de Mãe Tamain que surgiu a Vila de Cimbres, a “*cidade dos índios*”. Dessa maneira, os Xukuru tiram dos colonizadores o privilégio de criação histórica da Vila de Cimbres e transferem essa responsabilidade aos próprios índios.

Quem formou Cimbres foram os índio daqui. Os índio antigo. Pesqueira é filha daqui. Primeiro foi aqui, depois foi Pesqueira. Aqui é mãe de Pesqueira. Essa aqui tá com não sei quantos anos. Se chama Cimbres, porque é da aldeia de índio. Por causa de Nossa Senhora, nasceu Cimbres, porque ela era daqui, ela era uma cabocla [Mãe Tamain] e aí formou a cidade dos índio. (Maria de Romão [informação verbal])

Ao se referirem à sua origem, os Xukuru transitam entre a afirmação de que eles existiam, muito antes da presença portuguesa no Brasil e a de que essa existência se consolidou, a partir de Mãe Tamain. Apesar de esse passado imemorial do qual os Xukuru não mais se recordam, eles sempre se referem ao fato de terem achado a imagem de uma santa perdida na mata, cujo nome – Mãe Tamain - foi dado por seus ancestrais. Mãe Tamain pertence exclusivamente a eles e somente eles podem tocar na imagem.

O povo diz, Ah, por que só os índio pode pegar nela, se ela é de todos? Eu digo, ela é de todos, mas não é coisa de ficar bolando assim, tem que tomar conta dela. A gente não pode deixar ela bolando assim, e já surgiu essa história de que tinham trocado ela, e por desconfiança dos índio, eles aprendero e não quer que ela ande assim. Que ela é de nós todos, ela é, mas que o índio é quem toma conta dela, é. (D. Eliete [informação verbal])

Para os Xukuru, Mãe Tamain participa de toda ação efetivada por eles. A luta pela terra, a cura de enfermidades, a indicação das lideranças e outras ações são indicações da natureza, e Mãe Tamain faz parte dessas forças da natureza. Conversando com alguns Xukuru, fica evidenciada a importância dessas forças sobrenaturais na sua organização social:

Tem hora que a gente se aperreia com o povo, mas na mesma hora o coração se abre, pede força a Mãe Tamain, a Tupã, a Mãe Natureza. A Mãe Natureza é muito boa porque ela domina os corruptos e foi assim que a gente conseguiu unir o nosso povo.

(...)

Mãe Tamain, eles [os brancos] dizem que a trouxeram e eu digo que é mentira porque o que nossa Mãe Tamain tem feito pela gente, o que nós pede ela faz. Eu não quero acreditar que ela foi botada pelo Português aqui dentro pra catequizar os índios, pra amansar os índios, até porque tem o exemplo de Nossa Senhora Aparecida que é obra da natureza e então, por que Nossa Mãe Tamain não pode ser também? Isso o professor que veio aqui não soube responder! (João Jorge – aldeia Sucupira [informação verbal]).

Ao perguntar a Chico Jorge, representante da Vila de Cimbres, como as lideranças eram escolhidas; elas eram eleitas pela comunidade? Ele me disse que a escolha é muito mais complexa:

Ah! As coisas não são tão simples assim. Na verdade, antes da comunidade confirmar as lideranças, quem escolhe é a natureza. São os encantados. É feito um trabalho sério na mata, com o pajé e ai, a natureza indica a pessoa. Não é qualquer um que pode ser liderança. Não é só trabalhar que você se torna uma liderança. É preciso que seja indicado pelos encantos. Os encantos de luz indicam, nós pegamos o nome da pessoa e falamos com a comunidade. Em seguida a comunidade aprova e ai levamos pra Marquinhos, que é o cacique e ai ele aprova também e coloca como liderança. Então essa pessoa começa a assumir tarefas. São tarefas difíceis. Acompanhar toda uma área não é fácil, exige dedicação e trabalho. [informação verbal]

Segundo essa perspectiva, foi através da indicação dos encantos da natureza e da proteção de Mãe Tamain, que o cacique Chicão assumiu o cacicado nos Xukuru, em 1989. Em uma entrevista realizada por Elizabeth Ramos, do Centro de

Cultura Luiz Freire, em 1997, Chicão afirmou que, através de uma promessa feita por ele a Mãe Tamain, - que o curou de uma úlcera no duodeno - passou a dedicar sua vida à causa indígena e a participar mais diretamente da luta política do seu povo.

Chicão: É, eu tive internado no Recife, mas os médicos me enganaram, deram até as dez horas do outro dia pra mim morrer. Aí eu lembrei para ele a promessa que eu fiz para Tamain para ficar bom e a promessa que eu fiz foi se eu ficasse bom eu ia trabalhar para os meu parente até a hora que eu morrer, enquanto eu tivesse vida. Fiz o pedido e fui atendido de imediato. Em dois dias fui encaminhado. Fui internado no Recife e com 36 dias fiquei bom. Mas eu não fiquei lembrando do compromisso que eu tinha feito com a santa. Aí chegou uma época que o pajé... junto a outro cacique que era meu primo, sobrinho de uma liderança que nós temos e hoje é vereador nosso, Antônio Pereira, aí me chamaram para eu ir a Recife.

(...)

Chicão: E o pajé dizia: - tem uma coisa pra chegar na sua mão, que amanhã ou depois vai ter que chegar. E aí eu perguntava o que era e ele não dizia, aí ele dizia: - agora se você quiser vai ser e se você não quiser vai ser, seu pai não quer mas não tá no querer de seu pai nem no seu. Tá no querer da Natureza. A Natureza é quem disse e você não pode se negar. E eu comecei a andar com ele e de repente numa articulação do chefe do bacurau do ritual, junto a Totonho e o pajé mesmo, reuniu todos os velhos da aldeia e fizeram uma reunião sem eu saber e me convocaram como cacique. (RAMOS, 1997 p. 72)

Os Xukuru também veneram Tupã, considerado por eles como um pai. Em todos os rituais, festas, torés, os Xukuru sempre pedem “vivas” ao “Pai Tupã”, para em seguida louvar Tamain, São João, São Pedro e o cacique Chicão. Os Xukuru sempre dirigem os seus louvores ao Pai Tupã que, segundo dizem, é o Mestre Rei. Através do Toré *“louvam a Tupã que é o sol e a Tamain que é a lua”* (PROFESSORES XUKURU, 1997: 44).

Toré, jupago e jurema,
Sou Ororubá índio pra valer.
Tupã, nosso Deus sagrado,
Está no seu reinado,
Pra nos proteger.
(Toré Xukuru)

São João, por sua vez, é um santo católico cristão. Na cosmologia Xukuru, São João é designado também por Caô. Segundo a tradição bíblica, São João encarna o caráter forte do Profeta Elias. É o último profeta e, ao mesmo tempo, o primeiro apóstolo de Jesus Cristo. A importância de São João Batista na hagiografia cristã é medida pelo contraponto que ele faz com Jesus. É o único santo cuja festa comemora o seu nascimento e não a sua morte.

A herança do culto de São João nos é legada pelo catolicismo português. Na tradição nordestina, o São João do imaginário popular, é um menino gordinho, com cabelos encaracolados, trazendo no colo um carneirinho. É também uma espécie de cupido, louco de vontade de descer à terra, mas é impedido, pois se o fizesse “colocaria fogo ao mundo ao comemorar seu dia de festa soltando rojões de estrelas e busca-pés de cometas” (ARAÚJO, 1964: 438).

Para os Xukuru São João não é a criança bíblica da anunciação e nem o menino do carneirinho tão comum no Nordeste. Todos se referem ao santo como “*Seu São João*” ou “*Senhor São João*”, uma espécie de pai protetor. Repete-se nos Xukuru a tradição da fogueira tão comum, nas festas dedicadas ao santo, mas não encontramos outros sinais festivos tradicionais na comemoração do nascimento de São João Batista. Em Cimbres, não se tem a tradição da dança de quadrilha, nem das brincadeiras de adivinhação em sua forma tradicional.

Quanto ao nome Caô, pelo qual os Xukuru chamam São João, pode possuir raiz africana, pois para ali se dirigiram muitos negros, durante o período da escravidão. Segundo Maciel, (1980), em meados do século XX, em Pesqueira, cidade originária da Vila de Cimbres, havia, de origem africana, cerca de dois décimos da população e os mestiços chegavam a três décimos. Ou seja, metade da

população de Pesqueira era de origem negra. Cauô Cabieci! é a saudação para o orixá Xangô. Segundo Reginaldo Prandi:

Xangô foi rei de Oiô; é orixá evemérico. Deus do trovão e da justiça, protege os advogados, burocratas e juizes. Usa roupa branca e vermelha, e coroa na cabeça, pois é rei. Seu fio de contas se faz com essas cores alternadas. Dança com o machado duplo na mão (oxé) e é dono de um instrumento musical usado só para ele: o xere, chocalho de latão. (...). A quarta feira é o seu dia. Sincretizado com São Jerônimo, Santo Antônio, São João (grifo meu) e São Pedro. (1991: 128)

A natureza sagrada, a presença dos “encantos de luz”, também chamados de “encantados”, que freqüentemente se apresentam, durante o transe nos rituais, juntamente com a invocação a santos do catolicismo popular e influências de elementos afrobrasileiros são símbolos que, quando misturados, representam uma cosmologia tipicamente Xukuru.

A balança de São Miguel
Ela balanceou.
Ai São Miguel!
Foi ele que nos salvou.
(Toré Xukuru)

Você de lá e eu de cá
Você de lá, Mandaru²¹ pra trabalhar!
Você de lá e eu de cá,
Você de lá, Mandaru pra trabalhar.
Mandaru hei, hei.
Mandaru hei, á.
Mandaru hei, hei.
Mandaru de Angola, angola.
Mandaru rei da Angola.
(Toré Xukuru)

2. Toré Xukuru

O Toré é um elemento fundamental no sistema cosmológico Xukuru. Enquanto manifestação comum entre os índios da região nordeste do Brasil, o Toré possui várias classificações e significados. De acordo com Câmara Cascudo (1980),

²¹ Mandaru é o nome de Chicão recebido dos encantados em um ritual.

a expressão “Toré” pode ser associada a um instrumento, “uma espécie de flauta”. Cascudo apresenta ainda um outro significado dado ao mesmo vocábulo, relacionando-o com uma “*dança indígena, ainda em voga em princípios do século XX, entre os mestiços de Cimbres*”. No entanto, em tese de doutorado, Barbosa (2003) afirma que não encontrou registro da presença do Toré, como item de cultura material em nenhum povo indígena no Nordeste e que sua presença está associada a uma prática performática.

Diversos antropólogos, em trabalhos sobre os indígenas no Nordeste, apontam para a polissemia do conceito de “Toré”. Edwin Reesink, no texto *O Segredo do Sagrado* (2000), afirma ser o Toré uma dança tanto quanto um ritual que se encontra disseminado entre os povos indígenas que habitam a região etnográfica do Nordeste brasileiro. Arruti (1999) afirma que entre os Pankararu é chamado de “brincadeira de índio” ou “de caboclo” e “consiste basicamente em uma dança coletiva de um número relativamente indefinido de participantes”; Entre os Truká, em Cabrobó/PE, o Toré é chamado de “cienciazinha” ou ainda “folgado dos Índios” (Batista, 1992); Grünewald (1997) afirma que, entre os Atikum, o Toré é uma festa tradicional de caráter sagrado, que se dança em círculos espiralados, ao som de maracás e cantigas (toantes), com intervalos para se louvar Jesus Cristo, santos católicos, mestres do catimbó e ancestrais míticos. Marco Nascimento (1994), em estudo sobre os Kiriri da Bahia, afirma que o Toré é parte de um conjunto mais amplo de crenças no centro da qual se encontra a jurema, portanto é uma prática religiosa que ele denomina de “complexo ritual da jurema”. Por fim, Andrade (2002) em concordância com Nascimento, escreve que o Toré Tumbalalá (BA) é um complexo ritual que conjuga atividades públicas conectadas ao culto à jurema.

Esses e outros pesquisadores, no entanto, chamam atenção para a importância do Toré no processo de reafirmação étnica dos povos indígenas nordestinos. Grünwald (1997) destaca o fato de que, na década de 40, o SPI, órgão responsável pelo reconhecimento étnico dos povos indígenas, através da 4ª Inspeção Regional, toma o Toré Fulni-ô como paradigma e o impõe para reconhecimento dos outros grupos indígenas no Nordeste. É o momento em que os diversos povos indígenas estabelecem uma rede de intercâmbio, visando “ensinar o Toré” ou “levantar aldeia”, de forma que, segundo Arruti (1999), as viagens realizadas pelas lideranças indígenas para ensinar o Toré a outros grupos indígenas é um ato político e coletivo de invenção cultural e projeção do futuro, da mesma forma que é um ato místico de retomada do passado.

A partir dessa rede de relações, cada grupo indígena reelabora o formato do Toré e o toma para si como expressão de indianidade. O Toré concede distintividade e serve como sinal diacrítico, religando o caboclo à sua origem indígena. Dessa forma, o Toré se torna fator de coesão social e fortalecimento de identidade étnica. Há, contudo, outras dimensões que também conferem sentido e significado ao Toré. Estas possuem raízes nas emoções, sentimentos, proporcionando mudança no comportamento do indivíduo e delimitando *fronteiras intra-étnicas*²².

Embora seja evidente a versatilidade do Toré, considerado ao mesmo tempo como dança, ritual, brincadeira, ciência, etc., uma importante característica é o fato de ele ter sido transformado em prática performática reflexiva. Seu caráter religioso e ao mesmo tempo lúdico faz dessa prática importante instrumento de produção de identidades.

²² Utilizo o termo *fronteiras intra-étnicas* para definir diferenças, ou subgrupos dentro de um mesmo grupo étnico.

Nos Xukuru, não podemos precisar exatamente a época em que se iniciou o Toré, enquanto performance. O que podemos identificar é que os viajantes e pesquisadores que estiveram na Vila de Cimbres, desde o início do século XX, fazem referência à “dança do Toré” que é executada por descendentes indígenas, durante as festividades nessa Vila. É o caso de Pereira da Costa ([1916] 1976, p.754) que o descreve como uma dança “*tradicionalmente ainda em voga, nomeadamente, entre os semi-selvagens de Cimbres*”.

Os Xukuru tratam o Toré com a mesma polissemia, ou seja, em alguns momentos, o Toré é um ritual; em outros, uma brincadeira, ou ainda uma dança que integra o ritual:

Todos os Xucuru conhecem a Dança do Toré, onde entram cantando e louvando Tupã e Tamain, por tudo aquilo que eles nos têm dado de bom. O Toré é parte integrante do ritual, mas pode ser apresentado separadamente. (Professores Xukuru, 1997).

[os Xukuru] vai prá Igreja assistir à missa de noite. Quando é seis horas da noite, aí vão acender as fogueira. Quando é sete horas, aí eles vão dançar o Toré, em frente da Igreja. Depois fica brincando o Toré. Quando é meia noite, uma coisa assim, vão dançar nas pedra até de manhã, quando dançam na frente da Igreja e depois cada um vai pras suas aldeia. É muito bonito. (Dona Maria de Romão – aldeia Cimbres – falando sobre o São João. [informação verbal])

É comum entre os Xukuru a afirmação de que, antes de 1988²³, não podiam dançar o Toré publicamente, exceto em determinadas ocasiões como nas festas de São João e de Mãe Tamain, padroeira da Vila de Cimbres. Além dessas festas, que acolhiam o Toré, sob a aura de “festas populares” e “religiosas”, eles só podiam dançar o Toré escondidos na mata. O Toré era, então, considerado como *xangô*, religião de afro-brasileiros. (SOUZA, V.1998: 81).

²³ Em 1988, foi aprovada a nova Constituição do Brasil, que em seu artigo 231 do capítulo VIII, se afirma que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las e fazer respeitar todos os seus bens”.

A partir do momento em que começou a desintrusão da terra indígena, os Xukuru construíram terreiros²⁴ sagrados para as performances do Toré. O terreiro é uma clareira aberta na mata. Normalmente, algumas árvores altas e de tronco fino compõem o cenário. No centro dessa área é construída uma espécie de cabana de orações, feita de palha de coqueiro, ou uma gruta, feita de pedras, chamadas de Peji²⁵ ou trapiche²⁶, pelos Xukuru. Nelas se colocam panelas de barro com uma bebida feita da árvore jurema, algumas velas acesas e muitas flores que enfeitam o local. Nos Xukuru existem atualmente três terreiros onde se dança o Toré: Pedra D'água, Sucupira e Cimbres.



Foto 8: Peji da aldeia Pedra D'Água.

²⁴ Cf. Dicionário Aurélio, entre outras acepções, terreiro é um “local onde se realizam celebrações de culto fetichista ‘afro-brasileiro’: macumbas, candomblés, etc.”

²⁵ De acordo com o Dicionário do Folclore Brasileiro de Câmara Cascudo, Peji é um “altar armado e dedicado a um orixá nos candomblés jeje-nagôs e bantos”. Pág. 705. Ainda com referência ao termo, o Dicionário Aurélio afirma que Peji é considerado um “santuário do candomblé baiano”. Pág. 1297.

²⁶ Quando perguntei aos Xukuru o nome que se dava àquela cabana que fica no centro do terreiro, alguns me disseram que era um Peji; outros a chamaram de trapiche. Trapiche na linguagem corriqueira é um tipo de cabana pequena, porém, de acordo com Câmara Cascudo, significa um “armazem de depósito de mercadorias. Nos séculos XVI e XVII, trapiche era o engenho de fazer açúcar, movido pela tração animal, especialmente bois”. Pág. 876.



Foto 9: Peji da Pedra do Rei – Festa de Reis 2003.



Foto 10: Peji e Toré – aldeia Cimbres

O Toré Xukuru possui dois formatos. O primeiro formato é circular espiralado e se realiza aos sábados e domingos, nas clareiras abertas nas matas. Um pequeno grupo de homens coloca-se à frente do círculo, seguido de outros homens, mulheres e crianças, em ordem aleatória, em fila indiana. O segundo formato pode ser observado apenas nas festas de São João e de Mãe Tamain. É realizado em frente à Igreja na Vila de Cimbres e seu formato é em “S”, subindo o enladeirado da Igreja, zigue-zagueando até a sua porta.

O ritmo cadenciado do Toré é marcado pela pisada mais forte de um dos pés, bem como pelas batidas dos *Jupagos* no chão. O *Jupago* é uma espécie de cajado, com uma raiz em formato de bola em sua base. Segundo os Xukuru, o *Jupago* é tradicionalmente feito da madeira de uma árvore chamada “candeeiro” que, antigamente havia em abundância na região, mas que agora é escassa²⁷. Para fazer o *Jupago*, a madeira deve ser cortada na noite de lua cheia, porque senão ela racha com facilidade. Só os homens Xukuru portam os *Jupagos* durante o Toré; mesmo assim, atualmente só uns poucos possuem essa “arma/instrumento”. A maioria adotou a borduna, um tipo de arma de madeira que tem seu tronco esculpido em formato de escama de peixe, e que é usado por outras etnias indígenas no Nordeste.

Dois instrumentos musicais são usados durante as performances de Toré: a gaita e o maracá. A gaita é também chamada de “mibim²⁸”. Confeccionada de cano plástico (PVC), é considerada o instrumento musical mais importante dos rituais. É utilizado para iniciar e concluir uma performance de Toré. Também é o único

²⁷ O *Jupago* pode ser confeccionado também da planta Jucá (*Caesalpinia férrea*) ou de Caatingueira (*Caesalpinia pyramidalis*).

²⁸ Os Xukuru chamam esse instrumento ora de gaita, ora de flauta, ora de mibim, porém todos os termos se referem ao mesmo instrumento. Embora os Xukuru falem cotidianamente apenas a língua portuguesa, eles conhecem palavras soltas em sua língua de origem. Esse é o caso da palavra mibim, referindo-se à gaita.

instrumento musical usado no Toré, performado na frente da Igreja, durante o São João ou na festa de Tamain. A gaita, o Jupago, a pisada dos pés no chão e alguns esturros que, de vez em quando, se escuta, são os únicos sons emitidos na performance do Toré, em frente à Igreja.

O maracá é um instrumento de percussão chocalhante que ajuda a ritmar as canções. Esse instrumento possui várias funções, além de ritmar as canções, é responsável por chamar os “*encantados*” que, para os Xukuru são espíritos que se encontram na mata, nos lajedos e nas fontes d’água. O maracá Xukuru é feito de cabaça (Lagenária), de onde se retira o seu conteúdo e acrescentam-se sementes em seu interior, fechando-a e colocando um pequeno cabo de madeira que serve para o manuseio. Os Xukuru afirmam que o maracá é um instrumento que foi absorvido pelo grupo, quando Chicão assumiu o cacicado. Antigamente, usava-se apenas a gaita nos Torés; hoje, boa parte dos Xukuru levam um maracá para o Toré.

Alguns Xukuru, na medida em que chegam para o Toré, trazem velas que são acesas, dentro do Peji. Eles se ajoelham, ascendem as velas e rezam. Além das velas, é colocada, dentro ou ao lado do Peji, uma panela de barro com a *jurema*²⁹, planta considerada sagrada e mágica. Das suas cascas, raízes ou folhas é feita uma bebida com propriedades alucinógenas. Embora não se neguem os efeitos farmacológicos decorrentes da ingestão da bebida *jurema*, para que esta funcione é necessário que seja compartilhada, induzida culturalmente, possuindo assim um forte componente simbólico.

²⁹ A jurema é uma árvore da família das leguminosas. Há três espécies, sendo usadas pelos indígenas nordestinos: a Mimosa Tenriflora ou Mimosa Nigra Hub, chamada popularmente de “Jurema Preta”; a Mimosa Verrucosa ou Acácia Jurema Mart, chamada de “Jurema Mansa” e, por fim, a Vitex Agnus-castus, chamada de “Jurema Branca”. Segundo Câmara Cascudo, “Os pajés, sacerdotes tupis, faziam uma bebida da jurema-branca, que passava por dar sonhos afrodisíacos. Era bebida sagrada, servida em reuniões especiais”. Pág. 419.

Para os Xukuru tanto a árvore quanto a bebida de jurema se revestem de aspectos sagrados. Ao final de uma tarde de Toré, bebe-se a *jurema*, usando-se uma única cuia, feita de quenga de coco também chamada de coité. A *jurema* é a bebida sagrada dos *encantados*, ao mesmo tempo em que transmite a idéia de pertença ao grupo. Todos que assistirem ou participarem do ritual podem beber *jurema*, no encerramento do Toré.



Foto 11: Peji com jurema - aldeia Pedra D'Água - festa de Reis 2004 – Cacique Marcos

O cachimbo é também um objeto sagrado que é usado próximo ao Peji, durante um Toré. Seu formato varia bastante. Pode ser o de um funil pequeno ou grande, ou também pode ser feito da árvore de jurema, em formato de um cachimbo tradicional, arredondado na ponta, seguido de um cano de bambu. O objetivo da fumaça do cachimbo é de proteção e limpeza do corpo, após incorporar um *encantado* ou um espírito da mata.

Os Xukuru, durante o Toré, e, em ocasiões especiais como as festas de Reis, São João e Mãe Tamain, utilizam uma vestimenta tradicional, chamada de Tacó ou fardamento. É confeccionada de palha de milho e composta de saiote, gola, braçadeiras para ambos os braços e tornozeleira para as pernas. Atualmente só uns poucos Xukuru usam a palha de milho. A maioria confecciona sua roupa de palha de coqueiro, sem a gola e as braçadeiras. Além da farda, os Xukuru usam a barretina, que é um adorno para a cabeça, feito de palha de coqueiro, muitas vezes enfeitado com flores. Atualmente, os Xukuru usam também um cocá feito de pena de pássaros. O próprio cacique usa um cocá que Chicão ganhou em suas viagens e que foi deixado de herança para Marcos.

Outro elemento importante, durante o Toré, são as canções, também chamadas de *peças* e que os Xukuru repetem exaustivamente. Após cada canção, são feitas entusiásticas louvações à Mãe Tamain, ao Senhor São João, ao Pai Tupã e ao cacique Chicão. Por fim, dão “vivas” às lideranças e ao cacique Marcos. Qualquer pessoa não índia pode entrar e dançar junto com os Xukuru, o que acontece com frequência nos momentos festivos. O Toré é, portanto, um complexo interligado cujas performances combinam canções, esturros, louvações, jurema, fumo, maracás e gaita.

Os principais atores do Toré Xukuru são o Bacurau, o Mestre de Gaita e o Pajé. O *Bacurau*³⁰, também chamado de “puxador” é o nome adotado pelos Xukuru para o responsável pela escolha de cada canção de Toré executada. Este sempre fica à frente, com o maracá na mão, marcando o ritmo e iniciando as canções. Outros “puxadores” o acompanham e alguns também portam o maracá. Os demais,

³⁰ Bacurau é o nome de um pássaro de vôo noturno.

tanto homens, como mulheres ou crianças, acompanham esse primeiro grupo em fila.

O Mestre de Gaita, por sua vez, fica afastado da roda de Toré, muitas vezes se posicionando no centro da mesma ou em frente ao Peji. Atualmente, só existe um *Mestre de Gaita Xukuru*, conhecido como Antônio Medalha³¹. Existe também um índio Xukuru (chamado de Zé Trovão) que conhece algumas peças musicais, mas não se dedica exclusivamente à função de gaiteiro, pois também é artesão. Apenas seu Antônio Medalha toca a gaita nos rituais. Seu Antônio e dona Eliete, sua esposa, comentam o significado do *Mestre de Gaita*:

Dona Eliete:

Tocar a flauta é uma coisa muito importante. É o instrumento de Nossa Senhora. Eu tenho pra mim que a pessoa que toca essa flauta, ela não toca por ela. Quando Antônio foi aprender a tocar flauta sofreu tanto pra aprender a tocar e tocava uma peça só. Ai eu falei: Antônio, eu vou te dar uma dica: você só vai tocar gaita, se você mudar seu pensamento pra um Mestre de Gaita. Ou Tio Ventura, ou Tio Sebastião. Se você mudar, você aprende.[informação verbal]

Seu Antônio:

A gente quando vai fazer uma coisa, a gente tem que pensar primeiramente em Deus, segundo em nossa Mãe e terceiro nos antepassados, naqueles mestres velhos, porque se a gente tocar pensando neles, eles ajudam. Olhe, eu tenho aquela responsabilidade todo ano. Eu posso ir pro fim do mundo, mas chegou aquele dia, eu venho. É uma tradição minha que eu tenho prazer em cumprir ela até não sei quando, porque quando eu morrer eu também vou tá lá. Ainda que eu morra, eu vou estar no Conselho³². Ninguém me vê, mas eu vejo os outros. [informação verbal]

³¹ Seu nome de batismo é Antônio Monteiro.

³² Estar no Conselho significa participar de um ritual realizado à meia noite do dia 23 de junho, na "Pedra do Conselho". Os Xukuru dançam o Toré sobre essa pedra e recebem "conselhos" das lideranças, dos encantados e dos antepassados já falecidos que, segundo os Xukuru, ali se encontram presentes.



Foto 12: Senhor Antônio Medalha – Mestre de Gaita Xukuru

Em várias ocasiões, na Vila de Cimbres, aldeia onde mora o *Mestre de Gaita*, sempre que presenciei um Toré, a gaita era usada para iniciar o ritual e depois era colocada dentro do peji, até o fim dos trabalhos, quando era novamente acionada.

Além do *Bacurau* e do *Mestre de Gaita*, estão também presentes o pajé, o cacique e lideranças das aldeias Xukuru.

A relação com o sagrado, evidenciada no Toré, se consolida principalmente na figura do pajé, conhecido na literatura antropológica como xamã, mediador entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos. O pajé é o principal mediador no sistema cosmológico Xukuru. Ele responde não apenas pelo aspecto sagrado, mas também participa das decisões políticas, da organização social e principalmente da cura. O pajé detém um poder que se estende, além dos domínios físicos, mas que atua primordialmente na esfera humana; um poder que precede inclusive ao poder do próprio cacique. Nenhuma decisão é tomada sem o consentimento das forças da natureza que se expressam através do pajé. Há cerca de quarenta anos, Seu Zequinha (Pedro Rodrigues Bispo) exerce esse papel nos Xukuru.

Embora seja reconhecido pelos Xukuru do Ororubá como o Pajé de todas as aldeias, a distância entre as aldeias e a extensão da área indígena não permite a presença de seu Zequinha, em todos os rituais, sendo muitas vezes substituído por outras lideranças religiosas. Um dos mais respeitados líderes políticos religiosos é Seu João Jorge, da aldeia Sucupira. Há uma estreita relação entre a esfera política e a religiosa nos Xukuru. A terra indígena é considerada um bem sagrado, o que faz com que essas lideranças religiosas exerçam papel político na luta pela retomada dessas terras. No entanto, nos eventos mais importantes dos Xukuru - que são a Festa de Reis, o São João e a Festa de Mãe Tamain - o Pajé está sempre presente. Além dessas festas, que congregam as vinte e quatro aldeias Xukuru, seu Zequinha sempre esteve presente nas assembléias e atos públicos dos Xukuru, tanto na TI, quanto em outros ambientes.

O que a princípio pode aparentar um poder autocrático por parte do pajé, na



Foto 13: Seu Zequinha – Pajé Xukuru

realidade se constitui como um poder orgânico que motiva, envolve e, através dos ritos, transforma o indivíduo. Dessa forma, o indivíduo não é um agente passivo, apenas mantedor da ordem social, mas também um agente que dialoga com a experiência, transformando-a.

Essas características fazem do

Pajé Xukuru um indivíduo especial,

mesmo quando não está realizando pajelança. Ele possui poder, perante os outros Xukuru, que pode ser o de cura ou de conselheiro do grupo. Entre os Xukuru, nenhuma decisão importante é tomada sem o consentimento de Seu Zequinha. Como afirma Langdon (1996, p.27) *falar sobre o xamanismo [e o papel do xamã], em várias sociedades, implica em falar de política, de medicina, de organização social e de estética.*

O Cacique Marcos, quando está presente, também acompanha o trabalho de seu Zequinha na defumação das pessoas que participam do ritual. Ele acompanha silenciosamente os Xukuru incorporados e auxilia seu Zequinha, trazendo-os de volta à consciência. Porém, quem realmente invoca a presença ou pede para que um espírito libere o corpo de uma pessoa é o Pajé.

Além dessas lideranças políticas e religiosas, encontram-se distribuídos nas aldeias, rezadores e especialistas em cura. Em dissertação de mestrado, Liliane Souza (2004) afirma ter encontrado nos Xukuru cerca de trinta e oito especialistas de cura, desde o pajé e outras lideranças político-religiosas a parteiras, rezadores e especialistas em garrafadas³³, todos interligados e inseridos no processo de luta pela terra indígena.

O aumento do número de terreiros onde se dança o Toré faz com que nem sempre todos participem, ao mesmo tempo. As pessoas escolhem, quando e onde desejam “brincar o Toré”. O importante para eles é que todos os Xukuru devem cumprir a obrigação ritual de participar do Toré com uma certa frequência. São homens e mulheres que dançam e recebem os “encantos de luz”. Alguns espíritos chegam a falar, dão conselhos e abençoam as lideranças; outros incorporam em silêncio e assim permanecem por todo o ritual e, por fim, alguns emitem apenas esturros esporádicos. Participam do ritual, além dos homens e mulheres, as crianças, que, quando ainda não andam, são levadas no colo pelas mães para o Toré. Quando aprendem a andar, participam do Toré, por conta própria, apenas acompanhadas dos parentes.

Tive oportunidade de assistir, algumas vezes, ao Toré, em Sucupira (realizado aos sábados) e na Vila de Cimbres (realizado aos domingos). Relatarei, porém, um dos últimos a que assisti, em setembro de 2003, em Cimbres, para que possamos dimensionar melhor o significado dessa “brincadeira”, “dança”, “ritual” para os Xukuru, principalmente porque ocorreu, no ano em que os Xukuru de Cimbres haviam sido expulsos.

³³ Garrafadas são bebidas feitas de ervas e outros elementos que auxiliam na cura de doenças.

O local onde a performance do Toré se realiza é uma clareira em chão de terra batida. O espaço é menor do que o terreiro de Sucupira e de Pedra D'água. Possui algumas pedras achatadas ao redor do centro do terreiro. Os Xukuru chamam essas pedras de "laje", e nelas as pessoas se sentam para assistir ou descansar, quando não estão dançando o Toré.

As pessoas seguem pela estrada, conversando em grupos. Notei que os Xukuru não seguem ordenadamente ao local do Toré. Cada grupo de três ou quatro pessoas se dirige para o terreiro, de acordo com suas disposições. Todos sabem que o início é às três horas da tarde, mas chegam vagarosamente apenas para assistir ou para "dançar um torezinho".

Ao centro da clareira, como em Pedra D'água, foi construído um Peji, onde foram colocadas velas, uma panela de barro com a *jurema* e alguns instrumentos, como a gaita e a borduna. O Toré, na Vila de Cimbres, começa com Seu Antônio Medalha, tocando a gaita (mibim). Silêncio e concentração tomam conta dos presentes. O som delicado do *mibim* ressoa suavemente, enquanto os Xukuru lentamente fazem um círculo e aguardam. Seu Antônio termina de tocar a gaita e a coloca respeitosamente em pé, dentro do Peji, como um objeto sagrado.

Os maracás são acionados, uma canção é escolhida, os Xukuru começam a andar no ritmo da canção, o pé direito bate forte ao chão, marcando o ritmo: começa então o Toré Xukuru. As pessoas entram e saem, na medida das suas disposições físicas. Inicialmente, poucas pessoas se encontram presentes. Aos poucos, chegam muitos Xukuru provenientes da Vila de Cimbres. No ato da chegada se encaminham ao Peji, onde se cumpre o ritual da reza. Depois se sentam nas "lajes" até o momento em que se levantam para dançar o Toré.

Vamos, vamos minha gente,
 Que uma noite não é nada.
 Oi, quem chegou foi Xukuru,
 No romper da madrugada.
 Vamos ver se nós acaba,
 Com o resto da empeleitada.
 (Toré Xukuru)

Nesse Toré do domingo nem todos os Xukuru trouxeram a *barretina* ou o *tacó*, Muitos dançavam com suas roupas, do dia a dia. Mesmo assim, todos fazem questão de vir para o ritual. No início, o grupo é pequeno, mas aos poucos a clareira vai ficando lotada, e as pessoas vão se revezando no Toré.



Foto 14: Toré na aldeia Cimbres - 2003

Nesse dia não estavam presentes o cacique, o pajé ou lideranças de outras aldeias. Seu Chico Jorge, liderança da Vila de Cimbres, era o responsável pelos que entravam em transe durante o Toré.

Uma mulher de aproximadamente cinquenta anos incorporou uma entidade e logo em seguida soltou seus cabelos. Seu corpo curva-se, seu cabelo comprido cobre o rosto e ela começa a “passear” pelo terreiro. Dança à frente da roda de Toré

e transita por entre as pessoas que se encontram presentes no terreiro. É interessante porque todos olham, mas não se aproximam. Ela entra e sai do transe, várias vezes durante o ritual.

Um pouco depois, um rapaz de uns vinte anos também incorporou e saiu da roda de Toré, ficando no centro da clareira, próximo ao Peji. Imediatamente algumas pessoas se dirigiram a ele para retirar de seu corpo tudo que pudesse machucá-lo ou que atrapalhasse a sua performance: a sandália, a bolsa de crochê e uma faixa entrançada de palha de coqueiro que estava em sua cabeça.

Seu Chico Jorge, que até esse momento dançava o Toré, saiu da roda e se aproximou desse rapaz, acompanhando seus passos sem tocar nele. O rapaz nada falava, apenas emitia um silvo agudo e longo. Seu corpo se encurvou, suas mãos ficaram retorcidas. Ajoelhou-se por muito tempo no Peji, sempre acompanhado por Seu Chico. As pessoas que estavam sobre a laje, descansando, comentavam que quando ele recebia os encantados, ficava “iluminado”. As pessoas sorriam, achavam bonito. Após uma meia hora, o rapaz saiu do transe. Cansado e um pouco desorientado, sentou-se na laje.

Nesse Toré, um senhor de uns sessenta anos também recebeu os encantos de luz. O *Mestre de Gaita* puxava as canções e Seu Chico acompanhava com o maracá. Esse senhor também foi ao Peji e logo após se colocou em pé no centro da roda. Seu corpo se contorcia e seus músculos tremiam bastante. Todos olhavam, respeitosamente. Ele fez sinal ao seu Chico, pedindo fumo e jurema. Seu Chico acendeu um cachimbo em formato de cone. Fumou e o entregou à entidade.

Nesse dia, aconteceu uma falha na preparação do ritual. A entidade pediu jurema, mas a panela de barro, que se encontrava ao lado do Peji, estava vazia.

Eles haviam esquecido de levar a água para fazer a bebida. Seu Chico explicou que não havia *jurema*. A entidade tornou a pedir *jurema* e então ela própria pegou um pedaço da casca da juremeira que havia sido retirada para fazer a bebida e começou a chupar e a cheirar. Seu Chico pediu desculpas, muitas e muitas vezes.

A entidade abençoou seu Chico, chamou seu Antônio Medalha e colocou a mão em sua cabeça. Falou ao ouvido de Seu Chico. Ele respondeu que sabia que sim, e então a entidade se despediu. O homem sentou-se no chão, respirando com dificuldade, aparentando estar muito cansado.

Seu Chico e seu Antônio se colocaram em frente ao Peji, um de frente para o outro. Ergueram, cada um, a mão direita acima da cabeça, apertaram as mãos no alto e assim permaneceram algum tempo. Depois, Seu Chico aspergiu fumaça do cachimbo em seu Antônio e em alguns Xukuru que estavam em torno do Peji. Seu Antônio pegou a gaita no Peji e tocou uma peça³⁴. Por fim, Seu Chico pediu que todos se aproximassem para ouvi-lo melhor. Seu discurso foi curto, disse apenas que era importante a participação de todos no Toré, porque além de cumprir uma obrigação para com a natureza, o Toré também é o momento em que todas as notícias são repassadas e todos ficam sabendo o que está acontecendo na Vila e nas outras aldeias. Nessa ocasião, ele falou ainda da situação jurídica do cacique Marcos, que responde a um processo jurídico referente à expulsão dos Xukuru de Cimbres, o que fez com que algumas pessoas comentassem que, com a saída dos Cabral³⁵, a Vila estava mais sossegada.

³⁴ Peça é como Seu Antônio chama as diferentes músicas executadas por ele na Gaita.

³⁵ A família Cabral, da qual Biá faz parte, é a principal família expulsa da área indígena, por causa das mortes de 07 de fevereiro.

Naquele momento, era peculiarmente interessante olhar para as pessoas. Elas aparentavam muita tranqüilidade. Saíram do ritual, sorrindo e conversando alto. Ainda nessa ocasião, percebi também o respeito e a admiração com que as pessoas se dirigiam aos dois homens que receberam os encantados, tanto o jovem quanto o idoso.

É também peculiar o fato de ninguém se referir à mulher que também incorporou uma entidade. Não sei qual o motivo, se pelo fato de ela entrar e sair, muitas vezes, do transe ou por outro motivo qualquer. O que me impressionou é que não se dava muita atenção a ela. Quando perguntei a alguns Xukuru se ela havia recebido um encantado, eles desviaram do assunto e voltavam a falar da performance do rapaz. Tive a impressão de que na verdade, ela não havia entrado em transe, mas apenas realizado uma performance, como se tivesse recebido alguma entidade. Eu não posso afirmar com certeza, mas pela forma como a trataram e pelo fato de se desviarem do assunto, quando eu perguntei, acredito que foi isso que aconteceu.

Os Xukuru dançam o Toré nas festas (Reis, São João, Tamain, casamentos, etc.), em atos públicos, enterros, retomadas, ou nos finais de semana, nas aldeias. Cada performance de Toré envolve motivações coletivas, mas também expressam motivações individuais para a realização do ritual. O Toré pode ser apreciado por um estranho sem que se perceba a natureza das motivações coletivas, e menos ainda as individuais. Os Xukuru chamam o Toré de ritual, e sempre dizem que vão “*brincar um torezinho*”. No entanto, essa expressão é carregada de compromisso:

Aí fizemos esse terreiro, aqui em Cimbres. A gente brinca o Toré, faz o ritual e quando é de tardezinha vai embora. Todo domingo, todo domingo.

Começa às duas horas; às vezes termina quatro e meia, cinco horas. Todo domingo nós temos que dançar. (Dona Lourdes [informação verbal])

Apesar de as pessoas participarem do Toré, por vários motivos, eles compartilham o corpo, a dança, o som, o cheiro e tudo o mais que a experiência coletiva pode comunicar, para, em seguida, transformar em discurso aquilo que vivenciaram. É dessa mistura de propósitos individuais com vivências coletivas que faz com que essa pessoa saia renovada do Toré. Mary Douglas afirma, em *Pureza e Perigo* (1980) que, no ritual, sempre há dois tipos de eficácia: uma instrumental e outra experimental. A eficácia instrumental tem como propósito mudar o mundo, enquanto a experimental procura mudar o indivíduo no nível psicossomático. Nos Xukuru, dançar o Toré semanalmente fortalece a noção de indianidade. Quem dança o Toré assume sua condição de ser índio Xukuru. Por outro lado, dançar o Toré liga a pessoa a seus ancestrais, bem como retira esse indivíduo do cotidiano e o insere num momento de *liminaridade*, em que cessam as hierarquias e a pessoa assume novas condições, novos papéis.

Embora seja um evento sistemático (ocorre todo final de semana), o Toré é o momento em que os Xukuru saem do cotidiano e vivenciam um momento de afirmação de valores, crenças e ideais coletivos, configurando o que Turner (1974, 1992) chamou de *communitas*. Tratar o momento do Toré como um momento de *communitas* significa adotá-lo como situado às margens da estrutura social. Dessa forma, o Toré interrompe o fluxo habitual da vida cotidiana e projeta indivíduos que, nessas ocasiões adquirem poderes extraordinários, mas que, no fluxo do cotidiano, não assumem papéis mais relevantes como é o caso daqueles que recebem os encantados, durante o ritual e que não são lideranças nem possuem *status* especial,

fora do Toré. Entre os Xukuru, qualquer pessoa, seja jovem, idoso, homem ou mulher pode receber os encantados. Nesse momento, essa pessoa adquire um *status* diferenciado, sendo reverenciada pelos outros Xukuru.

Em 1997, visitei os Xukuru na Vila de Cimbres. Seu Antônio Medalha já era mestre de gaita. Numa conversa com ele percebi a sua preocupação pelo fato de que ainda não havia surgido ninguém com disponibilidade para aprender a tocar a gaita. Dada a sua timidez, Seu Antônio não falava muito sobre isso com as outras lideranças indígenas, sendo, muitas vezes, ignorado durante as festas. Algum tempo depois, ao voltar à área indígena, em 2002, não encontrei ninguém aprendendo as “peças” de gaita, mas Seu Antônio havia adquirido uma outra posição dentro do grupo. Seu Antônio agora era tratado com muita reverência.

O Toré se constitui como um espaço onde internamente poderes são estabelecidos. O mestre de gaita passou a ser reverenciado, ao final de cada canção de Toré, com “Vivas ao nosso Mestre de Gaita”. Em minhas visitas recentes, também notei uma reverência explícita pela figura do bacurau, quando um número crescente de jovens procuram o exercício dessa função. Todos esses momentos dão sentido e significado a uma roda de Toré, expressando assim aquilo que Cohen afirma sobre rituais:

As pessoas participam de rituais e cerimônias para conseguir conforto, para cumprir obrigações sociais, para se divertir, para descobrir suas identidades, para passar o tempo ou estar com outras pessoas. Entretanto, independentemente desses propósitos, tais padrões de comportamento afetam e são afetados por relações de poder existentes entre grupos e indivíduos, sendo que a maior parte do envolvimento da ação simbólica na relação de poder é desconhecida daqueles que a fazem.(1978, p. 168).

Ainda em relação ao significado do Toré Xukuru, em consequência do conflito que ocorreu em 2003, o Toré, em Pedra D’água, Sucupira e na Vila de Cimbres

passou a ser indicado pelos Xukuru do Ororubá como legítimos, enquanto que um outro Toré, criado, há um ano, pelos Xukuru de Cimbres e que se realizava em Cajueiro (área próxima a Sucupira), passou a ser tratado pelos primeiros como um Toré destituído de propósito ritual, cuja única função era legitimar o grupo dissidente. Afirmavam que o Toré de Biá era “de mentira”, pois não fora originário dos tradicionais Torés das festas: “faz um ano que Biá inventou o ritual dele lá no Cajueiro. Nunca existiu esse Toré do Cajueiro: é de mentira, só pra poder dividir a área!”.

Como consequência de todo esse processo, os Xukuru estão começando a vivenciar a busca de um passado considerado original e o Toré é o meio de ligação com esse passado, pelo qual os antepassados se fazem presentes. Victor Turner, (1975, 2005), em estudo sobre os *Ndembos*, afirma que existe uma conexão estreita entre conflito social e ritual, e que, quando os conflitos aumentam, há uma tendência natural ao aumento da quantidade de rituais.

Os Xukuru dançavam o Toré apenas em Pedra D' água e, na medida que adquirem terras, estabelecem outros terreiros de Toré. No entanto, a posse da terra pode explicar o aumento do número de terreiros, mas não explica a intensidade com que se realizam os rituais. Há, efetivamente, um conjunto de fatores, sejam materiais ou simbólicos que contribui para a proliferação de Torés e, principalmente, para que as mesmas pessoas participem de terreiros diferentes. Os Xukuru da Vila de Cimbres, onde os conflitos foram mais intensos, atualmente dançam o Toré, aos sábados, em Sucupira, mas também, aos domingos, na Vila de Cimbres, o que requer mais do que “obrigação”; requer uma motivação simbólica.

A busca pela autenticidade, um retorno aos elementos ancestrais também passou a ser preocupação dos Xukuru recentemente. No São João de 2003, observei que seu Chico Jorge usava o fardamento confeccionado de palha de milho, e sua barretina estava enfeitada de flores. Estranhei o fato, principalmente porque apenas seu Antônio e alguns Xukuru mais idosos ainda usavam a barretina com flores e a roupa feita de palha de milho. Conversando com Dona Eliete, esposa de seu Antônio, ela me disse:

Ah! É porque Antônio falou pra Chico que aqui na nossa aldeia a tradição da gente é essa, na palha de milho e a barretina é enfeitada de flores e aí Chico Jorge resolveu usar, como manda a tradição, porque ele é liderança, e as lideranças devem dar o exemplo. [informação verbal]

Apesar de que a não utilização do fardamento tradicional não significa perda de identidade, devo confessar, porém, que ficou muito bonita a imagem de Seu Antônio e de Seu Chico Jorge sentados no altar, com a barretina enfeitada de flores.

Existe também uma última situação a ser considerada, quando me refiro ao Toré Xukuru. Depois de todos esses conflitos vivenciados pelos Xukuru em 2003, e principalmente após a expulsão dos Xukuru de Cimbres, o Toré Xukuru adquiriu mais uma dimensão: fortalecimento político dos Xukuru do Ororubá. Dançar o Toré os insere, como membros autênticos de uma comunidade, legitimando-os diante dos Xukuru de Cimbres. O Toré serve para fortalecimento intra-étnico, ou seja, é preciso dançar o Toré para ser considerado índio, *dentro* do próprio grupo. Conversando com Seu João Jorge, na antiga fazenda de Paulo Petribu, recentemente retomada pelos Xukuru, ele me disse que todas aquelas crianças que estavam ali à minha frente sabiam quem eram, por causa de Chicão e do ritual:

Todos que estão aqui [na fazenda] já têm rama. Pode perguntar a qualquer criança aqui quem eles são, que eles vão saber contar sua história, vão saber porque estão aqui e a importância do Toré. A memória do cacique Chicão não se esquece. Essa aldeia estava quase extinta e Chicão perdeu a vida tentando botar ela de pé. Portanto, pra ser índio tem que participar das coisas, tem que saber a importância do ritual, do Toré. Não é porque nasceu na Vila de Cimbres que é índio. Se fosse assim, Marco Maciel era índio. E não adianta inventar como uns andaram fazendo por ai. [informação verbal]

A identidade étnica daqueles que foram expulsos do território indígena nunca foi questionada pelos que ficaram. Isso se deu pelo fato de que o que está em jogo nessa arena de poder não é a identidade, mas a distintividade. Para quem ficou, é preciso que haja distinção clara entre esses e os que saíram. Essa distintividade é dada, entre outras coisas, através da participação no Toré, comandado pelos que apóiam o cacique. Dançar o Toré, tocar gaita, receber encantados é símbolo de distintividade perante o grupo dissidente. A performance no ritual constrói um estado em que os participantes experimentam significados simbólicos, como parte do processo pelos quais eles estão passando, o que os distingue dos *outros Xukuru*.

A maioria dos povos indígenas no Nordeste está começando a viver um outro momento de sua história. Antes, o grande objeto de luta era o reconhecimento oficial como indígena e o Toré era o meio adequado para se legitimar diante da população não-india. Observo agora que existe uma ênfase na consolidação das relações entre as pessoas. No caso Xukuru, o território está sendo entregue aos índios, de forma gradativa. A linguagem simbólica vivida no ritual ou nas festividades, traduzida em atos performáticos, pode, portanto, contribuir para uma melhor compreensão do local de cada pessoa na comunidade, bem como estabelecer a cosmologia do grupo.

CAPÍTULO 4

FESTAS E PERFORMANCES: ações remediadoras.

Oi pisa no mole,
oi pisa no duro,
o caboclo é pequeno,
e a pisada é segura.
(Toré Xukuru)

Neste capítulo apresentarei o calendário anual dos Xukuru, enfatizando as principais festas do ano de 2003: a festa de Reis, a festa São João e a festa de Mãe Tamain. Em seguida, farei uma apresentação etnográfica da festa de São João, ocasião favorável para observar as performances culturais, pois essa festa reúne todas as aldeias, dura aproximadamente vinte e quatro horas e, especificamente, nesse ano de 2003, foi uma das festas mais importantes que se realizaram, após o atentado ao cacique Marcos, ocorrido em fevereiro. O ano de 2003 foi marcado pela cisão dos Xukuru e, por isso, todas as festas após o atentado expressavam coesão, diante da sociedade envolvente, assim como também foram tentativas de justificar a expulsão dos Xukuru de Cimbres, reafirmando uma realidade fundamentalmente política.

1. O Calendário anual e o ciclo das festas

Os Xukuru elaboraram um calendário³⁶ dos eventos considerados mais importantes. As datas, em sua maioria, referem-se a festas, retomadas de terras e homenagens às principais lideranças³⁷. O calendário demonstra também que esses três itens estão intimamente ligados. Festa, luta política e a memória das lideranças assassinadas se entrelaçam, no universo simbólico Xukuru.

As aldeias possuem festas próprias, como é o caso, por exemplo, da festa de São Miguel (na aldeia Cimbres), porém, no calendário construído pelos Xukuru, apenas três festas são ressaltadas: a festa de Reis, a festa de São João e a Festa de Mãe Tamain. São as maiores festas, pois nelas participam os Xukuru de todas as aldeias. Além disso, freqüentemente estão presentes representantes de ONGs, CIMI e índios de outras etnias.

TABELA 4 – calendário Xukuru

MÊS	DATA	EVENTO
	06	Festa de Reis.
Janeiro	28	Retomada de Santana
Fevereiro	06	Retomada de Caípe
Março	16	Retomada de Tionante
Abril		Semana dos Povos Indígenas
	18 e 19	Assembléia
Maio	20	Dedicado à memória de Chicão
Junho	23	Festa de São João.
Julho	02	Festa de Mãe Tamain.
Agosto	23	Dedicado à memória de Chico Quelé
Setembro	12	Retomada da aldeia Guarda
	12	Opipe
Outubro	21	Dedicado à memória do capitão Juvenal
Novembro	02	Dia dos Encantados
Dezembro	24 e 31	Confraternização na mata sagrada

³⁶ A tabela quatro foi elaborada com base no “Caderno do Tempo” (2002) escrito pelos professores e professoras indígenas de Pernambuco, dos quais os Xukuru fazem parte.

³⁷ É importante ressaltar que esse calendário foi feito pelos professores e professoras indígenas um ano antes da morte de Nilson e Nilsinho e, portanto, a data de suas mortes não foi incluída.

1.1. Festa de Reis

A Festa de Reis é realizada, no dia 06 de janeiro, na aldeia Pedra D'água. Nessa aldeia se localiza a Pedra do Rei, local sagrado onde o cacique Chicão foi enterrado. É uma festa que começa pela manhã, no terreiro de Pedra D'Água, no qual as performances de Toré são encenadas. A festa termina, no fim da tarde, ocasião em que discursos são proferidos.



Foto 15: Toré na Pedra D'Água – festa de Reis 2003

A festa de Reis possui uma seqüência que é seguida tradicionalmente. Pela manhã os Xukuru dançam o Toré, durante o qual alguns deles incorporam “espíritos de luz”. Ao meio dia, os Xukuru sobem a Pedra do Rei, onde se encontra um peji enfeitado com flores. Nele os Xukuru entoam canções, orações e espíritos encantados são invocados pelo Pajé. Desde que o cacique Chicão foi sepultado nesse local que é comum alguns Xukuru se aproximarem do túmulo para rezar, acender velas e ocasionalmente dançar o Toré. Quando os espíritos invocados abandonam o corpo material das pessoas, seu Zequinha convoca a todos para descerem a Pedra do Rei, em direção ao terreiro de Pedra D'água.

Após o retorno, é feita uma pausa para descanso. A longa caminhada, tanto de subida e descida íngremes, combinada com o sol forte, deixa muitas pessoas exaustas. Em seguida, os Xukuru retomam o Toré até o fim da tarde, quando as lideranças e o cacique Marcos, proferem vários discursos. Muitas vezes, os Xukuru acrescentam eventos à Festa de Reis: o próprio Marcos recebeu seu cacicado durante essa festa; casamentos e batizados também são realizados nessa ocasião.

1.2. Festa de São João (Caô).

O São João é uma festa cujos rituais se realizam entre os dias 23 e 24 de junho, na aldeia Cimbres. Em 2003, essa festa adquiriu uma importância peculiar, pois foi a primeira grande festa realizada na aldeia Cimbres, após o atentado ao cacique, em fevereiro desse mesmo ano. Optei, por isso, por fazer uma descrição detalhada, incluindo à descrição geral, elementos etnográficos específicos de 2003. Em consequência dessa escolha metodológica, a apresentação da festa de São João será feita no item dois desse capítulo.

1.3. Festa de Mãe Tamain (Nossa Senhora das Montanhas)

A festa de Mãe Tamain acontece no dia 02 de julho, oito dias após a festa de São João. Alguns Xukuru mais idosos afirmam que na realidade não são duas festas, mas apenas uma que se inicia com as honras ao *Senhor São João* e termina com as honras à *Mãe Tamain*. Durante a semana, entre as duas festas, os Xukuru e os não índios que ainda moram na Vila de Cimbres fazem orações na Igreja, todas

as noites. No entanto, apenas no dia 02 de julho acontece o encontro das demais aldeias, na aldeia Cimbres, para a festa da “mãe” dos Xukuru.

Logo pela manhã, os Xukuru se dirigem para o salão São Miguel, onde vestem o “fardamento” e dançam o Toré. Do salão, seguem em fila para a Igreja. O cacique, o Mestre de Gaita e algumas lideranças se posicionam no altar, atrás do padre. Os outros ficam em pé, entre os bancos da Igreja, disposição espacial que se repete na festa de São João.



Foto 16: Missa de Tamain

A celebração transcorre de acordo com a liturgia da Igreja católica. Ao final da missa, o cacique profere algumas palavras e logo após sobe ao altar central e retira a imagem de Mãe Tamain, erguendo-a com as duas mãos. Os Xukuru e demais pessoas que estão na Igreja aplaudem. O cacique desce do altar com a imagem para que o andor seja preparado.

Os Xukuru dançam, então, o Toré ao redor dos bancos da Igreja, apenas ao som da gaita. Várias vezes param em frente ao Mestre de Gaita, que fica no altar central da Igreja e o reverenciam. Depois de algum tempo, eles saem da Igreja, para

completar o ritual na calçada. Ali, os Xukuru dançam o Toré, em ziguezague. Em seguida, voltam ao salão São Miguel e dançam o Toré até às três horas da tarde, quando se preparam para a procissão com a imagem de Tamain.

Apenas os índios Xukuru seguram o andor. O cacique e o Mestre de Gaita se posicionam à frente do mesmo. Fogos de artifício são estourados, assim como os bacamarteiros dão salvas de tiros para louvar Tamain. O cortejo segue por toda a aldeia e seus arredores. A gaita e a zabumba tocam, nesse primeiro grupo, que segura o andor. Logo atrás seguem, entoando canções católicas, os não índios da região, devotos de Nossa Senhora das Montanhas e o padre.

Por fim, no retorno à calçada da Igreja, o padre e algumas lideranças indígenas discursam. A festa se encerra com o discurso do cacique e a volta da imagem de Mãe Tamain ao seu local de origem.

1.4. O que as festas de Reis e Tamain indicam em 2003

A *feira de Reis*, de 2003, foi um evento que precedeu o atentado ao cacique Marcos. Nela já se apontava para a existência de conflitos internos que poderiam sair do controle dos Xukuru do Ororubá. O cacique Marcos, no final dessa festa, falou de traidores entre os próprios Xukuru, ao mesmo tempo em que colocou sua vida à disposição dos Xukuru:

No entanto, o caminho está repleto de inimigos e a tristeza é que alguns inimigos fazem parte do próprio povo Xukuru. Mas pra essas pessoas eu quero avisar que elas não vão conseguir acabar com a luta dos Xukuru para ter seu território em suas mãos. Isso porque todos aqui são verdadeiros guerreiros Xukuru. Os guerreiros da paz!

(...)

Meu coração é do povo Xukuru. Eu me entrego nas mãos do meu povo e só paro essa luta quando morrer. Por vocês eu dou meu peito à própria morte! (cacique Marcos Xukuru – Festa de Reis 2003 [informação verbal])

Havia também uma tensão, que se refletia na forma frenética com que os Xukuru incorporavam os encantados, em 2003. Eu já tinha participado da festa de Reis, em outras ocasiões; no entanto, nesse ano, o número de pessoas que incorporaram foi maior. Além disso, eles pareciam não querer abandonar o corpo dos Xukuru, apesar dos apelos de seu Zequinha, pedindo para que eles se retirassem. Uma mulher incorporou um espírito e caiu no meio das pessoas. Ao se levantar soltou os cabelos, gritou e, de olhos fechados, começou a girar em torno de seu próprio corpo, que ficou tenso e encurvado. Outro índio, de uns 60 anos, chorava copiosamente. Estava visivelmente emocionado. Outras mulheres e homens também receberam encantados. Alguns gritaram, outros emitiram um grito fino e estridente. Seus corpos se transformaram, ora rodopiavam envergados, ora se contorciam. No caminho de volta ao terreiro, um homem incorporou e caiu de joelhos no chão. As pessoas que estavam próximas comentavam que não era comum entrarem em transe depois de encerrado o ritual. As performances dos encantados identificavam claramente que existiam problemas não resolvidos, na vida social dos Xukuru. Foram performances que encenaram não só os problemas do grupo, mas também foram expressões da vida social dos Xukuru (metateatro). Langdon, (1986), afirma que para Turner, *a vida é como um drama, cheio de situações desarmônicas ou de crises cujas resoluções desafiam os atores*. (pág 4). É, portanto, um processo dinâmico.

A festa de Mãe Tamain adquiriu um significado peculiar em 2003. Ela evidenciou reacomodações e tentativas de compensação do grupo que permaneceu

na TI Xukuru. As festas possibilitaram aos Xukuru uma reorganização de seus espaços, de seus símbolos e de suas organizações sociais. Foram momentos importantes que evidenciaram, para a comunidade, a necessidade de reorganização social e fortalecimento de suas lideranças. Paradoxalmente, mesmo que a festa de Tamain proponha o triunfo de um ideário, ela também é marcada pela memória de um tempo de intenso sofrimento. É uma festa que constitui, portanto, um culto encenado que tem presente a memória social.

A festa de Mãe Tamain contou com a presença de muitos não índios da cidade de Pesqueira e adjacências. Por esse motivo, as lideranças estavam visivelmente preocupadas com a exposição pública do cacique Marcos nesse evento. Temia-se que algo acontecesse. Por outro lado foi uma festa especial, pois os Xukuru nesse dia receberam a notícia de que o Supremo Tribunal Federal havia concedido *habeas corpus* a Dandão e a Zé de Santa. O primeiro encontrava-se preso, há um ano, acusado de ter matado a liderança indígena, Chico Quelé, e o segundo estava foragido desde essa mesma época. Todos aguardavam a chegada dos dois na aldeia Cimbres para a Festa de Mãe Tamain, o que não aconteceu, a tempo.

Através da festa de Mãe Tamain, os Xukuru do Ororubá inconscientemente justificaram, através das falas, dos ritos e dos símbolos, a expulsão dos Xukuru de Cimbres. Os Xukuru expressavam uma necessidade de unir o grupo, “criar comunidade”. Para isso, se apoiaram nas tradições e na memória coletiva, fontes de construção de identidades e base da organização política dos Xukuru do Ororubá. Isso pode ser observado no discurso do cacique Marcos durante essa festa:

Boa tarde a todos e todas. É um prazer mais uma vez está falando pra todos vocês. Todos e todas. Eu tô muito orgulhoso, mais uma vez, dessa festa maravilhosa que nós indígenas, e também não indígenas, que se faz

presente e que vêm prestigiar e louvar Nossa Senhora das Montanhas, como é conhecida pelo nosso povo, a nossa Mãe Tamain.

(...)

Vocês não estão lutando a toa, vocês estão lutando conscientes daquilo que é de vocês, daquilo que é nosso, pra gente repassar pros nossos filhos, pros nossos netos, aí quando nós os tivermos. E aí eu quero dizer pra vocês, quantas dificuldades nós já passamos?

Quantas perdas já tivemos?

Mas não é isso que fez vocês recuarem dessa luta. Foi? (não)

Eu acho que não. Então a gente precisa estar cada vez mais unidos e organizados. Algumas vezes nós passamos preocupados. Hoje já não estamos tão preocupados assim. Muitas vitórias nós já tivemos e cada dia que se passa mais vitórias virão, porque nós estamos preparados para lutar por nossos interesses.

Vocês tão ou não tão? (estamos).

Vocês estão dispostos a lutar por esse território? (estamos).

Estão dispostos a defendê-lo? (estamos).

Então é isso que nós precisamos, que todos estejam convictos daquilo que nós queremos e defender, sim, com toda a honra, com toda a garra, porque nós somos os guerreiros da paz!

(...) [informação verbal]

Esse desejo de “criar comunidade” significa também, de acordo com o modelo proposto por Victor Turner, uma forma de usar as festas como tentativas de compensação. Porém essa fase não se instalou no drama social Xukuru, da mesma forma que no modelo de Turner: tentativas de reconciliação entre os grupos em disputa. A cisão nos Xukuru foi total e os Xukuru de Cimbres foram banidos da terra indígena imediatamente após o atentado. A terceira fase do drama social, no caso dos Xukuru, deve ser vista, desse modo, com o papel de reacomodar os próprios Xukuru que permaneceram na terra indígena à nova situação.

2. O São João em performance: o ano de 2003.

O São João é uma festa que se estende por aproximadamente vinte e quatro horas e mistura rituais e símbolos indígenas com o catolicismo popular e elementos afro-brasileiros. Como já apresentado no capítulo anterior, o modelo da festa de São João Xukuru diverge da forma como esse santo é cultuado tradicionalmente, no Nordeste. Às formas tradicionais de festejos juninos de cunho popular que encontramos no Nordeste, com ênfase na queima de fogueiras, nas danças de quadrilha e na utilização de fogos de artifício, os Xukuru as substituem por um catolicismo de pajelança.

O São João Xukuru é fortemente estabelecido como uma festa de caráter sagrado. É uma obrigação tão aguda participar dos rituais de São João que os Xukuru afirmam que, mesmo depois de mortos, eles continuam a participar dessa festa. Na festa de São João podemos observar o Toré em diversos formatos e significados, além de missa, incorporação de espíritos encantados e discursos políticos. Uma diversidade de rituais de caráter coletivo. No São João Xukuru, por exemplo, a fogueira não é feita por família, em cada casa, mas os Xukuru fazem uma enorme fogueira coletiva, com madeira colhida por todos: homens, mulheres e crianças.

Logo pela manhã, do dia 23, tiros de bacamartes anunciam a chegada dos Xukuru vindos de todas as aldeias. Bacamartes são espingardas com pólvora seca. Os bacamarteiros dão tiros com essas espingardas, que produzem estrondos semelhantes a fogos de artifício. Os tiros de bacamartes anunciam o início da festa. Ao chegarem à aldeia Cimbres, os Xukuru se dirigem à Igreja e fazem orações. Vi algumas mulheres Xukuru entrarem de joelhos na Igreja, rezarem e somente em

seguida se dirigirem ao salão São Miguel. Nesse local, os Xukuru vestem o “fardamento” e pintam o rosto para as festividades.

Por volta das nove e meia da manhã, seu João Jorge, liderança da aldeia Sucupira, chegou juntamente com um grupo que viera de Sucupira. Com esse grupo vieram os zabumbeiros para tocar na festa do santo. Os Zabumbeiros são os tocadores de Zabumba, também conhecida como “banda de pífanos”. Essa banda é a junção de três instrumentos: um bombo, um taró e uma flauta transversa. É muito comum, no nordeste, nas festas de santos, zabumbeiros tocarem durante todo o evento festivo. No momento da chegada, os zabumbeiros deram uma volta, em torno da Igreja, tocando os instrumentos, acompanhados por alguns índios que já estavam em Cimbres. A zabumba acompanha as procissões. Os Xukuru afirmam que os instrumentos que compõem a zabumba são tradicionais, desde o começo das festividades, quando foi encontrada a imagem de Mãe Tamain.

A zabumba foi o instrumento que os índios festejaram quando encontraram Nossa Senhora. Ninguém via música cantada, a música mesmo dos índios era a Zabumba e a Gaita (Maria de Romão [informação verbal]).

No salão, antes do início do Toré, as lideranças falaram para os índios que lotaram o espaço. Havia uma expectativa geral por parte da platéia, em relação à fala das lideranças, principalmente porque o cacique ainda não tinha sido visto na aldeia. Seu João Jorge (Sucupira), Chico Jorge (Cimbres), Severino (Mascarenhas), Dona Zenilda (Santana) e Seu Zequinha (bairro Xukurús) subiram num palco, ao fundo do salão. Seu João Jorge falou sobre a importância da festa do Caô. Disse que hoje eles fariam a festa como sempre fizeram: com a “busca da lenha”, às duas horas da tarde; o ritual na Laje do Conselho à meia noite e, por fim, o ritual da *Vena*, às quatro horas da madrugada. Falou da importância de todos cumprirem o ritual até

o fim, pois agora sem a existência do forró³⁸ na aldeia, o ritual poderia ser cumprido sem nenhum tipo de impedimento. Seu João Jorge concluiu o seu discurso com um pedido: ninguém deveria ingerir bebida alcoólica durante os festejos, porque ali todos vieram “cumprir a obrigação” e não para se divertir. Em seguida, seu Zequinha enfatizou novamente o cuidado com o álcool e o cumprimento integral dos rituais:

(...)

Eu quero dizer que vocês tenham cuidado com a bebida porque muita gente boa morre por causa da bebida. Vocês vieram aqui pra salvar São João e não pra beber.

(...)

Houve um tempo em que apenas seis índios dançavam o Toré na Pedra do Conselho. Hoje são vinte e quatro aldeias. Isso mostra que o povo Xukuru é forte e resistente. Mostra também como é importante o ritual do Toré. Antes se dançava o Toré na Pedra do Conselho e em outros lugares, em outras lajes, na frente da casa do padre, no senado. Agora a gente só dança no Conselho e volta pro salão. Acho que ta na hora de fazer o ritual como deve ser feito. Isso é importante. [informação verbal]

Nesse momento, seu João Jorge interrompeu a fala do Pajé, afirmando que o que impedia o Toré nos lugares tradicionais era o forró de Biá: *“Como é que a gente podia cumprir o ritual, se tinha aquela barulhera de forró aculá? Agora é diferente!”*.

Seu Zequinha tornou a pedir para que todos cumprissem o ritual em paz. Dona Zenilda também insistiu para que os Xukuru evitassem bebida alcoólica, porque eles estavam ali para louvar São João e a bebida causava desavença e morte. Em seguida falou sobre a ausência do cacique Marcos, na festa de São João, e sobre o conflito ocorrido em fevereiro:

(...)

Eu quero dizer a vocês que Marquinhos não vai estar aqui conosco nesse São João. Ele telefonou e pediu que as lideranças tocassem o ritual como sempre fizeram. Infelizmente ele não vai poder estar presente porque vai ter uma audiência sobre a morte dos meninos, ocorrida em 07 de fevereiro passado e todos estão temendo, porque do lado de Marquinhos só tem de

³⁸ Todo ano, Biá, do grupo dissidente expulso da TI Xukuru, construía um grande palhoção no centro da aldeia e contratava grupos de forró para tocarem a noite inteira, o que provocava conflitos entre as lideranças Xukuru, que não aceitavam tal prática.

testemunha ele e meu neto Diogo de 12 anos, mas do lado de Louro Frazão tem 16 testemunhas.

(...)

O caso ta sério! O juiz rejeitou advogado próprio no caso dos meninos, alegando que nós índio somos tutelado e, portanto, só aceitou advogado da FUNAI. Só que pro Louro ele deixou ter advogado próprio. Como a gente vê, a justiça persegue a gente!. Quando Chicão morreu disseram que eu havia matado meu marido. Depois com Chico Quelé disseram que foi Dandão e Zé de Santa e agora querem dizer que Marquinhos é que é culpado pela morte dos meninos porque ele provocou um conflito. Mas eles não vão conseguir. Nós temos fé em Mãe Tamain e nada de mal vai acontecer com Marquinhos. [informação verbal]

Por fim, Severino também alertou sobre o uso de bebida alcoólica, mas ressaltou principalmente o fato de o cacique Marcos e Zé de Santa não estarem ali presentes. Ou seja, eles não contavam com a ausência do cacique e do vice-cacique naquela ocasião. Afirmou que, embora todos sentissem falta do cacique, cada um tinha a obrigação de cumprir o ritual, porque as lideranças passariam, mas que o povo Xukuru resistiria no tempo. Aplausos efusivos.

Segundo Langdon (1999), alguns estudos de narrativa tratam os textos como fixos e, com isso, ignoram que a narrativa é resultado do contexto de sua narração. Isso implica que muitos trabalhos enfatizam uma busca pela versão original da narrativa ou pela sua autenticidade e ignoram que a tradição é um processo dinâmico e que a vida social é dramática, com os atores sociais interagindo e produzindo cultura a todo momento. Uma análise que tivesse como eixo uma busca pela autenticidade ignoraria as narrativas apresentadas, no São João de 2003, pois em nada acrescentariam à tradição da festa. No entanto, ignorar os apelos para que os Xukuru não ingerissem bebida alcoólica e cumprissem o ritual, em sua integralidade, é ignorar o cerne da festa de 2003: uma festa encravada em um drama social.

Seu João Jorge chamou seu Antônio Medalha para tocar o mibim e iniciar o Toré. As pessoas formaram um círculo espiralado em torno do mestre de gaita e assim iniciaram o Toré. Ao final da *peça*, seu Antônio guardou a gaita e com maracá em punho se colocou à frente da roda de Toré, juntamente com o bacurau e seu João Jorge. Cantaram e dançaram ininterruptamente até próximo do meio dia.

1) Ê, rerê, ê rerê
 Meu Rei do Ororubá (bis)
 canta meu Rei,
 chegue meu Rei,
 Meu Rei do Ororubá. (bis)
 Ê, rerê, ê rerê
 Meu Rei do Ororubá (bis)
 dança meu Rei,
 chegue meu Rei,
 meu Rei do Ororubá. (bis)

2) Oi arreia, arreia, arreia
 Tamain arreia, arreia (bis)

3) É Deus no céu e os índio na terra (bis)
 vamos ver quem pode mais
 é Deus no céu. (bis).

Percebi que, durante toda a manhã, havia um revezamento daqueles que “puxavam” as canções, de acordo com as aldeias presentes. Quando isso acontecia, o ritmo do Toré se modificava. Sob o comando de seu Medalha, seu João Jorge ou de seu Adejar, o Toré era mais lento e as canções possuíam um ritmo mais suave. Quando os “puxadores” de outras aldeias assumiam, normalmente bacurais mais jovens, o ritmo se intensificava, o Toré adquiria uma batida mais forte e mais vigorosa. Várias vezes escutávamos esturros dos Xukuru na roda de Toré. O ritmo frenético e constante do Toré aos poucos fez com que as pessoas incorporassem os encantados.

Seu Zequinha e seu João Jorge, em várias ocasiões, entraram no centro da roda, acompanhando as pessoas que recebiam os espíritos. Muitas vezes, eram

obrigados a interferir para trazer as pessoas de volta à consciência. Nessa manhã, duas mulheres e um homem receberam os “encantos de luz”. Eles rodopiaram, apitaram, mas nada falaram.

Aos poucos, seu Zequinha retirou as últimas pessoas do transe e avisou que o almoço seria servido numa casa, um pouco mais à frente. Todos foram convidados para o almoço. Em seguida, voltei para o salão e me impressionei com o fato de o Toré não ter sido interrompido, nem mesmo na hora da refeição.

Os Xukuru muitas vezes chamam esse período do Toré, após os discursos, de “ensaio”. Dizem que vão “ensaiar um torezinho”, como se fosse um espetáculo. Ao mesmo tempo, a incorporação de entidades espirituais, nessas ocasiões, demonstra o caráter respeitável desse momento. Esse período da manhã é composto por um conjunto de mensagens variadas que são comunicadas através das performances.

Às duas horas da tarde, os sinos tocaram. Os Xukuru que estavam no salão se dirigiram para a calçada da Igreja, em fila. Outros também se aproximaram e, assim, pouco a pouco, uma multidão se colocou em frente à Igreja. Uma comitiva liderou o cortejo: uma liderança com uma bandeira de São João, o Mestre de Gaita, os Zabumbeiros, o Pajé e o Cacique, seguidos das demais pessoas. Inicialmente, todos deram três voltas ao redor da Igreja, antes de saírem do centro da aldeia em caminhada mata adentro, para a *busca da lenha*. De acordo com os mais idosos, a busca da lenha é um ritual que todos devem cumprir. Afirmam que se deve carregar a lenha no ombro direito e também trazer a de quem não pôde cumprir o ritual por um motivo ou outro. Ao depositar a madeira em frente à Igreja, é necessário se concentrar e pedir proteção a São João.

Após uma longa caminhada, chegamos a uma área repleta de toras de árvore, cortadas anteriormente. Cada pessoa pegou a quantidade de madeira que desejou e logo após regressou para a entrada da aldeia Cimbres. Dona Angelina, uma índia Xukuru, de oitenta anos, que estava sentada ao meu lado, numa calçada, esperando as outras pessoas, me disse que, apesar de algumas aldeias não terem vindo para o São João, ela achava que havia mais gente do que havia imaginado que viria. Ela me disse que o motivo disso eram os problemas com *“aquele povo que saiu”*. Ela não quis entrar em detalhe, só disse que estava contente porque *“o São João está sendo cumprido como deve ser, sem confusão”*.

Quando a última pessoa retornou com a lenha nos ombros, a procissão seguiu em cortejo até a Igreja, onde foram dadas três voltas ao seu redor. Em seguida, cada pessoa depositou a sua lenha na frente da Igreja. Enquanto alguns Xukuru organizavam a madeira, outros dançavam o Toré na porta da Igreja. Esse é



um Toré em formato espiralado, tendo à frente lideranças de outras aldeias que não são de Cimbres e Sucupira. Nesse momento percebi a presença de muitas crianças que vieram fardadas e que dançavam o

Toré. Nunca tinha visto tantas crianças usando o Tacó na festa de São João. Após esse ritual, os Xukuru seguiram em fila até o salão São Miguel e, lá, voltaram a dançar o Toré até a hora da missa, às sete horas da noite.



Foto 18: Toré na calçada da Igreja – São João 2003

O cortejo das pessoas, trazendo a lenha no ombro é esteticamente belo. Pelo tamanho do cortejo e a partir do emaranhado de garranchos e toras de madeira, os Xukuru sabem se as pessoas das aldeias vieram cumprir o ritual, naquele ano. Durante a minha pesquisa de mestrado, um senhor me disse que o ano para ele só começava depois da *busca da lenha*, o que significa que esse ritual possui um forte apelo simbólico. Eliade (1993) afirma que os inumeráveis ritos de purificação pelo fogo são característicos de culturas agrárias. Frazer (1996), por sua vez, afirma que as festas dos fogos eram realizadas, em toda a Europa, no Solstício de Verão ou na sua véspera (23 ou 24 de junho):

La época del año en que estas fiestas de fuego se han celebrado más generalmente en Europa es el solsticio de verano, en la víspera (23 de junio) o el día del solsticio (24 de junio). Se le ha dado un ligero tinte de cristianismo llamándole día de San Juan Bautista, pero no puede dudarse de que esta celebración data de una época muy anterior al comienzo de nuestra era. El solsticio estival, o el día solsticio, es el gran momento del curso solar en el que, tras de ir subiendo día tras día por el cielo, el luminar se para y desde entonces retrocede sobre sus pasos en el camino celeste. (1996, p. 699).

Nos cultos europeus, acredita-se que as fogueiras protejam os campos contra a geada e a casa contra o trovão e o raio. Em vários lugares além da Europa, o caráter purificador do fogo é venerado e as pessoas se purificam quando passam pelas chamas, ou sobre as brasas vivas das fogueiras. Em Cimbres, durante a madrugada, é comum alguns Xukuru andarem descalços sobre as cinzas ainda quentes da fogueira.

Todo mundo pode participar da festa, é muito bonita. E passar dentro da fogueira? Quando a fogueira está em brasa, de madrugada, os índio passa tudinho. Passa e não se queima. A gente só sente a queimadura, não queima não.

Pesquisadora: E a senhora já passou?

E então? Já passei muitas e muitas vezes.

(dona Maria de Romão – aldeia Cimbres [informação verbal])

No começo da noite, uma missa foi celebrada pelo padre Bartolomeu, convidado dos Xukuru. Nessa hora, os Xukuru se posicionaram em pé ou sentados no altar central, atrás do padre. Os demais Xukuru ficaram em pé, em torno dos bancos da Igreja. Assim permaneceram durante toda a celebração. Nesse momento, Seu Antônio Medalha e Seu Chico, representante da Vila de Cimbres, se diferenciavam dos outros Xukuru, porque estavam com o *Tacó* feito de palha de milho e com a barretina enfeitada de flores. A imagem era muito bonita. No fim da celebração, Agnaldo, professor Xukuru, pronunciou algumas palavras:

(...)

Se nós resolvermos romper com os poderes, com aqueles que manipulam, com aqueles que nos querem ver presos, sem liberdade, sem dignidade, conseqüentemente, como disse o padre Bartolomeu, acabará sendo perseguido e, na maioria das vezes, acabará sendo morto. Isso é conseqüência de quem abraça uma causa, que é uma causa que tem que levar em consideração a vida do próximo, que tem que levar em consideração a luta por uma vida digna. Nós não estamos nessa luta, nós não estamos dançando o Toré porque é bonito dançar o Toré. Nós não estamos dizendo que somos Xukuru, porque é bonito ser Xukuru, pelo contrário, ser Xukuru quer dizer sofrer discriminações, quer dizer sofrer perseguições, quer dizer não poder ter nosso cacique Chicão aqui porque

está plantado na mata sagrada, quer dizer não ter o cacique Marcos aqui, porque a justiça resolveu perseguir, quer dizer não ter Zé de Santa aqui porque a justiça resolveu perseguir. E nós sabemos, todos nós sabemos que existe por trás de tudo isso uma armação muito bem feita para desestruturar o nosso povo, mas não conseguirão porque as forças do Rei do Ororubá, as forças dos Encantados estão conosco.

(...)

A terra está chegando em nossas mãos, fruto da luta das lideranças antigas, das lideranças novas, de todo mundo junto. A gente queria ver todo mundo utilizando a terra e pudesse sobreviver com dignidade e nós não estamos podendo fazer isso. Eu entendo que esse não é um apelo vazio, apesar de não ter televisão, de não ter rádio aqui fazendo a cobertura aqui, mas tem os ouvidos das pessoas, tem os ouvidos dos caré³⁹, que podem estar ouvindo a gente nesse momento. Quero dizer os ouvidos dos índios, os ouvidos dos que não são índios e que sabem que a nossa luta é pra ver um povo livre, um povo liberto. [informação verbal]

Seu João Jorge interrompeu Agnaldo e falou sobre as perseguições que estavam sofrendo e que, através de Mãe Tamain, eles estão conseguindo superar os problemas:

(...)

Nós somos filhos da natureza. Foi Deus que deixou pra nós viver sobre ela. Então até você falar ai de nossa dignidade e nós não poder estar se libertando com as perseguições, Tamain vai dá, e já abriu nossos passos e agora não tem como mais ter perseguições, porque só se acabar com nosso povo aqui dentro, com a nossa área, porque hoje falta bem pouquinho pra acabar nossas terras nas nossas mãos, muito pouquinho.

(...)

Ao fim da missa, os Xukuru entoaram um canto de agradecimento, repetido por todos presentes na Igreja:

Obrigado Orubá, obrigado Orubá
Tava sentado na beira do mar.
E obrigado Orubá, o maracá do Orubá,
Tava sentado na beira do mar.
E obrigado Orubá, nossa força do Orubá
Tava sentado na beira do mar.
E obrigado Orubá, esperança do Orubá
Tava sentado na beira do mar.
E obrigado Orubá, obrigado Orubá (2 x)
(...)

Os Xukuru agradeceram às lideranças, às entidades, aos professores, ao cacique, às matas do Orubá, e assim por diante. Terminada a missa, os Xukuru

³⁹ Caré significa homem branco na língua dos Xukuru.

dançaram o Toré, em torno dos bancos da Igreja e depois saíram em silêncio para mais uma performance de Toré na calçada da Igreja. O Formato desse Toré, no adro da Igreja, é diferente dos demais. Não se toca o maracá e nem se entoam canções. O delicado som da gaita, a pisada forte dos pés no chão, a batida dos Jupagos e esparsos esturros compõem um conjunto harmônico melodioso e peculiar. Lentamente, na forma de ziguezague, os Xukuru sobem o enladeirado. A cada volta do ziguezague, o mestre de gaita dá um passo para o lado, de forma que os Xukuru, ao voltarem do ziguezague, sempre o reverenciam. Várias vezes, Seu João Jorge, que se encontrava ao lado de Seu Medalha, gritou: “*olha o xerém!*”. Essa é uma mensagem para que os Xukuru não errem o passo e façam um barulho uníssono. Ao chegar à porta da Igreja, seu Chico Jorge, falou em voz alta:

Viva nossa Mãe Tamain (viva!)
Viva nosso Rei do Orubá (viva!)
Viva a Rainha da floresta (viva!)
Viva os encantos sagrados (viva!)
Viva todos os nossos antepassados que já se foram, mas estão aqui com a gente, nos dando força, pra nós vencer. (viva!)

Terminado o ritual, os Xukuru seguiram para o salão São Miguel, onde o Toré foi dançado até próximo da meia noite. Por volta dessa hora, os Xukuru se dirigiram para a Laje do Conselho. À frente desse cortejo, seguia Seu Zequinha, juntamente com seu João Jorge, seu Chico Jorge e seu Antônio Medalha. As pessoas acompanharam em silêncio, ouvindo apenas o som da gaita de Seu Antônio, por todo o trajeto. O local é escuro, muitas pessoas se acomodaram em torno do pajé. Uns sentaram no chão, outros permaneceram em pé. Os Xukuru afirmam que esse é um momento de muita seriedade, pois é o momento em que todos os Xukuru se encontram com seus antepassados, já falecidos. Afirmam que é preciso ter muito respeito nessa laje, porque se alguém escorregar e cair durante o ritual, morrerá até

a festa do ano seguinte. Muitos Xukuru contam casos de pessoas que escorregaram, em anos anteriores, e que morreram antes do São João do ano seguinte. Inclusive, alguns falam que o próprio Chicão escorregou na laje e que não contou a ninguém, mas que ele sabia que morreria até o ano seguinte. Segundo essas pessoas, foi por isso que Chicão escolheu o lugar onde seria enterrado. Vale lembrar que Chicão foi assassinado em maio, um mês antes do São João.

Nesse ano, diferente dos outros, nenhum Xukuru recebeu os encantos de luz na Pedra do Conselho. Seu Zequinha, assim que chegou na laje, começou a falar e todos ficaram em silêncio para ouvi-lo. O clima parecia tenso e o discurso de Seu Zequinha acirrou ainda mais essa tensão. Ele falou pouco tempo, apenas disse que sabia de alguns problemas entre as lideranças. Algumas lideranças estavam “se metendo” no trabalho de outras lideranças e que isso podia provocar mais desavenças no grupo. Segundo ele, ainda haveria muitas desavenças e muita confusão na Vila de Cimbres. Seu tom era sério e suas palavras soavam mais como premonição do que como conselho. Afirmou ainda que esperava que as coisas se resolvessem antes de o cacique voltar, mas que se isso não fosse possível, faria uma reunião com Marcos sobre os problemas:

(...)

Eu espero que as coisas se resolvam logo, porque não dá pra um menino de 25 anos (Marcos) assumir tanta confusão, tanto problema junto. As lideranças existem para amenizar os problemas e não para aumentar, para arrumar mais confusão. Eu me irrita muito com o fato de saber que tem liderança se metendo em outras áreas. Cada liderança deve ficar em sua área. Deve ter o controle de sua área, de sua aldeia e respeitar o trabalho do outro. É preciso respeitar o trabalho do outro para poder ser respeitado. (...) [informação verbal]

Em seguida, seu João Jorge fez um discurso totalmente diferente de Seu Zequinha. Seu João Jorge disse que achava que os índios estavam unidos e que ele

estava surpreso com a fala do “pajé velho”. Falou que todos precisavam escutar seu Zequinha, porque ele é sábio. Porém, afirmou não acreditar que as coisas estivessem como seu Zequinha afirmou. Disse que não sabia que haviam lideranças, intervindo em aldeias, que não a sua própria.

Não entendi especificamente do que estavam falando, mas percebi irritação em seu João Jorge, quando disse que os índios estavam muito unidos e que não entendia a fala de seu Zequinha. Em seguida, seu Antônio Medalha falou. Ele sempre foi um homem tímido. Eu nunca o tinha visto falar publicamente. Nesse ano, entretanto, seu Antônio foi chamado a falar no Conselho, o que foi fundamental para dar equilíbrio e sensatez ao grupo. Enquanto seu Zequinha externalizava sua preocupação com os problemas internos do grupo e seu João Jorge tentava minimizar esses mesmos problemas; seu Antônio, por sua vez, com uma voz suave e baixa, repetiu a fala de Seu Zequinha, quanto ao cuidado que as lideranças devem ter para não interferir no trabalho uns dos outros, mas ao mesmo tempo invocou a imagem de Chicão e a questão maior que os unem: a luta pela terra.

(...)

Nós temos que ter cuidado e cada um deve ficar no seu canto, cuidando de seus afazeres. Chicão começou esse trabalho pra gente, Chicão foi quem começou a cutucar, a ver essa questão da terra, a tentar deixar terra pra todo mundo. A gente deve só seguir o caminho de Chicão, não criar mais problema, não criar mais confusão. A gente deu uma carga muito grande nas costas de Marquinhos e ele vem trabalhando como o pai dele, então a gente tem que honrar a herança que Chicão deixou pra gente. Porque Chicão deixou pra gente uma herança e cabe a gente continuar essa herança. Nós antes não tinha terra, não tinha onde plantar, onde criar os bichos e agora nós temos graças a ele e ao filho dele que está continuando a luta dele. Hoje ninguém aqui passa fome e isso nós devemos a Chicão. A gente tem que facilitar a vida do cacique e não complicar mais. Cabe a cada liderança ficar em sua área, cabe a cada liderança cuidar de seu pedaço e não se meter no dos outros. (Antônio Medalha. [informação verbal]).

Nessa noite, apenas três lideranças falaram. Normalmente, além dos discursos do pajé e do cacique, espíritos incorporados de caciques e encantados

também se pronunciavam durante esse ritual. Porém, em 2003, ninguém recebeu os “encantos de luz”, na Pedra do Conselho. Ao final dos discursos, seu Antônio tocou novamente a gaita e uma roda de Toré se formou sobre a laje. Os maracás foram acionados e os Xukuru dançaram Toré por mais ou menos meia hora, quando resolveram voltar ao salão.

Contudo, antes de retornar ao salão, os Xukuru decidiram dançar o Toré em frente à casa paroquial, que fica no centro da aldeia, onde antes era erguido, a mando de Biá, um palhoção. Os Xukuru alegavam que o ritual do São João não era cumprido integralmente porque Biá, dos Xukuru de Cimbres, contratava grupos de forró para tocar no palhoção. Como os Xukuru de Cimbres foram expulsos, o palhoção não foi construído e, nesse ano, os Xukuru do Ororubá resolveram dançar o Toré em frente à casa paroquial. Além da casa paroquial, os Xukuru afirmam que antigamente se dançava também em outras lajes da vila, como a do Crajeu e do Patreká. Atualmente, isso não é mais possível, principalmente porque, com a expansão da aldeia, foram construídas casas sobre essas lajes, impossibilitando o ritual nesses locais.

Os Xukuru dançaram o Toré, na porta da casa paroquial e depois seguiram para o salão, onde dançaram até as quatro horas da manhã, do dia 24 de junho. A partir desse momento, se dirigiram para a porta da Igreja. Lá dançaram o ritual chamado de “Vena” ou “dança do sete”. É um ritual íntimo, apenas os Xukuru mais tradicionais ficam acordados para encerrar os rituais do São João. No átrio da Igreja, os Xukuru, ao som da gaita, desceram pela escada lateral, fizeram a volta em torno da Igreja e subiram pelo lado oposto, três vezes. Em seguida, dançaram o Toré em ziguezague e concluíram o ritual. Nesse ritual, da Vena, os Xukuru afirmam

que não dançam sozinhos, pois seus parentes, já falecidos, e encantados, se encontram ali presentes.

Terminado o Toré, eles voltaram para suas aldeias. Alguns a pé, outros de caminhão, não aparentando cansaço. Ouvi alguns Xukuru, que moram em Cimbres, dizerem que, embora o cacique não tenha participado, esse São João tinha ficado para a história. Quando perguntei por quê, eles responderam que esse ano o ritual foi cumprido como se deve, nos lugares certos e sem conflito.

3. Ações reparadoras: o caráter “liminar” da festa de São João.

Eventos festivos e rituais se estruturam através de antagonismos ou afiliação, como uma proposta alternativa de negociação, objetivada pelos atores locais, através dos quais reorientam os modelos hegemônicos. São ocasiões em que, dependendo do resultado das performances efetuadas, os envolvidos atuam no sentido de administrar a crença pública, os interesses competitivos e os sentimentos em direção a um continuado reconhecimento de influência, liderança e poder.

Como podemos perceber ao longo da descrição, o São João pode ser observado como um evento com plasticidade e características próprias de uma *Performance Cultural*. Na performance, o comportamento é intensificado e exposto publicamente, substituindo eventos reais. As performances se efetuam nos momentos de interrupção da ordem social, ou seja, nos momentos de *liminaridade*. A performance contém aspectos caracterizados por repetição e ritmo, o que não significa que ela seja um texto fixo; ao contrário, sua característica é ser dinâmica,

com capacidade para apontar aspectos reais da vida como a violência, a sexualidade, etc.

Singer (1972) afirma que a *Performance Cultural* pode ser identificada em eventos “extraordinários”, que surgem fora do cotidiano e interrompem a ordem social. A *Performance Cultural*, como categoria analítica, possui as seguintes características: estabelecimento de um tempo específico e limitado para efetuar a performance, adoção de um programa de atividades, de um cenário, audiência e, por fim, de um lugar e ocasião. Nas performances culturais também são usados instrumentos, música e dança, da mesma forma que, em espetáculos artísticos. Podemos observar todas essas características da performance cultural no São João Xukuru. Ou seja, uma conjunção simultânea de festa, ritual, prece, dança e música esteticamente apresentados ao longo do evento:

Tabela 5

CARACTERÍSTICAS DA PERFORMANCE CULTURAL	CARACTERÍSTICAS DA PERFORMANCE CULTURAL NO SÃO JOÃO XUKURU
PROGRAMA DE ATIVIDADES	Dia 23: Chegada dos Xukuru à aldeia Cimbres; Discursos e Toré no salão (manhã). Busca da Lenha e Toré no salão (tarde) Missa (noite) Dia 24: Laje do Conselho e Toré na laje (meia noite) Toré no Salão (madrugada) Ritual da Vena e volta para as aldeias. (madrugada)
ATORES SOCIAIS	(Seu) João Jorge, Chico Jorge, Zequinha, Severino, Antônio Medalha, D. Zenilda, Agnaldo e Padre Bartolomeu
AUDIÊNCIA	Xukuru do Ororubá e não índios
ELEMENTOS ESTÉTICOS	Pintura facial, barretina com flores, tacó.
SÍMBOLOS	Bandeira de São João, Jupagos, gaita (mibim), zabumba, bacamarte, Igreja, fogueira, bordunas.

LIMITES TEMPORAIS	Início: 23 de junho (manhã) Fim: 24 de junho (madrugada)
LUGAR / ESPAÇOS	Aldeia Cimbres: Igreja Laje do Conselho Salão São Miguel Mata (busca da lenha)
RITUAIS	Toré em círculo espiralado e em ziguezague Toré em torno dos bancos da Igreja Três voltas ao redor da Igreja Busca da Lenha Missa Laje do Conselho Ritual da Vena ou Dança do Sete
DISCURSOS	No salão Na Igreja Na Laje do Conselho

Mesmo identificando elementos que, combinados, demonstram o caráter performático do São João, independente do ano observado, tratar esse evento como performance cultural, significa claramente tomar essa festa no contexto específico do ano de 2003, ou seja, compreender que, através do São João, os Xukuru justificaram inconscientemente a expulsão do grupo dissidente e, ao mesmo tempo, propiciaram o clima necessário para permanecerem unidos.

O São João é um momento de *liminaridade* (Turner 1974; 1992; 1992a; 2005). O conceito de *liminaridade* de Turner baseia-se no conceito de *margem* de Arnold Van Gennep (1977). Ao estudar os ritos, Van Gennep afirma que este possui três fases invariáveis: separação, margem e agregação. Ao que Van Gennep chamou de *margem*, Turner chamou de *liminaridade*. No momento da liminaridade há um despojamento de atributos, os vínculos sociais deixam de existir e o grupo pode refletir sobre si e sobre o mundo. No momento da liminaridade, podemos

observar elementos os mais diversos, conjugando-se nesse tempo de duração da festa. É no estado liminar do São João Xukuru que o poder do Mestre de Gaita é mais forte que o das lideranças; é também nessa ocasião que o pajé não pode ser contestado por ninguém.

O São João, como um momento de liminaridade, explicita temas que afloraram em 2003: *tradição, conflito, poder e perenidade*. Todos esses temas estão inseridos no contexto mais amplo do Drama Social que os Xukuru vivenciaram até o momento da crise, em fevereiro, quando houve a cisão do grupo. As performances do São João demonstraram, aos que ficaram na TI Xukuru, o conflito sob outras perspectivas.

O tema da *tradição* é recorrente na festa de São João. A *tradição* pode ser considerada como um elemento usado pelos próprios grupos para nortear as inclusões e exclusões sociais, contemplando a complexidade da cultura. Não deve, dessa forma, ser tomado como algo cristalizado no tempo, mas ancorado no contexto e na *práxis*. Tassinari (2003, p. 30), baseada na noção de “*tradição*” de Gadamer, afirma que, no caso de sua pesquisa com os índios Karipuna, a noção de “*tradição*” é explicativa, em várias medidas:

Por ser histórica, constituída historicamente e reformulada no confronto com interlocutores; pela atenção à experiência dos sujeitos; por ser relacional, pela atenção à comunicação e à transmissão de sentidos, que nos permitem compreender o “movimento de elaboração da tradição” ocorrido no Curipi, a partir do encontro, da convivência, das alianças entre famílias de origens diversas, ou com diferentes “horizontes” (como no conceito de “fusão de horizontes”); por constituir-se de “noções impensadas”, que são a base da reflexão e da ação, diferentemente da noção reificada que atribui o peso da “tradição” a regras explícitas de conduta ou a elaborados discursos sobre o universo.

No São João, em 2003, Seu João Jorge, seu Zequinha e seu Severino insistiram na importância de se cumprir integralmente o ritual do São João. Afirmaram que, naquele ano, voltariam a cumprir os rituais do São João, em lugares que eles consideravam tradicionais, mas que tinham deixado de usar, por causa do palhoção e do “fórró de Biá”. Após a volta da Laje do Conselho, dançaram o Toré em frente à casa paroquial, no centro da aldeia, e prometeram que, no ano seguinte, fariam novamente, incluindo outros locais, como o senado e outras lajes não mais usadas atualmente. Os Xukuru, com essa medida, retomaram simbolicamente a aldeia Cimbres em sua totalidade.

Percebi que, posteriormente ao conflito, os Xukuru iniciaram, nessas ocasiões festivas, um processo que eles chamaram de *retomada da tradição*. Os Xukuru discutiram internamente sobre como deveriam ser os rituais. Essas discussões não foram formais, no sentido de agendadas e discutidas em reunião, mas em pequenos grupos de lideranças e pessoas idosas que indicaram como tradicionalmente eram feitos os rituais e a importância de voltar a fazer da mesma forma. Além disso, retomaram alguns símbolos que tinham sido abandonados, durante o cacicado de Chicão, mas que, nesse ano, foram usados. É o caso da utilização de flores na barretina e da vestimenta confeccionada em palha de milho. No entanto, isso não significa um retorno às origens, até porque não é possível identificar essas origens. A saída dos Xukuru de Cimbres fez com que os Xukuru do Ororubá buscassem firmar uma identidade de autênticos Xukuru. O conflito político adquire uma outra dimensão, a de conflito de tradições. É, na verdade, o próprio grupo se re-estruturando e tentando firmar uma identidade diferenciada (autêntica, tradicional), a partir de uma situação de Drama Social.

Em minha dissertação de mestrado (1999), já chamava a atenção para o forte apelo à tradição e à cultura Xukuru que os moradores da Vila de Cimbres apresentavam. Isso se dava pelo fato de Cimbres ser considerada a “mãe de Pesqueira”, a “cidade dos índios”, a mais antiga, o local da aparição de Mãe Tamain, de possuir várias pedras sagradas, de ser o local da Igreja, considerada “túmulo dos mais velhos”, etc. O significado simbólico da Vila de Cimbres para os Xukuru é o da autenticidade. Cimbres foi objeto de disputa entre os dois segmentos dos Xukuru, uma disputa que não significava apenas luta por terra, mas significava essencialmente uma disputa por legitimidade. Perder Cimbres significava perder parte de sua identidade e, portanto, deixar de ser considerado autêntico Xukuru. Isso não significa que se tivessem perdido as terras de Cimbres, os Xukuru do Ororubá deixariam de ser índios. Eles certamente reelaborariam seu arsenal simbólico de outra forma. No entanto, na disputa, Cimbres foi considerada sagrada, e pesou consideravelmente na atitude tomada pelos seus moradores de expulsar o grupo dissidente. No São João, Cimbres foi considerada como um prêmio para os Xukuru do Ororubá, e as performances encenadas nesse dia foram expressões cujo significado só podemos encontrar no próprio contexto de 2003.

O São João também nos permite repensar os vínculos entre *conflito* e *poder*. Podemos identificar diferentes níveis de poderes. O primeiro nível de poder é o do discurso político das lideranças (que falam) para a platéia (que escuta). No salão, no início das festividades, na missa após seu término e na Laje do Conselho, os discursos das lideranças apresentam implicitamente o significado simbólico da expulsão dos “Cabral” e a saída dos Xukuru de Cimbres.

Ainda no âmbito do discurso, durante o ritual na laje do Conselho, um outro tema desponta: o da interferência de lideranças, no trabalho de outras lideranças.

Isso indica uma outra disputa interna que se refere à concentração de poder de alguns representantes, após a saída dos Xukuru de Cimbres. Esse é o caso de seu João Jorge, representante de Sucupira e Guarda, mas que possui forte influência em Cimbres e adjacências. Durante o ritual na Pedra do Conselho, seu Zequinha se preocupou com essas divergências internas mais do que com o ritual. Seu discurso foi dirigido exclusivamente para os problemas entre as lideranças, o que não significa que ele não considerasse importante o ritual na Laje do Conselho; ele apenas atuou nessa ocasião como um conciliador e procurou apresentar os problemas que aconteciam na ausência de Marcos e Zé de Santa. Na Laje do Conselho, sua autoridade era inquestionável. Não estou dizendo, com isso, que os Xukuru que permaneceram na terra indígena já estejam, em um novo processo faccional, mas apenas num evidente processo de redistribuição de poderes internos.

Outro nível de poder se apresenta por ocasião das performances dos Xukuru, durante os rituais do São João. O Mestre de Gaita, em detrimento dos problemas apresentados por seu Zequinha, retoma o significado de ser liderança e invoca para isso a memória do cacique Chicão, no ritual da Laje do Conselho. Ele apela para o mito que Chicão se tornou, após sua morte.

Quanto aos atores em destaque, identifico a importância das performances das crianças, dançando Toré fardadas e acompanhadas pelo professor Xukuru de artes, simbolizando a renovação do grupo, da mesma forma que as performances dos novos puxadores (bacurais) que implementaram ritmos diferentes ao Toré. Seu João Jorge e seu Zequinha, por sua vez, são lideranças que conciliam dimensões políticas e religiosas. Falam no salão e no Conselho. Seu João Jorge, baluarte da tradição, é quem traz a zabumba para a vila. Ele comanda os rituais na Igreja e, principalmente, está à frente da busca da lenha e do ritual da Vena, na madrugada

do dia 24. É um homem austero, demonstrando seu papel de líder político (na luta pela terra) e de líder religioso (para manter a tradição na vila de Cimbres). Seu Zequinha, por sua vez, na ausência do cacique e do vice-cacique, durante o São João, exerceu mais o papel de líder político dos Xukuru do que o de líder religioso, o que não significa que ele não exerceu sua função de pajé. Ao contrário, ele acompanhou as idas e vindas dos *encantados*, durante todo o São João, nos Torés do salão.

Um outro tema do São João refere-se à permanência dos Xukuru como um grupo étnico diferenciado da população da região. Tanto seu Zequinha quanto Severino afirmaram que a população Xukuru cresceu nos últimos anos e que, embora em outra época, apenas alguns índios dançassem o Toré, hoje são vinte e quatro aldeias; se uma liderança morre, outra surge, e por esse motivo, afirmam que todos têm a obrigação de fazer uma grande festa de São João.

Após a saída do grupo dissidente, a aldeia Cimbres ficou com um aspecto de abandono: casas queimadas, depredadas e abandonadas. Os Xukuru recolheram os paralelepípedos que Biá havia colocado na praça de Cimbres para construção da estrada até o Guarda e que se encontravam jogados, sem utilidade, no meio da aldeia, e organizaram essas pedras esteticamente, ao longo da aldeia. Ainda nesse processo de ações reparadoras, realizaram um evento que denominaram “a maior aula do mundo”. Nessa ocasião fizeram alguns painéis, no muro da escola da aldeia Cimbres.

A escola indígena de Cimbres foi, durante algum tempo, alvo de disputas entre os Xukuru de Cimbres e os Xukuru do Ororubá. Cavalcante (2004), em dissertação de mestrado, afirma que o grupo de índios liderados por Biá fez um

acordo com a prefeitura local para que a escola permanecesse no município, enquanto que o grupo de Marcos lutava pela estadualização da escola. Com a efetivação da estadualização, acirraram-se ainda mais as divergências internas. Os Xukuru do Ororubá retomaram dos Xukuru de Cimbres as escolas de Cimbres e Cajueiro, afastando os professores contrários à decisão. Em seguida, aconteceu o atentado e as aulas foram paralizadas. Em abril, os alunos, professores e artistas foram convidados a pintarem os muros e paredes da escola com o motivo “terra⁴⁰”.

Por fim, os Xukuru reocuparam as casas dos índios expulsos e que se encontravam depredadas e queimadas, o que dava um aspecto de “cidade fantasma” à aldeia Cimbres. Foram mobilizações que, aliadas às festas e audiências públicas que aconteceram na aldeia Cimbres em 2003, representaram a construção cultural de um grupo étnico, a partir de um processo de disputas e violência.

⁴⁰ O tema “terra” é central no Plano Político Pedagógico (PPP) dos Xukuru.

CAPÍTULO 5

O CALENDÁRIO DA RESISTÊNCIA: Estratégias e mobilização política nas performances do 20 de maio.

Pisa ligeiro
Oi pisa ligeiro
Quem não pode com a formiga
Não assanha o formigueiro.
(Toré Xukuru)

No capítulo anterior, tratei das festas que acompanhei durante o trabalho de campo, em 2003, e que considerei como *ações remediadoras*, após uma situação de conflito extremo. A esses momentos festivos e de mobilização ritual intensa se juntaram outras estratégias adotadas, ao longo do ano, e que propiciaram o fortalecimento da identidade étnica e uma maior legitimidade do grupo que permaneceu no território indígena, após o conflito de fevereiro.

Neste capítulo, analisarei, sob a ótica da performance, o ritual e ato público do dia *20 de maio* de 2003, considerando esse evento como “cultura construída”, “etnogênese” e, especificamente nesse ano, como um momento de “ação reparadora” dos Xukuru. Como já dito no capítulo anterior, essas ações não se deram no sentido de uma tentativa de volta do grupo egresso, mas foram reparadoras para os próprios Xukuru do Ororubá. O *20 de maio* – data do assassinato de Chicão - vem se constituindo como um dia de luta e homenagem a esse cacique, desde o ano seguinte à sua morte em 1998. O 20 de maio de 2003 é o primeiro momento em que os Xukuru vêm a público, após o atentado e expulsão dos Xukuru de Cimbres.

1. *20 de maio*: por uma política do reconhecimento

O dia *20 de maio* adquiriu várias conotações, ao longo dos anos. Se por um lado é um ritual fúnebre que rememora a morte de uma das maiores lideranças indígenas do Nordeste, por outro significa também um evento cujos aspectos mais evidentes são a superação das dificuldades, o fortalecimento da identidade étnica e a demonstração pública de coesão social. Ao mesmo tempo em que esse evento atribui limites e delimita fronteiras étnicas, propicia fluxos e movimentos transculturais (HANNERZ, 1997). Essa preocupação explícita com a sociedade envolvente se evidencia na fala de Agnaldo, professor indígena Xukuru, no dia *20 de maio* de 2003:

Nós somos um povo que queremos construir uma sociedade livre, uma sociedade fraterna e Pesqueira, como cidade, tem que apoiar e tem que deixar dessa mediocridade, em que 68% da população, segundo pesquisa, é contra a luta do povo Xukuru. E o povo Xukuru quer nada mais, nada menos, do que ser respeitado na Serra do Ororubá, ajudar Pesqueira a se desenvolver e que todos que aqui estão, que vivam com dignidade. Nada mais do que isso! (palmas) - (Agnaldo – tarde do dia *20 de maio* de 2003. [informação verbal])

Apesar do *20 de maio* ser transpassado pela lembrança de um intenso sofrimento, o povo Xukuru o converteu em forte apelo à reprodução da memória, com a finalidade de expor publicamente que, apesar da morte de suas lideranças, o grupo está unido e que o povo Xukuru é perene. Esse evento é, portanto, um ato político que, por meio da ação simbólica, constrói legitimidade e torna mais firmes as relações entre os próprios Xukuru; simultaneamente, esse evento também se constitui como uma tradição local que através da experiência partilhada, dá suporte ao coletivo e auxilia as ações futuras (GODINHO, 2000).

A repetição do ato público, a cada ano, confere um sentido de continuidade histórica ao evento. Porém, o evento do dia *20 de maio* deve ser tratado teoricamente como *construção cultural* (TASSINARI, 2003). Isso significa que o dia *20 de maio* se tornou paulatinamente um evento central para os Xukuru, uma tradição que - como a cultura - é dinâmica, construída, “inventada” (Linnekin, 1983; Hobsbawm, 1984; Grünwald, 1997; Barbosa, 2003). Adotar a cultura como construção significa valorizar a criação contínua de significados, valores e práticas sociais, em detrimento da compreensão da cultura como regularidade, pois segundo Victor Turner (1987) o erro do antropólogo é achar que tudo é uma regularidade. Além disso, através de formas de comunicações verbais e não verbais, o *20 de maio* intensifica e torna pública a violência infligida contra a comunidade Xukuru.

Além de tratar o *20 de maio* como uma “construção cultural” ou “tradição inventada”, esse trabalho busca observar esse evento, a partir das performances efetuadas nessa ocasião. Através da performance, o antropólogo consegue perceber a transformação do sujeito, a partir dos usos simultâneos da voz, do corpo, da música e da dança como mecanismos poéticos e estéticos fundamentais para que se efetive uma comunicação reflexiva.

1.1. 20 de maio: construção de uma tradição

Desde 1999 que os Xukuru realizam o ato público do *20 de maio*. O que se iniciou como um ato de protesto pela morte do cacique Chicão, aos poucos adquiriu outras conotações. Os Xukuru resignificaram esse dia, associando a data do assassinato de Chicão às conquistas e decisões coletivas. Em 1999, no aniversário de morte desse cacique, o *20 de maio* teve um caráter de afirmação étnica e

reivindicação política, aliada a um sentimento de perda. No ano seguinte, em 2000, esse evento foi antecedido por dois dias de reuniões, na aldeia Pedra D'Água, chamada de *pós-conferência indígena*, porque sucedeu à conferência indígena que aconteceu, em Porto Seguro (BA), em abril daquele mesmo ano. Na pós-conferência, estiveram presentes índios de vários estados do Brasil, assim como missionários do CIMI de todos os escritórios regionais. A Pós-conferência culminou com uma pajelança, no dia *20 de maio* pela manhã, seguida de uma missa próxima ao túmulo de Chicão. Após o almoço, os Xukuru e os demais índios e não-índios presentes na conferência desceram a Serra do Ororubá em caminhada até o local em que Chicão foi assassinado. Lá, foi então realizado um ato público. Para os Xukuru, esse foi o primeiro passo para a criação das suas assembléias anuais.

Em 2001, os Xukuru realizaram, entre os dias 18 e 19 de maio, a sua *Primeira Assembléia do Povo Xukuru*. No dia 20, por sua vez, fizeram uma pajelança, em Pedra D'Água e à tarde, desceram a Serra do Ororubá para mais um ato em homenagem a Chicão. Dessa vez, após a descida da serra, eles pararam para discursar em vários locais de Pesqueira e, por fim, leram uma carta com o resultado da assembléia.

No ano de 2002, um pouco antes da realização da *Segunda Assembléia do Povo Xukuru*, foi preso o fazendeiro José Cordeiro de Santana (Zé de Riva), mandante do assassinato de Chicão. Nesse ano eu não estava presente, mas, de acordo com Palitot (2003, p.103), a tônica dessa assembléia foi buscar a consolidação das instituições Xukuru. A descida da serra, nesse ano, ainda segundo Palitot, foi tensa, pois refletia a prisão de Zé de Riva:

Dessa vez, Pesqueira parou, pairavam no ar a suspeita, o medo, o ressentimento e o ódio contra os índios. O clima de tensão era nítido na cidade, até que os índios apareceram, as pessoas corriam para ver de

perto, num misto de ansiedade e temor, assistindo a marcha, resoluta, imensa e pacífica passar deixando clara sua mensagem. (idem, p. 105).

Se em 2002, a tensão se expressava pelo fato de terem prendido o assassino de Chicão; em 2003, o evento adquiriu uma conotação peculiar, na medida em que foi realizado, apenas três meses após o atentado ao cacique Marcos. A situação, após o atentado era muito tensa, tanto na terra indígena, quanto na cidade de Pesqueira, onde passou a morar a maioria dos índios que deixaram a TI Xukuru. Muitos Dramas Sociais podem ser observados em todo o processo de luta dos Xukuru e o *20 de maio* refletiu todas as transformações por que passaram os Xukuru, a cada novo Drama Social. Dessa forma, O *20 de maio* se insere como um evento fundamental no processo de etnogênese Xukuru.

1.2. 20 de maio: espaços simbólicos

O ritual do dia *20 de maio* acontece em lugares simbólicos importantes para os Xukuru. A Pedra do Rei, na aldeia Pedra D'Água, em torno do túmulo de Chicão, é o local apropriado para preparar emotivamente os Xukuru para as performances que serão realizadas, ao longo do dia. Ainda na rodovia BR 232, ao chegar a Pesqueira, de longe se avista essa pedra. Ao se dirigir para a área indígena, é a Pedra do Rei que acompanha toda a subida da serra. Ao pisar na Pedra do Rei é impossível ficar indiferente à sua imponência física e espiritual. Ela é um *símbolo consagrado*, pois nela se realizavam os rituais dos Xukuru, quando ainda eram proibidos por lei; foi nela que os Xukuru iniciaram a retomada de seu território. Foi na Pedra do Rei que Chicão soube que se tornaria cacique e nela também Marcos se tornou cacique e, finalmente, foi na Pedra do Rei que Chicão pediu para ser

enterrado. Ela é a pedra que fertiliza a luta dos Xukuru e, portanto, é nela que se inicia o ritual do dia *20 de maio*.

Outro espaço simbólico importante para os Xukuru é a aldeia Santana. É uma área que foi retomada pelos Xukuru, em 1990, e é o local onde mora Dona Zenilda, importante liderança e mãe do cacique Marcos. Ao mesmo tempo em que Santana é a porta de entrada para Pedra D'Água, todo esse território é uma conquista que se efetivou aos poucos, do “centro” para a “periferia”. Primeiro, os Xukuru retomaram a Pedra do Rei, depois a Pedra D'Água, para, em seguida, conquistarem a entrada da Pedra D'Água, que é a aldeia Santana.

No dia *20 de maio*, os Xukuru fazem o caminho inverso do que fez Chicão no dia em que foi assassinado. Chicão morreu em Pesqueira, na frente da casa de sua irmã, foi levado para Cimbres, depois passou por Santana, Pedra D'Água, e foi enterrado na Pedra do Rei. No dia *20 de maio*, os Xukuru iniciam o ritual na Pedra do Rei, seguem para Santana, descem a pé a Serra do Ororubá e encerram as atividades, na frente da casa da irmã de Chicão, em Pesqueira.

Toda a Serra do Ororubá é território Xukuru e, conseqüentemente, fronteira delimitadora de identidade. A Serra do Ororubá ao mesmo tempo em que é espaço residencial, de ocupação, se constitui também como espaço interacional e simbólico. Até mesmo para aqueles índios que moram na cidade de Pesqueira, a Serra do Ororubá é o seu lugar de origem, o local onde viveram os seus antepassados. Apesar de morarem na cidade, falam que se sentem em casa quando estão na Serra:

Ah! A Serra do Ororubá é tudo pra mim. Eu fico aqui em Pesqueira, mas eu me sinto bem é quando tô lá. (Dona Benvinda – em Pesqueira [informação verbal]).

Mary Douglas, em *Pureza e Perigo* (1980), afirma que é impossível ter relações sociais sem atos simbólicos e que, em algumas situações, mecanismos de enfoque são acionados, enquadrando a realidade de forma que todos a percebam e a tomem para si. Desde as primeiras horas da manhã, os Xukuru são preparados para detectarem o significado do dia *20 de maio*. É um evento político simbólico que é realizado, há seis anos, e que, embora outros mecanismos também sejam acionados, a paisagem cultural descrita anteriormente anima a memória e liga o presente com o passado. A paisagem focaliza e direciona a atenção das pessoas para o evento que se desenrola nesse dia.

2. 20 de maio de 2003: apresentação, situação, contexto.

O dia *20 de maio* é o maior evento, em termos de número de pessoas. Participaram desse evento em 2003, índios Xukuru das 24 aldeias, além do cacique, do pajé, de representantes das aldeias, do COPIXO, do CISXO, bem como alguns Xukuru que foram ao evento montados a cavalo e que são chamados de “Cavaleiros de Aruanda”. Além dos Xukuru, estavam presentes índios de outras etnias, vindos do Nordeste e de outras regiões do Brasil, que se aliam à luta dos Xukuru.

Além dos índios, participam desse evento padres convidados para celebrar a missa, representantes da FUNAI, da FUNASA, do CIMI, ONGs que atuam na causa indígena e alguns deputados pertencentes aos quadros do Partido dos Trabalhadores e que se apresentaram publicamente, apoiando os Xukuru do Ororubá.

Esse evento divide-se em dois momentos. Num primeiro momento, pela manhã, são realizados rituais em homenagem ao cacique Chicão, mais especificamente Toré e missa. É um ritual feito pelos Xukuru, para os Xukuru e seus aliados. No segundo momento, na cidade de Pesqueira, o evento adquire outra conotação, é feito para os pesqueirenses, principalmente aqueles que criticam os Xukuru. Em 2003, além da população de Pesqueira, estavam presentes nessa cidade, os Xukuru expulsos da TI, motivo pelo qual o cortejo até o local do evento foi rápido e pujante.

Primeiro Momento: Toré e Missa

Na manhã do dia 20 de maio de 2003, os Xukuru seguiram para a Pedra D'Água, em direção ao local onde Chicão foi sepultado para a celebração de uma missa. Uma chuva fina cobria a paisagem, mas isso não fazia ninguém se retirar. As pessoas tentavam se acomodar na clareira onde Chicão e mais alguns Xukuru estão enterrados. Alguns se apertavam, nas laterais íngremes da montanha escorregadia e cheia de árvores de galhos finos; outros subiam em uma grande pedra que toscamente se inclina por sobre a clareira. Estavam presentes, além dos Xukuru, povos de outras etnias, representantes de entidades governamentais e não governamentais e padres convidados para a celebração da missa.

No início da missa, ao som da gaita, Agnaldo Xukuru fala sobre a importância do evento. Nesse momento, o silêncio dominava a cena, nenhum barulho provinha da pequena multidão de pessoas que rodeavam o túmulo de Chicão. O que escutávamos era apenas o som da chuva que caía levemente e o suave som da gaita tocada, durante toda a fala de Agnaldo:

A cada ano, no dia *20 de maio*, a gente celebra a luta pela vida. Gostaríamos de lembrar que esse é um momento triste na vida do povo Xukuru, por estar a cada ano lembrando que o seu guerreiro, junto com outros guerreiros, partiu dessa pra melhor. Mas é o momento também de alegria porque a cada ano se junta a nós mais pessoas, mais guerreiros, mais pessoas interessadas em contribuir na construção da autonomia do nosso povo e cresce também a consciência, a partir da organização social do povo Xukuru de que a luta por nossa autonomia é interminável e incansável! Portanto acreditamos que esse momento de fé está chegando aos nossos corações, no sentido de que assumamos de fato nosso compromisso, lutando por uma vida digna onde todos possam ter acesso aos bens materiais, onde todos possam estar vivendo sua fé livremente, onde todos possam ser irmãos na paz, sem jamais desejar passar por cima do outro.

Este é o sentimento que nós passamos, durante essa nossa assembléia de 17 até o dia de hoje. Se juntam a nós outros povos de vários estados do nosso país, se juntam a nós as organizações, se juntam a nós todas as aldeias do povo Xukuru. E se junta a nós a Igreja que acredita na construção de um mundo novo, de um mundo melhor, de um mundo mais justo. Portanto que essa celebração sirva de incentivo pra dizer pra tudo e pra todos, que a luta continua, que o nosso Deus, o pai Tupã, que a nossa Mãe Tamain continuam dando forças pra nossa caminhada.

Isso é o que nos incentiva, que nos dá força e que faz continuar a luta pra melhorar esse nosso mundo, a partir do nosso mundo, a partir da nossa realidade, pra que possamos então nos encher do espírito de Deus e poder então fazer uma celebração participativa, prestando bastante atenção e sairmos daqui iluminados pra continuarmos essa batalha que é longa e que espera por nós. [informação verbal]

A fala de Agnaldo aponta alguns temas que serão tratados, no decorrer do dia pelos Xukuru. Primeiro, a relação entre *tristeza* e *alegria*, aparentemente apresentados ao acaso, mas que inseridos no início do evento apontam para dois sentimentos que estarão presentes, durante todo o ritual do *20 de maio*. Tristeza porque é um dia que lembra conflito, violência e morte. Alegria porque como eles haviam previsto, o grupo cresceu e se fortaleceu ao longo desses anos. Agnaldo, ao falar de alegria e tristeza, também sinaliza para o significado do ritual que será vivenciado naquele dia. Ele aciona o que Bauman (1984) chama de poder que o performer tem para controlar sua audiência, utilizando códigos especiais que indicam que aquele dia tem um propósito e que é necessário levar a sério e se concentrar para que tudo ocorra bem. Um segundo tema, que também estará presente em todas as falas, ao longo do dia, e que Agnaldo citará nesse início de ritual é o da

autonomia, que para os Xukuru significa o acesso a bens materiais, a possibilidade de se vivenciar a fé livremente, a completa desintrusão do território e, por fim, a possibilidade de viver em paz. Esses e outros temas serão tratados durante o dia, apontam para o fato de que os conflitos extrapolaram problemas pessoais e adquiriram uma dimensão maior de Drama Social (Turner 1981, 1987). O desejo de autonomia é um tema que se expressa, em vários dramas sócias do grupo, desde o drama essencial que é a urgência do controle do território, até os conflitos que acabaram em morte. Por fim, Agnaldo sinaliza para o fato de que a luta deles não é solitária, e que outros povos indígenas, bem como organizações governamentais e não-governamentais se juntaram e se solidarizaram aos Xukuru do Ororubá. Nesse momento, Agnaldo, como performer, atrai a atenção e envolve a platéia no evento (função fática).

Os Xukuru aplaudem, agitam os maracás e silenciam alternadamente. Tanto Agnaldo quanto o cacique Marcos possuem competência para a performance (Bauman 1984). Por isso Agnaldo inicia o ritual da celebração e Marcos o encerra, o mesmo acontece durante o ato público em Pesqueira, na tarde do mesmo dia. Após a fala de Agnaldo, os padres começam a celebração da missa. Primeiro, os três padres se apresentam e após cânticos cristãos de pedidos de perdão, iniciam as leituras da bíblia, intercaladas por uma poesia. Essa etapa é concluída com a tradicional homilia.

A primeira leitura é da carta de São João, capítulo 4:

Amai-vos uns aos outros, pois o amor vem de Deus, e todo aquele que ama, nasce de Deus e conhece a Deus. Quem não ama, não conhece a Deus porque Deus é amor e nisto se manifestou o amor de Deus por nós: Deus enviou o seu filho único a esse mundo para dar-nos a vida por meio dele. O amor consiste no seguinte: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi Ele que nos amou e nos enviou seu filho como vítima expiatória por nossos pecados. Caríssimos, se Deus assim nos amou, devemos, nós também, amar-nos uns aos outros. Ninguém jamais viu Deus e se nós nos

amamos uns aos outros, Deus está conosco e o seu amor se realizará soberanamente entre nós.

Em seguida uma mulher Xukuru lê um poema - feito pelos professores e professoras Xukuru - em homenagem a Chicão:

“Quando eles chegaram aqui, eu e meus parentes éramos muitos, milhares, milhões. Nós éramos muito diferentes deles. E eles não gostaram do que viram. Não gostaram da minha pele, do meu cabelo, das feições do meu rosto. Então quiseram que eu mudasse. Vestiram-me com suas roupas, ensinaram-me sua língua, obrigaram-me a ter outro costume. Como se ainda não bastasse, roubaram minha terra. Agora eu não sou mais como era antes, mas tudo bem, eu já aprendi. Cultura é assim mesmo, se muda, se transforma, se recria; eu também com certeza mudei muito, e agora, depois de tanto tempo, depois de 500 anos, mataram o meu cacique, o Chicão Xukuru. Mas seu moço, por esse crime eu quero justiça e a minha história e a minha terra eu quero de volta. Olha só, a minha história eu já testemunhei, já registrei, escrevi e o irmão premiou e agora é reconhecidamente patrimônio da cultura e da história do Brasil. Viu seu moço? Nem tudo você roubou de mim”.

Após a leitura, o padre entoia um hino de louvor e faz a leitura do evangelho de São João:

Naquele tempo, disse Jesus: eu sou a verdadeira videira e meu Pai é o agricultor. Todo ramo que não dá fruto em mim, o pai o corta. Os ramos que dão frutos, Ele poda para que dêem mais frutos ainda. Vocês já estão limpos, por causa da palavra que eu lhes dei. Fiquem unidos a mim e eu ficarei unidos a vocês. O ramo que não fica unido à videira não pode dar fruto. Vocês também, não poderão dar fruto se não ficarem unidos a mim. Eu sou a videira e vocês são os ramos. Quem fica unido a mim e eu a ele dará muito fruto, porque sem mim vocês não podem fazer nada. Quem não fica unido a mim, será jogado fora como um ramo que secará. Esses ramos são ajuntados, jogados no fogo e queimados. Se vocês ficam unidos a mim e minhas palavras permanecem em vocês, façam o que quiserem e será concedido a vocês. A glória de meu Pai se manifesta, quando vocês dão muitos frutos e se tornam meus discípulos.

Terminada a leitura, dois padres fazem a homilia, unindo tudo o que foi dito na Carta e no Evangelho de São João, religando os textos com a ocasião:

Padre Um:

Meus irmãos e irmãs. Amigos e companheiros. Todos os parentes daqui e de longe. Que bela palavra nos dirige Jesus, nesta hora. Ele que nós podemos dizer é o nosso grande Cacique. Nosso grande chefe. É aquele que, em primeiro lugar na história, com a nova aliança, reuniu o povo disperso, formando uma nova tribo, a tribo da nova aliança, a tribo do povo novo, a tribo da justiça, a tribo dos libertados, a tribo da solidariedade e da

igualdade. E ele deu sua vida, para que todos tivessem vida. Seu corpo jogado ao chão, seu sangue derramado fecundaram a terra, fecundaram o chão dos corações, fecundaram novas vidas. E isso está presente na história que existe até hoje e jamais acabará.

E um dia também, ele reunido com seus discípulos antes de partir, pediu apenas uma coisa: eu não estarei mais com vocês, mas continuarei sendo o tronco, o tronco principal e vocês os ramos. E se vocês quiserem ter sempre frutos de vida, de paz e de alegria, de justiça, de fraternidade, fiquem unidos a mim. Mais tarde ele também disse aos discípulos que se todos agissem assim, estariam imitando a ele, ser igual a ele. Seriam a semente jogada ao chão, que morre, mas que depois produz a vida.

E se eu perguntar a vocês, vocês conhecem alguém que se assemelhou a Jesus Cristo, entregando a vida pelo seu povo, digam o nome dele: *Chicão!* (todos respondem). Chicão. E como Chicão, muitos índios, muitos caciques, muitos pajés, muitas lideranças também e todos os movimentos e todas as lutas nesse país, nesse mundo, nessa América Latina sofrida.

Jesus então pede para nós hoje: se vocês quiserem fazer ficar viva essa memória, ficar vivo esse espírito que está em vocês, ninguém tenha medo, como dizia o padre hoje, padre Bartolomeu. Ninguém se acovarde, ninguém tenha medo. Creiam nisso, a vida verdadeira começa, a partir dessa entrega que você faz. Por isso em cada aldeia, em cada reunião, em cada encontro, em todo povo, cada um seja fiel, faça parte, sinta-se presente na sua aldeia, na sua luta e com certeza esse sangue de Jesus que nos reúne num só corpo, esse sangue de Chicão que une vocês, também nos unirá, de norte a sul, de leste a oeste e ninguém, ninguém daqueles que vêm para cortar os ramos conseguirá com certeza arrancar a raiz e os frutos continuarão sendo abundantes no mundo.

Portanto que cada um de nós aqui com esse espírito, com essa coragem, com essa firmeza, procure seguir os passos de Jesus e ele dirá para nós, vocês também olhem para tantos exemplos que há nesse mundo, e Chicão é meu filho querido, vai dizer Jesus, Chicão é meu filho amado, Chicão é alguém que soube me amar porque deu a vida em resgate pelo seu povo.

Padre dois:

Estamos aqui comemorando, comemorando a morte e ressurreição de Jesus. Isso é a celebração da missa: memória da morte e ressurreição de Jesus. E a morte de Jesus foi à coisa mais injusta, porque ele que fez o bem da humanidade. Então os que não gostaram que ele fizesse o bem, o mataram. Então Deus Pai, viu essa sentença da injustiça contra Jesus e rasgou essa sentença, rasgou essa sentença, ao chamá-lo para ressuscitar.

E assim também comemoramos, neste momento, a morte de alguém que fez o bem para o seu povo, que veio de longe, que conhecia os dois mundos: o mundo de fora e o mundo de dentro do seu próprio povo e que com esse saber procurou construir esse projeto do povo Xukuru. E conseguiu! Conseguiu unir o povo, unir na luta e na contemplação e na oração. Conseguiu nos unir também aqui, porque se estamos aqui unidos, em torno desse tronco, é por causa do Chicão. E nós temos a certeza, estamos assistindo até, como Deus rasgou essa sentença da morte do Chicão, porque produziu vida com sua morte, produziu ressurreição do povo.

O povo está em pé, continuando unido, seguindo os passos daquele que deu a vida, daquele que foi chamado para a vida no meio de nós. Aqui no mato vocês cantaram NÃO ESTAMOS SÓS! Não estamos sós porque Deus está conosco, porque nossos antepassados estão conosco, porque Chicão está no meio de nós e como nosso guia, como nossa luz de que precisamos, porque estamos na noite, estamos na noite cercados por muitos que querem apagar a nossa luz, mas nesta noite chegou à madrugada e nós já vimos a estrela da manhã e essa estrela da manhã é o nosso Chicão. Essa estrela da manhã, desejo que ilumine o caminho de todos nós e que nos conduza nesse caminho árduo, que passa pela morte, mas que a cada dia esta luz da vida, a aurora, está começando. A aurora do povo Xukuru já começou, assim seja.

(palmas)

Quero ainda, pra finalizar, lembrar o que aconteceu aqui, há cinco anos atrás. A dona Zenilda, na hora que Chicão era colocado no túmulo, ela disse: aqui está plantado e vai frutificar!

Olhando hoje vocês aqui tão numerosos. Tão capazes de se organizar. Tão cheios de esperança. De verdade, Chicão está crescendo porque foi plantado nas raízes da Mãe Terra e aqui no evangelho de hoje está escrito que Deus é o agricultor e tenham a certeza de que esse agricultor que é Deus fez com que esta planta se enraizasse aqui, nesta mata que vai espalhando seus frutos de organização, conseguindo, procurando a justiça, a verdade, porque Jesus está preocupado com a vida da gente, com a justiça, com a verdade. Ele veio para que todos tenham vida e vida em abundância. Ele veio para ser a verdade e a luz. Eu sou a luz e a verdade. Ele está preocupado, portanto, com tudo que é justo, que é santo, que é organizativo, que faz com que o povo se sinta povo. Filhos de Deus. Não tenham medo de Deus. Deus, Tupã e Mãe Tamain querem de verdade a vossa vida e nós estamos aqui para juntar esforços, nossas capacidades, para que vocês consigam a vitória plena, se Deus quiser o quanto antes, para que todos vocês tenham vida, tenham paz, tenham justiça.

(Palmas e maracás)

No fim da celebração, índios de outras etnias leram mensagens de apoio aos Xukuru, muitas delas relembando o cacique Chicão. Para encerrar, Marcos fez um pronunciamento convocando a todos para, juntos, descerem a Serra do Ororubá no início da tarde:

Eu aqui também quero deixar meu testemunho, quero agradecer todos os povos que estão aqui presentes, de todo o Brasil, e quero também reforçar o que diz respeito à questão da nossa luta, do nosso povo. Luta essa tão árdua e tão difícil que nós vamos enfrentando, ao longo desses 500 anos, há mais de 500 anos e que ainda hoje continua, nessas perseguições contra nossas lideranças. Mas nós hoje temos um território demarcado e homologado e aí, temos o testemunho de vocês. Quantos guerreiros já tomaram aqui no território Xukuru? Esse território é banhado de sangue. Sangue esse das nossas lideranças, que suas vidas foram tiradas por esses fazendeiros e políticos que têm interesse no nosso território. Mas não é assim, como dizia o meu pai. Não é assim que eles vão conseguir que o povo Xukuru desista dessa luta. Jamais vamos recuar e aí eu conto com a presença de todos vocês, meu povo. É ou não é?

É! (público responde e conclui com palmas e maracás)

Vocês concordam em seguir na luta?

Sim! (palmas e maracás)

Temos algumas batalhas a enfrentar ainda, mas para isso estou aqui, com a presença maciça de todas as 24 aldeias do nosso povo. E vamos descer para Pesqueira, vamos mostrar para toda a sociedade, que nós não temos medo dessas pessoas que pensam em tirar nossas vidas.

(palmas e maracás)

Que pensam em criminalizar nossas lideranças, como está acontecendo com nosso companheiro Dandão, que está preso injustamente, e nosso companheiro Zé de Santa, que está sendo acusado injustamente, como nós todos sabemos. E isso é mais uma manobra. Uma manobra dessas pessoas que estão aí fora, pra tentar dizimar nosso povo, pra tentar acabar com nosso povo. Só que nós estamos tentando reverter essa situação e pra isso nós precisamos de todos vocês. Era esse meu testemunho (palmas) e quero dizer também (palmas) que jamais vou recuar dessa luta, tentaram também tirar a minha vida recentemente. No dia 07 de fevereiro, sofri um atentado, como todos aqui sabem. Tentaram tirar a minha vida, como tiraram a vida de outros guerreiros, companheiros que estão aqui plantados, mas primeiramente eu dou graças a Deus, a Tupã e aos Encantos da Natureza; em segundo lugar, a Nilson e ao Nilsinho que deram a sua vida para que hoje eu esteja aqui. Porque se não fossem eles, talvez eu estivesse aqui ao lado de meu pai, mais um guerreiro plantado aqui dentro.

(palmas)

As ameaças continuam e aqui eu quero também dizer aos nossos guerreiros que foram baleados por fazendeiros e que também estão soltos, estão impunes e aí a gente pergunta: que justiça é essa que nós temos neste país?

Muito obrigado a todos presentes aqui.

(palmas e maracás)

A partir desse momento, as pessoas lentamente seguiram para Santana, para esperar a hora de descer a Serra do Ororubá em direção à cidade de Pesqueira, para a segunda parte do *20 de maio*. Após a saída das pessoas, Marcos permaneceu no local, com o propósito de gravar um *vídeo clipe* para o grupo musical “Mundo Livre S.A.”.

Segundo Momento: descendo a Serra do Ororubá.

Participei, algumas vezes, das homenagens do dia *20 de maio*, no entanto neste ano de 2003, percebi que a descida da Serra fora mais tensa e mais veloz. Das outras vezes, os Xukuru desciam a Serra lentamente e paravam em frente de alguns locais da cidade de Pesqueira para discursarem. Este ano, além de não efetivarem nenhuma parada, realizaram o trajeto em um ritmo mais veloz. Os Xukuru desceram a serra, paramentados e com passos firmes e ritmados como num Toré; seguiram na mesma velocidade para o bairro *Xucurus*. O pé direito marcava o ritmo e todos cantavam fortemente:

*"Pisa ligeiro,
Oi pisa ligeiro
Quem não pode com a formiga
Não assanha o formigueiro".*

*"Papagaio teu canto é bonito,
Tem um reinado encantado (bis)
Oi pisa, pisa eu quero pisar
No terreiro dos índios do Ororubá" (bis).*

Na medida em que os Xukuru passavam nas ruas, os comerciantes fechavam as portas das suas lojas. Ao mesmo tempo, vi muitas pessoas paradas nas praças, olhando com curiosidade. Havia evidentemente uma tensão, quando os Xukuru desceram a serra. Todos temiam que algum conflito se estabelecesse durante a caminhada, porque os Xukuru de Cimbres estão morando em Pesqueira. Entretanto, nada aconteceu e os índios chegaram ao bairro *Xucurus*, sem maiores problemas. Além das vinte e quatro aldeias Xukuru, havia muitas outras pessoas presentes na caminhada, o que conferia a esta um aspecto grandioso. Aos poucos, todos se posicionaram em frente ao caminhão que serviu de palanque, onde as performances aconteceram.

Agnaldo convocou as pessoas que falariam durante a tarde para se aproximarem do caminhão. Aos poucos, todos falaram até o momento final do evento quando Marcos proferiu o seu discurso.

1. Agnaldo Xukuru - PE
2. Cacica Pequena – Genipapo Canidé – CE
3. Mariano Krahô Canela – Tocantins
4. Isaltino Nascimento – Deputado Estadual do PT – PE
5. Fred 04 – Banda Mundo Livre S.A.
6. Manoel Lopes – FUNAI Recife
7. Juvenal Tupinambá – Belmonte – BA
8. Francisco Siqueira – Quiarara – BA
9. Fernandino Guasar – RD
10. Inácio Kinikinao – MS
11. Neguinho Truká – PE
12. Manoel Pipipã – PE
13. Saulo Feitosa – CIMI
14. Eliene Almeida – CCLF
15. Caboquinho Potiguara – PB
16. Zonta Kambiwá – PE
17. Moacir Atikum – PE
18. Francisco Kapinawá – PE
19. Marcos Xukuru – PE



Foto19: Evento do 20 de maio em Pesqueira - 2003

Nos discursos proferidos por essas pessoas, alguns temas são insistentemente repetidos, fazendo com que mesmo aqueles que não são indígenas façam o mesmo discurso dos indígenas. O conjunto dessas narrativas nos revela como as pessoas enxergam esse evento (Basso, 1997). No momento em que os discursos são proferidos cada narrativa pessoal organiza, transmite e recria permanentemente a experiência não apenas da pessoa que profere o discurso, mas também a experiência do público presente. Isso se dá, através da ligação que se estabelece entre o sujeito narrador e seu público, que, juntos, passam a integrar a mesma história, como ficou demonstrado no discurso da cacica Pequena de Genipapo Canidé, no Ceará. Cada narrativa tem um sentido, e isso não significa que a narrativa não seja multivocal, ao contrário, quando a cacica pequena insere a narrativa no evento, adquire muitos significados. Se torna, dessa forma, uma narrativização. Apesar de não ser Xukuru, a cacica Pequena participa plenamente do sentido do evento; é envolvida e motivada a fazer parte do contexto no qual os Xukuru estão inseridos:

Também estamos nos organizando como os Xukuru, e falo também em nome das 10 etnias que nós já tamo conhecendo, dentro do estado do Ceará. (...) E por isso eu vim aqui participar deste grande evento, desta plantação do Chicão, que ele foi plantado e depois das raízes ter sido fincada, hoje nós tamo vendo essa grande multidão de tantos povos aqui nos Xukuru reunido.

E eu quero dizer pra vocês, meus irmão, que sejam fortes, que sejam fortes e por nada vocês desistam desse grande movimento, dessa grande luta que vocês têm e que nós tem também, que isso é um desejo de todos nós, ter nossas terras demarcadas, desintrusadas e, enfim, livre, nas nossas mão, pra nós poder ter o sustento, pra tirar o pão de cada dia em nossas terras e pra nós viver, pra nós trabalhar, pra ter o pão de cada dia pros nossos curumim. Os nossos curumim não podem mais morrer de fome, temos que sustentar eles com o pão de cada dia da nossa terra. (...)

Uma coisa que eu deixo aqui bem clara pra vocês, essa mulher que está aqui na frente de vocês, ela sempre veio aqui depois que conheceu Chicão e Zenilda, ela sempre vem aqui, ela é uma pessoa que Chicão e Zenilda mora no coração dela, apesar dele hoje ta plantado e dessa plantação nós vemos aqui muitos frutos e vamos ver cada vez mais esses frutos crescidos e grandes, fortalecidos. Por isso eu vou deixar as minhas palavras e vou dizer, OBRIGADO! OBRIGADO POVO, DE CORAÇÃO, POVO XUKURU,

MUITO OBRIGADO, VOCÊS ESTÃO DE PARABÉNS, DE PARABÉNS MESMO, MUITO, MUITO MESMO, VOCÊS ESTÃO DE PARABENS!

É isso mesmo! (alguém grita na multidão e todos aplaudem)

Agora, muito obrigado e eu to indo embora e deixo pra vocês um grande abraço da cacica Pequena. (voz suave)
(Palmas).

A narrativa da Cacica Pequena demonstra que, além do fato de ela se manter ligada aos Xukuru por participar da “plantação de Chicão”, ressalta temas como *territorialização, conflito e organização social dos povos indígenas*. Todos esses temas são tratados também nos discursos das outras pessoas que falaram durante o evento. As experiências de conflito relatadas nos discursos estão presentes na realidade da maioria dos povos indígenas do Brasil e são acompanhadas pelas pessoas ligadas às entidades governamentais e não governamentais.

As minhas palavras, eu prometo ser muito breve porque eu não sei nem falar direito, mas eu quero dizer a vocês, com respeito à luta pela demarcação e desintrusão das nossas terras indígenas no Brasil, ela não é só do povo Xukuru, mas é de uma grande parte de todas as etnias do Brasil que estão sofrendo com essa questão de intrusão nas suas áreas e também de demarcação e quero também deixar um apelo, um alerta aos nossos parentes Xukurus, nós somos solidários a vocês na luta tanto judicial quanto também na luta corporal se for preciso. (Cacique Mariano Krahô Canela - Tocantins).

Eu confesso que nunca avistei uma festa como esta. Eu acredito que Pesqueira não tenha uma festa melhor do que esta que é a festa do povo indígena, por isso meus amigos, meus irmãos, parentes, não tenhamos medo, tenhamos coragem. E quero dizer também, Marquinho, que o que você sofre aqui, em qualquer lugar do Brasil nós sofreremos, dos Tupinambá de Belmonte eu sou representante e lá nós sofreremos também ameaça, nós sofreremos também perseguições, mas isso amigos, isso companheiros nós não temos medo. (Juvenal Tupinambá – Belmonte - BA)

Eu quero que todo esse povo que é contra o povo Xukuru saiba e fique sabendo que o povo Xukuru não está só, ele ta com o povo indígena do Brasil inteiro. (palmas) Eu quero dizer aqui ao povo Xukuru que a qualquer momento que eles precisarem de apoio e de força pode mandar pedir e pode convidar nós do Acre porque com certeza nós iremos vir para assumir e lutar pelo direito de cada povo, que tem o direito de ter a sua terra demarcada. Acima de tudo o direito de ser brasileiro, porque os verdadeiros brasileiros são as populações indígenas. (Francisco Siqueira – Acre).

Os discursos dos não indígenas - como é o caso do deputado estadual Isaltino Nascimento, bem como de Saulo, do CIMI, Manoel Lopes, representante da

FUNAI, ou Eliene, do CCLF - também seguiram a mesma trajetória que o discurso dos indígenas presentes. São narrativas que emergem no contexto, evidenciam os mesmos temas e que fornecem modelos para que se vivenciem novos dramas sociais:

(...) Nós descemos a serra, que é um local que tem uma referência simbólica muito rica para todo o povo Xukuru. Cinco anos se passaram, e aqueles que foram responsáveis por vitimar o Chicão e achavam que com a ação tomada iam calar a voz do povo Xukuru, tão tendo a resposta daquilo que foi a luta de Chicão, com a presença de todos vocês guerreiros e guerreiras, mulheres e homens, que vieram mostrar que o povo Xukuru resiste, que o povo Xukuru está aqui pra dizer e exigir os seus direitos.

(palmas)

E é muito importante que aqueles que não se sentem irmanados na causa Xukuru possa entender que a luta, a preservação da cultura, a garantia dos direitos, não é favor do Governo Estadual, do Governo Federal, nem tão pouco do poder público municipal, através da prefeitura. A garantia dos direitos do povo Xukuru é uma garantia que é colocada, desde que o nosso país foi chamado de descoberto por aqueles que vieram invadir as terras dos povos Xukurus. Portanto esse momento é um momento simbólico, é um momento importante e nós do Partido dos Trabalhadores sempre estivemos, - nosso partido completou em 20 de fevereiro, 23 anos – estivemos e estaremos sempre ao lado do povo Xukuru. Por isso estamos aqui e estivemos presentes ontem. Estamos aqui nessa manifestação para nos colocar solidários, juntos, apesar de não sermos da etnia Xukuru, mas nos sentimos também enquanto povo. Por isso, Chicão vive e Chicão somos todos nós! Repitam! Chicão vive! (*Chicão vive!*) Chicão somos todos nós! Viva o povo Xukuru!

(palmas)

(Deputado Estadual Isaltino Nascimento)

Boa tarde às mulheres aqui presentes (*boa tarde!*), boa tarde aos homens aqui presentes (*boa tarde!*). Eu sou Eliene, sou do Centro de Cultura Luiz Freire e o dia *20 de maio* é o dia onde muitos sentimentos, todo tipo de sentimento chega no coração e na mente da gente, porque é no *20 de maio*, quando a gente lembra a morte do nosso companheiro Chicão, a gente chora de saudade, a gente sente a tristeza da ausência dele, mas é também o momento em que a gente se indigna porque a justiça é injusta no nosso país, porque aqueles que deveriam se responsabilizar, prender os verdadeiros culpados, os assassinos das lideranças indígenas não cumprem com seu papel, não fazem o que deveria ser feito. Então é o momento também de muita indignação, de muita raiva, mas também é o momento de muita alegria também porque cinco anos depois o povo Xukuru tem o apoio dos companheiros do Mundo Livre, do Fred 04. Cinco anos depois, o povo Xukuru ta mais forte, cinco anos depois o povo Xukuru está cinco vezes mais organizado, porque cinco anos depois o povo Xukuru está cinco vezes maior aqui na praça de Pesqueira. Então nós estamos, o povo Xukuru está cinco anos, cinco vezes mais forte do que em 1998. E ai Marquinho, eu quero dizer pra você, eu quero reafirmar o compromisso do Centro de Cultura Luiz Freire e o compromisso do Movimento Nacional de Defesa dos Direitos Humanos para com o povo Xukuru, para com as lideranças Xukuru, vocês contam com o nosso apoio e com a nossa solidariedade. Muito obrigado (*palmas*)

(Eliene Almeida – CCLF)

Numa situação de conflito, como a vivenciada pelos Xukuru, momentos de grande reflexividade performática se apresentam, em cada ocasião, onde se encontrem público e performer. Todos os que subiram ao palanque sejam índios ou não índios, levaram a audiência a refletir sobre os conflitos. Os discursos sobre determinados temas estimulam não apenas a reflexão, mas percepções sensoriais, ou seja, experiências. Nesta ocasião os discursos criam para a audiência – como ocorre com a religião – simultaneamente dois tipos de modelos: *modelos de e modelos para*. (Geertz 1978).

Na narrativa de Marcos, podemos perceber claramente o controle que ele possui sobre a audiência e a transformação que seu discurso propicia ao público presente:

Primeiro de que tudo, eu gostaria de pedir permissão aos encantos, à natureza sagrada, para eu poder falar em nome do povo Xukuru. Também gostaria de pedir aqui a todos os parentes uma salva de palmas pra Nilson e Nilsinho (*palmas*), que deram a sua vida pra que hoje eu pudesse estar aqui com vocês. E eu gostaria de fazer um relato dos últimos acontecimentos que o nosso povo vem sofrendo, das atrocidades que vem acontecendo neste país, tentando dizimar as nossas populações indígenas, especificamente o povo Xukuru.

(...) Andam dizendo por aí, na imprensa, na mídia, por aí, o tempo todo, que o povo Xukuru está dividido e que os índios andam se matando entre si, uns aos outros. Isto é uma grande mentira que está acontecendo. Isso é uma grande armação que está acontecendo, dos políticos, dos religiosos que existem aqui na cidade de Pesqueira, empresários que têm interesse na exploração, no projeto de turismo religioso lá em cima.

(...) É mais um mecanismo novo que eles encontraram ou tão tentando implantar, cooptando pessoas, assassinando pessoas e atribuindo a morte de nossas lideranças ao próprio povo. E aí vou contar uma grande armação. Quando vem aqui a polícia federal e escuta única e exclusivamente aquelas pessoas que hoje acompanham o seu Expedito, que são pessoas ligadas e aliadas a fazendeiros da região, políticos da região, empresários e que ai vêm denunciar, dizendo que nós, lideranças tradicionais do nosso povo, escolhidas pela natureza, dizer que nós desviamos projetos e por conta de desviar esses projetos, Zé de Santa e Dandão mandaram matar Chico Quelé.

Isso é uma denúncia que hoje corre nos boatos por aí, na mídia, nas rádios, e é um absurdo; um delegado da polícia federal chegou aqui na área de Pesqueira, oferecendo R\$ 2.000,00 para quem desse informação de Zé de Santa, porque ele era uma pessoa extremamente perigosa.

Vocês acham Zé de Santa uma pessoa perigosa? *(não!)*.

Zé de Santa já matou alguém? *(não!)*

Mas isso é o que a polícia federal diz, que Zé de Santa mandou matar Chico Quelé, porque nós lideranças, Marquinhos, Dona Zenilda, Zé de Santa, Severino, dizendo que nós desviamos projetos, que nós trazemos pra nossa comunidade.

(...)

E aí quando surge essa questão do projeto de turismo religioso, eu queria dizer pra vocês aqui, pesqueirenses, nós Xukuru não somos contra o santuário. Nós somos, sim, contra a exploração que quer se fazer lá em cima, desrespeitando os nossos direitos constitucionais. O santuário está aberto à visitação. Quem quiser visitar pode vir que está lá a visitação, o santuário e é prova disso, de que o interesse não é só a peregrinação, mas sim o financeiro e no político.

(...)

E quando Chico Quelé, naquele momento, lá em cima, nas nossas reuniões, discutindo com a FIDEM, com o prefeito do município, com o próprio Biá, já dizia, nós somos contra a exploração, através do projeto de turismo religioso. Pra vocês terem uma idéia, só estacionamento pra carro era pra 5.000 carros, redes de hotelaria, eles queriam fazer uma Aparecida do Norte, no nosso território, coisa essa inconstitucional, porque a constituição brasileira não permite que se façam projetos desse porte, dentro das áreas indígenas, e, a partir do momento em que nós somos contra e Chico Quelé dizia em uma reunião, que só vai construir o que quer que seja aqui em cima se passar por cima das lideranças do povo Xukuru e o que é que acontece? Chico Quelé é assassinado e aí, junto com Biá e junto com os políticos poderosos daqui de Pesqueira, daqui da região, começa essa armação, dizendo que nós desviamos dinheiro e que Chico Quelé foi assassinado, por conta de desvio de dinheiro.

Mas não, essa história está muito mal contada e nós temos por obrigação falar pra todos vocês o que está acontecendo, porque o que se passa aqui na televisão, o que se passa aqui nas rádios é que o povo Xukuru são bandidos. Nós somos cidadãos brasileiros, que têm o direito constituído, um direito nato e estamos lutando por ele e vamos defender, vamos ou não vamos? *(vamos) (palmas)*.

E aí é a grande armação que está acontecendo contra o povo Xukuru e queremos dizer pra justiça que não é assim que eles vão conseguir derrubar o povo Xukuru, porque nós já estamos identificando esses agentes externos que estão tentando nos destruir e nós vamos, sim, denunciar isso a todo custo. E aí eu quero dizer pra vocês mais uma prova da perseguição política e da injustiça contra a minha pessoa e contra as lideranças do povo Xukuru, foi o que aconteceu no dia 07 de fevereiro, aqui em cima, quando sofri um atentado, ainda tenho aqui algumas marcas pelo corpo e quando chega a polícia federal, nas suas investigações, quando a gente fala que o Biá é simplesmente um elo de ligação com tudo isso que ta acontecendo, nos depoimentos dos nossos companheiros que foram lá prestar, eles falaram: eu não quero saber de Biá. Mas saber das lideranças tradicionais do povo Xukuru a polícia federal quer, a justiça quer.

E aí a gente fica indignado com isso que está acontecendo, porque ficam protegendo essas pessoas e aí nós temos relatos de pessoas que vêm aqui a Pesqueira e vêem pessoas de Biá andando armado aqui dentro de Pesqueira e nada é feito. Foi preso o irmão dele aqui, tomando cerveja com balas dentro do copo e ameaçando os nossos parentes que descem pra

Pesqueira, nossas lideranças. E quando aconteceu, no dia 07 de fevereiro, a emboscada contra minha pessoa, eles concluem o inquérito, dizendo que não foi nada de emboscada, não foi nada de fazendeiro, nem nenhum outro interesse, foi simplesmente briga de índio contra índio, disputa pelo poder. Mentira isto que está acontecendo!

(...)

Mas agradeço primeiramente a Tupã e aos Encantos, agradeço a Nilson e a Nilsinho que deram a sua vida pra que hoje eu estivesse aqui falando pra vocês. E vou falar hoje e vou falar sempre porque jamais eu vou recuar dessa luta (*palmas*).

Não são essas ameaças, com essas pessoas que tentam corromper as nossas lideranças, com essas pessoas que tentam intimidar o nosso povo, que vai fazer nós recuarmos dessa luta, vai? (*não!*).

Então é isso que eu tenho a dizer pra vocês. Com vocês nós jamais vamos recuar dessa luta porque o povo Xukuru está de parabéns, ta organizado, ta unido, mostrando pra toda a sociedade, que nós sabemos o que queremos e vamos lutar por isso, vamos ou não vamos? (*vamos!*)

E pode contar com essa pessoa que vos fala. Tenho 24 anos, nasci, fui colocado no mundo pelo guerreiro Chicão e a guerreira Zenilda; eu nasci, eu sou o fruto dessas pessoas e estou aqui pronto para dar a minha vida por vocês e não vou recuar dessa luta; não há ninguém que faça eu recuar dessa luta, não há dinheiro que possa me comprar, nenhum fazendeiro vai fazer eu recuar dessa luta e por vocês eu dou o meu peito à própria morte. (*palmas*).

3. De fenômenos “liminares” para fenômenos “liminoides”: o que o evento de *20 de maio* indica.

Do mesmo modo que um ritual, o *20 de maio* se constitui também como uma meta-linguagem, ou seja, nele os Xukuru falam sobre si mesmos. Esse evento possui dois momentos bem demarcados: os rituais do Toré e a Missa na Pedra do Rei, pela manhã, e o cortejo com os discursos, em frente à casa da irmã de Chicão, à tarde. Em ambos os momentos, o *20 de maio* possibilita aos Xukuru a saída do cotidiano e da estrutura social, para um momento chamado por Turner de antiestrutural, ou seja, uma situação de liminaridade, em que os atores saem do cotidiano e, numa atitude reflexiva, repensam suas próprias formas organizativas.

Adotar esse evento como um momento de liminaridade significa percebê-lo como uma ocasião especial em que os Xukuru procuram lidar com seus conflitos. Para Turner, os principais atributos da liminaridade são que esta se encontra, às margens da sociedade, numa situação ambígua que se furta a classificações. Nesse momento, os fluxos sociais deixam de existir; há uma ausência de status e o subordinado adquire poder. Turner usou o termo “*liminar*” em se tratando de sociedades tradicionais; no entanto, ao estudar as chamadas sociedades “complexas” ele preferiu chamar esse fenômeno de “*liminoide*”.

A diferença entre fenômenos “liminares” e “liminoides” para Turner (1992; 1992a) é que o primeiro tende a ser coletivo, criando ocasiões para que o subordinado torne-se dominante, ou seja, é a ocasião em que o poder do fraco se estabelece pelo ritual. Além disso, o modelo liminar tem tendência a ser sagrado, coletivo, quebrando fluxos sociais. O fenômeno “liminoide”, por sua vez, tem a tendência a ser leigo. Nele os indivíduos que participam da experiência são conhecidos (atores sociais). É um fenômeno gerado continuamente e, portanto, mais experimental. No entanto, Turner (1992) alerta que o fenômeno “liminoide”, embora centrado em indivíduos, pode ser também coletivo, centrado em grupos particulares, como os espetáculos, carnavais, dramas populares, teatro, etc.

Turner iniciou seus trabalhos, estudando aspectos do ritual dos Ndembu, no centro sul africano, uma comunidade que pode ser chamada de tradicional, em que a esfera do sagrado é imperativa da ordem social, mas muda sua atenção para as chamadas sociedades “complexas”. Ele percebeu que, nas sociedades complexas, há igualmente uma dimensão simbólica que precisava ser estudada. Dessa forma, deslocou sua atenção dos Dramas Sociais, em sociedades tradicionais, para as performances culturais em sociedades complexas.

Os Xukuru, por sua vez, diferente dos Ndembu de Turner, estão inseridos na sociedade moderna. Aos símbolos, rituais e tradições, juntam-se as preocupações e produções da sociedade à sua volta. Dessa forma, no 20 de maio, podemos observar os fenômenos liminares e liminoides acontecerem sucessivamente. Durante a manhã, os Xukuru tratam os rituais na Pedra do Rei como parte da tradição. É um momento de separação do cotidiano que é visto pelos Xukuru como uma “obrigação” a cumprir. O Mestre de Gaita se sobressai, o pajé se sobressai, os Xukuru que recebem encantados se sobressaem, nessa ocasião. É um momento “liminar” dos Xukuru.

Por sua vez, o cortejo até Pesqueira e os eventos que se desenrolam adquirem um aspecto maior de “espetáculo”. Suas características são diferentes daquelas observadas pela manhã. Durante essa parte do *20 de maio*, os Xukuru expõem seus problemas e suas resoluções para toda a sociedade envolvente, aliados e adversários. Ao mesmo tempo, é um evento de protesto, contestatório, criativo, que utilizando espaços simbólicos importantes (casa da irmã de Chicão) anuncia a perenidade dos Xukuru, diante de tantas adversidades. É o momento em que as principais lideranças indígenas dos Xukuru e de outras etnias se apresentam com nome, sobrenome indígena, posição social e motivação política para estar ali.

Considerado em seu conjunto, o 20 de maio de 2003 reflete os conflitos vividos pelos Xukuru, nesse ano. Foi um evento em que os Xukuru do Ororubá precisavam se impor ainda mais, como um grupo coeso e organizado, principalmente diante da pressão dos órgãos governamentais (FUNAI, Ministério Público) para que os Xukuru que saíram do território retornassem. Era preciso explicitar as fronteiras, entre os que saíram do território e aqueles que ficaram. Essas fronteiras não eram forjadas na distinção, a partir da identidade étnica, pois

todos - os que ficaram e os que saíram - são índios Xukuru, mas no caráter político, nas concepções e formas de organização, como explicitado no primeiro capítulo. Era preciso, então, demarcar a intenção dos que ficaram na TI, e o dia *20 de maio* se configurou como o momento onde a distinção foi comunicada.

Nesse dia, foi lida uma carta de intenções, resultado da assembléia anual que antecedeu o dia *20 de maio* e que explicitam as concepções políticas do grupo que permaneceu na TI e responde às autoridades que tentavam trazer de volta os Xukuru de Cimbres:

(...)

“Concluimos a este respeito, pela impossibilidade de qualquer tipo de divisão, seja de nosso território ou do nosso povo. Somos um só povo, em um só território”.

(...)

“No caso dos indígenas da comunidade Xukuru que desejam estabelecer nova aldeia e viver fora da organização social do nosso povo, sugerimos a criação, pelo Governo Federal, de uma área reservada fora do nosso território, onde possam viver com dignidade”.

(...)

Como demonstrado nesses trechos da carta, os Xukuru do Ororubá são avessos a qualquer possibilidade de divisão do território. Além disso, não aceitam nenhuma proposta cujo intento seja trazer de volta aqueles que saíram.

Embora o trabalho de campo, no qual essa tese foi embasada, tenha transcorrido no momento em que o conflito adquiriu seu ápice, ou seja, se transformou em tragédia, com o assassinato de dois índios, não podemos considerar esse momento como uma situação extraordinária. Os Xukuru, assim como os povos indígenas de uma forma geral, vêm sendo alvos de conflitos seguidos de morte, em todos os lugares onde estão presentes. Todos os grupos, sejam estes étnicos ou não, quando se inserem em uma comunidade, estão sujeitos a confrontos e relações de poder.

Identities étnicas são contraditórias, ambivalentes e formadas em torno de ideologias e poder. Desta forma, conflitos, cujos resultados são a cisão, podem ser vislumbrados não como movimentos de desestruturação, mas como elementos de relevância, no processo de emergência étnica do grupo, ou ainda como estratégias de atuação no campo sócio-político indígena. Isso se evidencia, quando, após a morte de Chicão, os Xukuru, inspirados pela trajetória de vida do seu cacique, procuraram consolidar a organização social deixada por Chicão. Houve um crescimento demográfico da população Xukuru, concomitantemente com o fortalecimento de suas instituições. O mesmo se pode dizer com relação ao atentado de fevereiro de 2003. Embora o tempo transcorrido desde então seja muito curto para que possamos analisar os reflexos desse ato no grupo, o que verificamos é que, a partir dessa nova tragédia, o grupo se impôs mais incisivamente perante a sociedade. Após a saída do grupo de Biá, os Xukuru intensificaram os rituais de Toré nas aldeias e efetivaram algumas ações políticos-culturais na área indígena.

Como já referido anteriormente, para Turner (1975), há uma estreita relação entre conflitos sociais e aumento da freqüência dos rituais. Quando Turner (1987) muda seu interesse de ritual para performance, ele identifica que, da mesma forma que nos rituais, existe uma reciprocidade entre dramas sociais e suas performances. Ou seja, quanto mais se intensificam os conflitos vividos, mais performances são efetuadas pelo grupo.

Temas, como confronto de interesses e relações de poder, foram tratados por Weber em várias ocasiões. Para este, *poder* significa a probabilidade de uma pessoa ou várias pessoas imporem, numa ação social, a própria vontade, mesmo contra resistências. (Weber 2000, p 33 e 1999, p.175). Conflitos, portanto, fazem parte do cotidiano, acomodam dramas sociais e estabelecem relações de poder. O

20 de maio mostra, através de um discurso simbólico-político, a reelaboração étnica e social dos Xukuru.

Além dos conflitos e das relações de poder, outros temas comuns aos Xukuru estão presentes nos discursos proferidos, nesse ano de 2003. Temas como *união*, *território*, *auto-sustentação* são sempre referidos nos discursos. Entretanto, um tema que não é citado nominalmente, mas que é representado nas ações desses índios é o da guerra. Os Xukuru se autodenominam “guerreiros”; o próprio Chicão é chamado “o guerreiro da paz”. A guerra é metaforicamente representada pelos Xukuru, em vários momentos e situações do *20 de maio*:

- a. E os guerreiros, que somos todos nós, que nos oferecemos, que nos ofertamos, ao nosso Pai Tupã, ao nosso Limulaigo⁴¹, pra que nos acolha e faça com que crescamos juntos e que possamos junto ao nosso cacique, seguir lutando por uma vida digna. (Agnaldo);
- b. Quantos guerreiros já tombaram aqui no território Xukuru! Onde esse território é banhado de sangue (Marcos Xukuru);
- c. Tenho 24 anos; nasci, fui colocado no mundo pelo guerreiro Chicão e a guerreira Zenilda (Marcos Xukuru);

De acordo com Cavalcante (2004, p. 63), os Xukuru estabeleceram, em seu projeto pedagógico, que o papel da escola Xukuru é formar guerreiros. *Servindo de instrumento para fortalecer a luta, a escola deverá ser também um espaço de formar pessoas com perfil de guerreiro e para que isso ocorra é importante que o/a professor/a seja também um guerreiro,*

‘A função da escola é formar guerreiros e guerreiras, uso a escola como um dos instrumentos, mas vou junto para a luta, busco conscientizar toda a comunidade’ (Professor Agnaldo)’.⁴¹

⁴¹ Limolaigo, no vocábulo Xukuru significa terra/território.

Todas essas referências parecem indicar que eles não estão apenas em conflito, mas estão em guerra. No entanto, a guerra na qual os Xukuru lutam não é estabelecida contra outro povo ou outra nação⁴². A guerra é uma metáfora da vida, que sempre foi de disputa pelo território e de luta para manter a identidade étnica. É uma guerra contra os latifundiários, contra o poder público local, contra a Igreja local, etc.

Outra mensagem ressaltada, através do dia 20 de maio de 2003, diz respeito aos rituais na Pedra do Rei. Os Xukuru acreditam que todo aquele que um dia teve vida terrena e que “dançaram na palha⁴³” se encontram presentes durante os rituais. É por essa crença que os Xukuru experienciam o dia *20 de maio* não como o dia do enterro de Chicão, mas como o dia de sua “plantação”. É por esse motivo que, durante o enterro de Chicão, sua esposa - Dona Zenilda - afirmou que ele não havia morrido, havia sido plantado para que de seu sangue nascessem novos guerreiros Xukuru. No dia 20 de maio, os padres comparam Chicão a Jesus Cristo. O que une o ritual católico cristão, objetivado através da missa e o ritual indígena, é que a crença cristã na “morte e ressurreição de Jesus Cristo” se une à crença Xukuru na “vida eterna dos seus guerreiros”. Se atentarmos para a escolha das leituras da Bíblia, feitas nesse momento, bem como para a poesia e as homilias realizadas pelos padres, perceberemos que, na verdade, essas pessoas apenas corresponderam às expectativas da platéia, confirmando que é preciso amar para que haja doação; que os Xukuru são eternos e que se Deus / Tupã rasgou a sentença de morte de Jesus Cristo, fez a mesma coisa com a sentença de morte de todos os Xukuru que se mantiveram fiéis à sua cultura. Todas as narrativas e atos

⁴² De acordo com Bonanate (2001) a guerra pode ser definida pelo “embate voluntário de muitos que se enfileiram em duas frentes opostas com o propósito de submeter um ao outro fisicamente”. Pág.29.

⁴³ “Dançar na palha” é uma expressão Xukuru, que significa participar dos rituais usando o “fardamento” chamado de Taco, confeccionado com palha de coqueiro.

simbólicos nessa celebração apenas potencializaram aquilo que os Xukuru já vivenciavam, no seu dia a dia.

Como já citamos anteriormente, não podemos separar o texto do contexto, a narrativa dos outros elementos que fazem parte da performance, como a paisagem já descrita e a melodia que envolve o ritual. A gaita, como um instrumento suave de sopro, proporciona ritmo ao discurso de Agnaldo, os maracás, quando agitados aumentam e potencializam as palmas, ao final das falas. As canções Xukuru são misturadas aos hinos católicos, o que possibilita a unificação das experiências entre os presentes, índios ou não-índios. Através das canções, todos passam a compartilhar uma mesma experiência:

Tabela 6

Toada Xukuru	Hino Católico
<p>Eu dou a fé em Tupã Ororubá, Ororubá Tupã vem libertar Ororubá, Ororubá Ao ver num lindo amanhã Ororubá, Ororubá É a nação de Ororubá. (2x)</p> <p>Curumim nasceu livre igual o sol, o vento Contemplando a sua nação Orubá Mas escravo, sem nome Encheu de dor sua pátria Ororubá. Curumim ficou grande e se fez um guerreiro Mas as cercas nem mesmo o deixaram caçar Curumim ficou triste por tudo que existe Onde era o seu lugar.</p> <p>Eu dou a fé em Tupã Ororubá, Ororubá Tupã vem libertar Ororubá, Ororubá Ao ver num lindo amanhã Ororubá, Ororubá É a nação de Ororubá. (2x)</p>	<p>Glória a Deus nas alturas é o canto das criaturas (2x) Rios e matas se alegam, teu povo por ti espera (2x) Paz para o povo sofrido é o grito do oprimido (2x) A terra mal repartida clama por sua justiça. Glória, glória, glória te damos Senhor Glória, glória, venha teu reino de amor. Glória Jesus nosso guia, filho da Virgem Maria (2x) Veio pro meio dos pobres, pra carregar nossas dores (2x) Filho do alto escudeiro, por nós Jesus padeceu (2x) Venceu a morte e a dor pra nos dar força e valor (2x) Glória, glória, glória te damos Senhor Glória, glória, venha teu reino de amor.</p>

<p>Vamos dar a despedida Como deu a saracura⁴⁴ (2x) Bateu asa, foi embora Foi na boa, não atura. Paratiraua heinarôa.</p>	<p>Irá chegar um novo dia Um novo céu, uma nova terra, um novo mar. E nesse dia os oprimidos, numa só voz a liberdade irão cantar. Na nova terra o negro não terá corrente. E o nosso índio será visto como gente. Na nova terra o negro, o índio e o mulato, O branco e todos vão comer no mesmo prato. (3x)</p>
--	---

Por fim, é inegável que há um conteúdo expressivo, no 20 de maio. Os discursos reafirmam a solidariedade entre Xukuru, mesmo diante da cisão pelo qual eles passaram.

Para Bauman e Briggs (1990), para que a autoridade do narrador seja estabelecida é necessário que a pessoa adquira algumas condições: 1) ter acesso às narrativas; 2) possuir legitimidade perante a audiência; 3) demonstrar competência comunicativa e, 4) reconhecer os valores que possibilitam narrar as histórias de forma correta. A partir das categorias apresentadas por Bauman e Briggs, percebo, no discurso de Marcos, por exemplo, que o narrador efetua um tipo especial de fala em que o texto emerge no contexto da performance. Ou seja, a expressão e não a mensagem é ressaltada.

Acesso às narrativas

- 1) O acesso de Marcos a tudo o que vai expor se dá pelo fato de ele próprio ter sofrido um atentado, o que o coloca em situação semelhante ao seu pai e a tantos outros “guerreiros Xukuru”, que deram a vida pelo seu povo. O atentado dá a Marcos experiência de vida para poder narrar os dramas sociais que os Xukuru vivenciam.

⁴⁴ Conforme o dicionário da língua portuguesa “Aurélio”: Saracura, do Tupi [sara'kura.], é designação comum às aves gruiformes, da família dos ralídeos, representada no Brasil por 13 gêneros e várias espécies. São aves desconfiadas, que passam o dia escondidas na vegetação, saindo, em geral, à tarde, para se alimentarem de insetos, crustáceos e peixes de pequeno porte. (Pág. 1552)

Legitimidade

- 1) Inicialmente, Marcos pede licença aos Encantos e às forças da natureza para poder falar. Ao final do discurso, ele agradece ao Pai Tupã e aos Encantos o fato de estar vivo. Pedir a autorização aos Encantos no início da sua fala e agradecer ao final da mesma, legitima o seu discurso, perante a comunidade. Assim como os Encantos autorizaram Marcos a falar, os Xukuru igualmente o fazem.
- 2) Marcos também é legitimado pelo público ao falar sobre as marcas que ficaram no seu corpo, após o atentado. As marcas corporais são a prova física de que, além de ele ser protagonista da ação, recebe a proteção dos encantos para seguir adiante na luta.
- 3) Quando Marcos fala que os Xukuru têm um direito constituído e que lutarão por esse direito, ele projeta o grupo para o futuro. Embora os dramas sociais gerem narrativas e discursos, para que essas narrativas sejam acolhidas, as histórias além de refletirem aquilo que eles já vivenciam, devem apontar para a superação dos problemas no futuro. É pelo fato de o narrador ter poder para superar os conflitos - demonstrados pela sua própria trajetória de vida - que ele é legitimado na sua performance.

Competência comunicativa

- 2) Marcos demonstra habilidade para narrar os conflitos. Primeiramente, ele engloba os eventos em uma só categoria, enquadrando-os como *armação*: “vou contar uma grande armação” (frame). A seguir, detalha essa armação de maneira cronológica, desde os assassinatos, culminando com o atentado e a

tentativa de incriminação das lideranças. Afirma ainda que todas as situações são conseqüências de uma única intenção, por parte daqueles envolvidos na “armação”, que é a de desestabilizar e desorganizar os índios Xukuru. Por fim, ele afirma que isso não se efetivou, porque os Xukuru estão protegidos e organizados. Dessa forma, ele realça não só os problemas, mas também as realizações.

Reconhecimento de valores

Três aspectos importantes fazem de Marcos a pessoa que alia tradição à mudança:

- 1) Primeiro, ele se apresenta como filho do “guerreiro Chicão” e da “guerreira Zenilda”. Essa filiação o coloca como herdeiro da tradição.
- 2) Em segundo lugar, ele afirma ter 24 anos, e embora essa idade o insira legalmente como adulto, há muito tempo, para os Xukuru ele será sempre o filho mais novo de Chicão, um “menino” que não teve medo de assumir a luta do pai.
- 3) Finalmente, assim como seu pai, ele está disposto a “dar a vida pelo seu povo”. É novamente herdeiro da tradição, mas, nesse momento, inserido em uma comunidade: Xukuru do Ororubá.

A performance de Marcos, portanto, apresenta elementos que o põe em relevo, havendo um reconhecimento por parte da comunidade que confere credibilidade ao que foi dito, o diferencia dos outros, até mesmo de Agnaldo, liderança reconhecida pelo grupo. A história de Marcos está marcada não só no

corpo, mas também através da sua própria nomeação, “Marquinho Xukuru”, é como é chamado por todos.

O seu nome é uma individuação, mas ao mesmo tempo o liga a uma comunidade. Ele não é Marcos Luidson apenas, é Marquinho. O diminutivo confere a este uma identidade essencialmente “jovem”, é o filho mais novo de Chicão. Mas ele não é apenas Marquinho, é Xukuru, o que significa que esta identidade é também étnica, é uma identidade que o insere em um grupo, em uma comunidade.

Por fim, o 20 de maio de 2003 legitima o cacique Marcos como liderança, legitima os Xukuru do Ororubá, legitima a fronteira que separa os Xukuru do Ororubá dos Xukuru de Cimbres e legitima o discurso dos Xukuru sobre os pesqueirenses. Em 2003, através do 20 de maio, os Xukuru refletiram sobre sua história e suas conquistas. Uma práxis histórica, no sentido de reelaboração de uma identidade étnica, através da história recente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

POLÍTICAS PÚBLICAS EM UM ESTADO PLURI ÉTNICO: Os Xukuru do Ororubá.

Não ter Comunidade significa não ter proteção;
Alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar
Perder a liberdade.

Zygmunt Bauman
Comunidade

Como apresentei no primeiro capítulo, as formas de organização social e política dos Xukuru são o resultado de diferentes políticas de intervenção e de resistências que se impõem, desde o século XVI. No fim do século XX, a partir da Constituinte e da promulgação da Constituição de 1988, os Xukuru reelaboraram, mais uma vez, as suas fronteiras étnicas e as formas de relação com a sociedade envolvente. O período do cacicado de Chicão e da promulgação da Constituição pode ser referido como mais um momento de etnogênese Xukuru, no sentido de que, da época da Constituinte até hoje, novas fronteiras étnicas foram estabelecidas e, principalmente, novas formas de lidar com as instituições jurídicas-políticas que sempre estiveram em contato com essa população indígena.

As fronteiras étnicas delimitam a pertença dos indivíduos aos grupos. Essas fronteiras são predominantemente sociais e simbólicas, da mesma forma que não são fixas - como no território - mas flexíveis e moldadas, através dos diversos níveis de relações sociais estabelecidas.

A luta para inserir, na Constituição de 1988, mecanismos de reconhecimento da diversidade étnica brasileira – através, principalmente, da inclusão de dois artigos específicos sobre a questão indígena - repercutiu na consolidação da identidade étnica dos Xukuru. Ou seja, fez com que estes deixassem de ser tratados como *caboclos da serra*, para se reconhecerem e serem reconhecidos definitivamente como os *índios da serra*: os Xukuru do Ororubá. Além disso, os Xukuru, desde o cacicado de Chicão e, atualmente, de Marcos, passaram a ter seus rituais reconhecidos por diversos grupos indígenas no Brasil. Ao redefinirem sua identidade étnica e, principalmente, elaborarem sinais diacríticos (Barth 2000, p. 32) que os distinguissem da sociedade envolvente, os Xukuru transformaram também sua forma de lidar com as instituições públicas com as quais se relacionam.

Se, durante muito tempo, os Xukuru mantiveram uma relação de dependência com o órgão tutor dos índios (FUNAI), a partir de Chicão, os Xukuru procuraram desenvolver uma autonomia em relação à FUNAI. Durante o meu trabalho de campo, em 2003, os Xukuru fizeram a “retomada” da fazenda “Lagoa de Pedra” e solicitaram à FUNAI sementes para plantio e cestas básicas, para a manutenção das pessoas na fazenda, até que a negociação com o antigo proprietário fosse concluída. A antropóloga da FUNAI, que estava na área, falou com o novo administrador em Recife, explicou claramente que, durante as retomadas anteriores, realizadas pelos Xukuru, eles nunca tinham pedido nada a esse órgão, porque sempre se organizaram antecipadamente. Dessa vez, no entanto, os índios agiram impulsivamente, sem organização prévia e, por esse motivo, estavam pedindo ajuda:

Os Xukuru mantêm uma autonomia em relação à FUNAI. Quase nunca eles vão à sede, em Recife. Essa é a política deles: depender do órgão

tutor, o mínimo possível.⁴⁵ (Fátima Brito, antropóloga da FUNAI, 30/05/03 [informação verbal]).

Para que essa independência se consolidasse, foi necessário o fortalecimento das instâncias de poder internas, mas, principalmente, foi necessário montar uma rede de relações externas que apoiasse o grupo, na sua organização social, da forma já descrita no primeiro capítulo. Nos Xukuru, isso foi feito, através do *CIMI*, do *CCLF* e de outras organizações, como o *Movimento Nacional de Direitos Humanos* e o *Movimento Tortura Nunca Mais*, com sede em Recife. Como afirma Oliveira, em texto sobre a relação entre os indígenas e as organizações não governamentais:

As organizações não governamentais (inclusive as missionárias) acumularam importante capital de experiências e conhecimentos no que toca às alternativas assistenciais e de desenvolvimento oferecidas às sociedades indígenas. O exercício paternalista da tutela tornou-se uma antigüidade disfuncional, a ação indigenista passando a exigir crescentemente parcerias eficazes e viáveis com as organizações indígenas, universidades e entidades diversas (inclusive internacionais). (1999b, p.205-206).

Nesse período, os Xukuru obtiveram, com ajuda dessas instituições, apoio financeiro para projetos os mais diversos, desde projetos com tempo determinado, como a construção de casas, a projetos de longo prazo, como o de criação de gado.

Os Xukuru também estão à frente dos debates para extinção do decreto 1.775, de 1996 e 4.412 de 2002. O primeiro permitiu a qualquer interessado se manifestar, no momento do processo de demarcação de terras indígenas, tornando o processo lento. No processo de demarcação da terra indígena Xukuru, tiveram 272

⁴⁵ A antropóloga se refere às lideranças tradicionais e não ao grupo dissidente. Os Xukuru de Cimbres desde a sua formação, sempre se mantiveram atrelados à FUNAI e à Prefeitura de Pesqueira.

contestações⁴⁶. O segundo decreto dispõe sobre a presença das forças armadas, em território indígena e sua atuação na superação de conflitos internos.

A identidade étnica Xukuru é fruto da luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. Para que esse reconhecimento se efetivasse, foi necessário estabelecer uma rede de relações entre os diversos povos indígenas, tanto na região Nordeste, quanto em outras regiões do Brasil. Essa rede de relações propiciou a criação de uma identidade coletiva que consolidou uma forma de ser Xukuru.

Para os Xukuru do Ororubá, a identidade do indivíduo está vinculada à identidade coletiva e só pode concretizar-se, através de uma rede cultural. Isso significa que para eles a segurança individual está atrelada à segurança do território como um todo, por isso, o cacique Marcos e Dona Zenilda recusaram proteção federal, quando sofreram ameaças à sua integridade física. Foi também, a partir dessa premissa, que, em 12 de fevereiro de 2003, os Xukuru enviaram uma carta dirigida ao Exmo. Sr. ministro da Justiça Márcio Tomaz Bastos, pretendendo algumas medidas de segurança pública para o território Xukuru. Essa carta foi posteriormente completada e ratificada na Assembléia anual Xukuru, que aconteceu em maio de 2003:

Carta da III Assembléia do Povo Xukuru do Ororubá.
17 a 20 de maio de 2003.

Neste momento em que se inicia a desintrusão de nossas terras, continuamos a luta por um território livre. Nós, povo Xukuru do Ororubá, estivemos reunidos na nossa terceira assembléia anual, com representantes das 24 aldeias e membros de todas as instâncias da nossa organização social, para continuar a construção do nosso projeto de futuro.

Nos reunimos, em mais de 300 pessoas, na aldeia Vila de Cimbres, importante espaço histórico e cultural do nosso povo, local onde se encontram a Pedra do Conselho, onde a cada 23 de junho nos

⁴⁶ Dados colhidos do Relatório: FERREIRA, Ivson; BRASILEIRO, Sheila; FIALHO, Vânia. *Terra Indígena Xukuru PE (1988-1998): Breve histórico de um conflito permanente*. Recife: CIMI, 1998. 41p.

juntamos no ritual da busca da lenha, para encontrar com os encantados e receber os seus conselhos; a Pedra do Crajé e a Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, quando no dia 02 de julho, louvamos a nossa Mãe Tamain.

Nas nossas discussões confirmamos a importância e a legitimidade da nossa organização social que possui as seguintes instâncias: Pajé, Cacique e Vice-Cacique, Conselho de Representantes, Comissão Interna, Associação, Conselho de Saúde, Conselho de Professores e a nossa Assembléia Anual, de caráter avaliativo e de planejamento. Todos os seus membros são escolhidos pela Natureza Sagrada e confirmados pela comunidade. Concluímos assim que essa é a única forma de organização que conhecemos, que tem importantes atribuições tanto na vida interna de nosso povo, quanto nas relações que este estabelece com o Estado e a sociedade envolvente.

Discutimos também sobre a situação do nosso território, especialmente as causas dos conflitos que resultaram da luta pela terra e as possíveis soluções.

No que se refere aos conflitos, encontramos como causas externas, principalmente os interesses político-econômico, de pessoas poderosas, invasores de nossas terras e daqueles que querem explorar a fé da população em benefício próprio. Para atingir seus objetivos essas pessoas tem assassinado nossos parentes e como se não bastasse, com a conivência de algumas autoridades, tentado nos dividir e incriminar nossas lideranças. Identificamos ainda o significado e a importância política, cultural, religiosa, econômica e histórica de nossas aldeias. Concluímos a este respeito, pela impossibilidade de qualquer tipo de divisão, seja de nosso território ou do nosso povo. Somos um só povo, em um só território. Para continuarmos assim, entendemos ser necessário a adoção das seguintes medidas que foram propostas ao Ministro da Justiça em fevereiro de 2003, que visam a proteção do nosso território e da nossa integridade física:

1- A imediata reavaliação e completa indenização das benfeitorias dos ocupantes de boa fé que ainda se encontram no nosso território;

2- No caso dos indígenas da comunidade Xukuru que desejam estabelecer nova aldeia e viver fora da organização social do nosso povo, sugerimos a criação pelo Governo Federal, de uma área reservada fora do nosso território, onde possam viver com dignidade.

3- A Construção pelo Governo do Estado de Pernambuco, de um traçado alternativo à rodovia PE 219, vindo a passar fora da terra Xukuru, livrando assim o nosso povo dos constrangimentos causados pelo acesso de pessoas estranhas;

4- A colocação de guaritas de fiscalização e vigilância nas principais vias de acesso à terra indígena, para que os próprios indígenas possam realizar a proteção do seu território, de acordo com a organização social Xukuru.

5- O oferecimento de condições mais eficazes para que os próprios índios possam garantir e proteger a integridade física das lideranças tradicionais Xukuru conforme o nosso modelo de organização;

6- A implantação de um sistema de comunicação que atenda às necessidades de todas as aldeias Xukuru, compreendendo:

- a) a concessão de uma rádio comunitária;
- b) a instalação de telefones públicos em todas as aldeias;
- c) a implantação de um sistema de transporte que viabilize as demandas de deslocamento de nosso cacique e demais lideranças Xukuru dentro e fora da terra indígena.

Por fim, manifestamos nossa certeza na inocência dos parentes Dandão e nosso vice-cacique Zé de Santa. Por este motivo, exigimos liberdade para ambos e que os verdadeiros assassinos do nosso líder Chico Quelé sejam identificados e punidos.

Ao final desta assembléia e com este documento, esperamos que as autoridades possam sensibilizar-se para entender melhor a realidade do nosso povo, rompendo com todos os preconceitos resultantes da má informação ao nosso respeito e a partir daí tomar as providências cabíveis, respeitando à nossa organização social, que tem como objetivo a luta por uma vida digna, de acordo com os nossos costumes, usos e tradições de nosso povo, conforme desejam nosso Pai Tupã, Nossa Mãe Tamain e os Encantados do Ororubá.

Aldeia Cimbres, terra indígena Xukuru,
19 de maio de 2003.

A carta dos Xukuru, enviada ao Ministro da Justiça, foi alvo de críticas contundentes do Doutor Marcos Antônio da Silva Costa, Procurador da República, em Pernambuco, através do despacho nº 1.26.000.001299/2003-17. Não pretendo me deter na constitucionalidade ou inconstitucionalidade do decreto 4.412, que também foi analisado no referido documento. Não cabe a mim essa empreitada. O que pretendo é detalhar o significado dessa carta dos Xukuru, diante de todo o processo de luta pela conquista do território e, principalmente, da luta por reconhecimento, no Estado democrático de direito.

Inicialmente, é preciso lembrar que há uma diferença básica entre a nação imaginada e, supostamente, constituída por membros de um mesmo povo, que possuem uma mesma primordialidade natural e um mesmo destino histórico, da nação real de cidadãos, com formas diversas de vida cultural, étnica e religiosa. O Estado, desde seu desenvolvimento inicial, sempre se apoiou, no uso da força, através do poder da polícia, do exército e das penalidades legais impostas para quem não cumpre as regras estabelecidas pela sociedade. É de competência exclusiva do Estado o uso da força. Contudo, no Estado democrático de direito, as intervenções não são em favor de quem ocupa o poder (monarcas, presidentes, governadores, etc.), mas devem ser em favor de uma democracia que assegure, por igual, a autonomia de todos os cidadãos.

Nós nos encontramos, assim, diante de um impasse: se por um lado nossa Constituição responde a uma teoria dos direitos de orientação individualista, por outro reconhece a existência de identidades coletivas e, portanto, igualdade de direitos para formas de vida culturais específicas. Isso faz com que a forma como o Estado está organizado, aponte para uma proteção ao indivíduo - no caso, Marcos e

dona Zenilda -, enquanto para estes, a proteção está ligada ao controle do território, ou seja, a uma proteção de caráter comunitário.

O problema, conseqüentemente, está em como lidar com essas duas premissas que entram em choque permanentemente. Talvez, estejamos em um momento histórico de transição para outras modalidades de democracia ainda não identificadas. É possível que ainda estejamos, dentro de uma estrutura que procura incorporar seus membros a uma cultura majoritária, impingindo às minorias essa forma de vida vigente, em detrimento do reconhecimento da sociedade brasileira como pluralista.

Em relação à carta dos Xukuru do Ororubá, talvez fosse interessante analisar os itens que para eles são fundamentais para preservação de seu território e de sua etnia, considerando-os não como algo necessário para manter sua situação social atual, mas como uma demanda por seu espaço próprio, na ordem cultural mundial. Quando identificamos a demanda dos Xukuru como uma busca por seu espaço na ordem mundial, percebemos a sua solicitação, não como a tentativa de constituição de uma sociedade isolada e separada da nação brasileira, mas como os meios necessários para poderem se inserir com igualdade de condições, na sociedade moderna da qual fazem parte.

O primeiro item solicitado refere-se à *agilização do processo de retirada dos não índios da TI Xukuru*, que, diga-se de passagem, foi homologada desde 2001. Essa solicitação não fere a nenhuma lei do país e é um direito estabelecido pela Constituição Federal. Como demonstrado nos capítulos anteriores, a TI Xukuru tem sido alvo de conflitos que tem origem na presença de posseiros que ainda se encontram no território.

O segundo item diz respeito ao conflito vivenciado entre os próprios indígenas e que foi objeto de estudo solicitado pela FUNAI, cujo resultado foi apresentado em um relatório: *Relatório Comissão Técnica PP365/PRES/03 de 07.05.03 – Conflito Xukuru (07/02/2003) – Pesqueira-PE*. No relatório, a equipe afirmou a dificuldade de retorno das famílias expulsas:

(...)

Caso a FUNAI decida pela aquisição de uma gleba para o assentamento das famílias que se encontram fora da TI, deve haver o devido cuidado para o estabelecimento de critérios para a escolha da área, em relação a sua localização, assim também como se garanta a lisura em todo o processo de negociação que pode ser conduzido por uma equipe constituída para esse fim. Salientamos que a proximidade da gleba com a terra indígena pode resultar no acirramento dos conflitos e na impossibilidade de tê-los sob controle.

Há, claramente, uma dificuldade da FUNAI para lidar com o problema das famílias expulsas:

- 1) Afirmam que a TI Xukuru já é bastante extensa (27.550 hectares) e que, portanto, o Estado não tem condições de adquirir uma nova terra para os índios expulsos;
- 2) Se houvesse condições de compra desse novo território, restaria ainda o problema de que todo agrupamento humano vivencia situações de conflito. Os índios de outras etnias freqüentemente vivem situações de conflito e o caso Xukuru passaria a ser modelo de solução, gerando possíveis demandas de compras de terras, o que acarretaria ainda mais problemas para a FUNAI.

Com isso, a FUNAI encontra-se em um dilema cujo resultado são as famílias que, há quase três anos, vivem fora da terra indígena, sendo sustentadas por esse órgão, desde 2003 através de cestas básicas e aluguel de casas. A FUNAI precisa enfrentar seus problemas e arcar com as conseqüências, independente da solução

tomada. Os Xukuru que permaneceram na terra indígena apresentaram, na carta da assembléia, a proposta de que se compre uma área para que essas pessoas possam viver com dignidade. Os Xukuru expulsos apresentaram algumas sugestões. É preciso, portanto, levar em consideração o parecer técnico da equipe que fez o relatório, a posição dos dois grupos, tomar uma decisão e arcar com as conseqüências que certamente serão menos danosas do que a atual situação.

O terceiro item da carta da Assembléia Xukuru refere-se à construção de uma estrada alternativa que passe por fora do território Xukuru. Atualmente, a PE-219 divide a terra indígena, em duas partes. É uma estrada com bastante tráfego, porque liga o estado de Pernambuco à Paraíba. As pessoas que moram em cidades paraibanas, próximas à fronteira de Pernambuco, usam Pesqueira como pólo comercial e local de negócios, e transitam sem controle pela TI Xukuru.

Esse é inegavelmente o item mais polêmico da carta, juntamente com o próximo item, que diz respeito à colocação de guaritas, nas entradas da terra demarcada. Esses dois itens juntos representam o poder de controle do território, nas mãos dos próprios indígenas e, como afirma o procurador do Estado: *é incompatível com o Estado constitucional brasileiro a instituição de forças paralelas de segurança pública por quaisquer grupos, sejam eles indígenas ou não, sob pena de se favorecer o surgimento de milícias armadas.* (despacho nº 1.26.000.001299/2003-17).

No entanto, essa é uma questão muito mais ampla do que simplesmente afirmar que quem detém legalmente o uso da força é o Estado. O Estado deve ser responsável pelo uso da força, sob pena de perda de controle e fragmentação nacional, porém a discussão não se relaciona apenas com o uso da força pelo

Estado, pois nessa discussão também estão presentes questões étnicas, além da dificuldade em lidar com a atuação assistencial diferenciada do Estado.

Do ponto de vista formal, não há nada que impeça a entrada de “pessoas estranhas” em uma terra indígena. A FUNAI possui uma portaria (PP 745, de 06.07.1988) que disciplina as concessões de ingressos, em áreas indígenas por pesquisadores científicos, missionários e documentaristas. Entretanto, não existe nada que se aplique ao trânsito de pessoas sem finalidade específica, como é o caso dos Xukuru, em que a PE 219 passa no meio da terra indígena. Quando o ingresso se dá em grupos que não se encontram na região Nordeste, o controle de entrada de pessoas é visto como modelo, como é o caso dos índios Suruí de Rondônia (Paiter). Porém quando isso ocorre, em grupos que tiveram um longo convívio com não índios, o problema se intensifica e é colocado do ponto de vista de uma *ameaça à segurança nacional, retornando às teorias sobre o perigo de “enclaves étnicos” e “quistos culturais”, para a construção da unidade nacional.* (OLIVEIRA, 1999b p.206).

Da perspectiva legal muita coisa já foi alterada na relação entre indígenas e o Estado, desde a implantação da Constituição. O respeito à diversidade étnica, embora se faça lentamente, pode ser visto em trabalhos com educação e saúde diferenciada. No entanto, do ponto de vista da autonomia e controle do território indígena e inclusive na organização social diferenciada, desenvolve-se o receio de fragmentação e perda de controle pelo Estado.

Uma outra questão que merece reflexão é mais ampla do que a questão indígena e diz respeito à falência do Estado de Direito. De acordo com Tereza Caldeira (2000) - em estudo sobre crime, segregação e cidadania na cidade de São

Paulo - um dos aspectos mais perturbadores do crescimento da violência, em São Paulo, não é que o crime violento esteja aumentando, mas o fato de que as instituições da ordem parecem contribuir para esse crescimento, em vez de controlá-lo.

Embora o Brasil seja uma democracia em que os direitos políticos sejam garantidos, os principais alvos da violência policial são os pobres e negros. As violações dos direitos humanos são uma questão pública e a população não esboça reação de protesto, muitas vezes chegando a apoiar os abusos por classificar os direitos humanos como “privilégios de bandidos” (CALDEIRA, 2000 p.158).

Tudo isso levou as classes altas a constituírem condomínios fechados como o tipo mais desejável de moradia. A autora chama esse tipo de empreendimento de “enclaves fortificados”, e inclui, nessa categoria, conjuntos de escritórios, *shopping centers* e, principalmente, condomínios fechados como os chamados *Alphaville*.

O interessante, nesses *enclaves fortificados*, é a forma como se lida com a segurança. O ideal do condomínio fechado, por exemplo, é a criação de uma ordem privada na qual os moradores evitem os problemas da cidade, principalmente a violência. No entanto, o que a autora coloca é que, embora os novos “enclaves” valorizem o universo privado e rejeitem a cidade, organizar a vida dentro desses espaços é muito complicado, principalmente ao lidar com crianças e adolescentes.

Segundo Caldeira (2000), nesses espaços existem muitos problemas, desde a dificuldade de se chegar a regulamentos consensuais, até ter que lidar com a criminalidade de adolescentes, especificamente o vandalismo e os acidentes de automóveis causados por jovens que dirigem sem habilitação. Esse tipo de problema, na maioria das vezes, é tratado como “assunto interno”, raramente a

polícia é acionada. O Estado, como o único detentor do uso da força, é mantido fora dos muros desses condomínios fechados e da perspectiva legal não assistimos a grandes questionamentos sobre esse tipo de segurança.

Entretanto, esse não é o caso, quando o assunto são os grupos étnicos que se organizam e propõem uma forma de segurança específica para seu grupo. Nesse sentido, há uma diferença básica entre essas duas situações que necessitaria de uma maior investigação.

Talvez essa diferença esteja no que a própria Teresa Caldeira apresenta com relação aos condomínios fechados, ao afirmar que, embora a propaganda desse tipo de empreendimento ofereça serviços que enfatizem numerosas instalações para uso comum, ela constatou em sua pesquisa que esse uso é muito baixo e que, talvez, isso seja reflexo de como os moradores se sentem pouco à vontade com a idéia de partilhar um espaço residencial. Ou seja, as propagandas enfatizam a idéia de viver em “comunidade”, enquanto os moradores procuram viver em “segurança”, tendo sua privacidade respeitada. Alphavilles são, portanto, sinônimos de segurança e individualidade. Os grupos étnicos, ao contrário, têm sua base organizacional nas noções de comunidade. A etnicidade se constitui como o fundamento para se pertencer a uma determinada comunidade.

Para finalizar, o quinto e o sexto itens da carta dos Xukuru referem-se à solicitação de que seja implantado um sistema de comunicação, compreendendo a concessão de uma rádio comunitária, instalação de telefones públicos, nas aldeias, e implantação de um sistema de transporte para deslocamento do cacique e de lideranças, dentro e fora da terra indígena.

Esses itens se relacionam com a organização de um sistema de comunicação entre as aldeias e não implicam problemas, do ponto de vista constitucional, nem constituem afronta ao poder público. No entanto, eles demandam a necessidade de verbas específicas para que possam ser adotados, além do fato de que a rede de telefonia em Pernambuco foi privatizada e atualmente estabelece procedimentos para instalação de linhas de acordo com o tamanho da população.

Toda essa discussão, na verdade, pode ser considerada, do ponto de vista de uma luta entre uma teoria dos direitos de orientação individualista e o reconhecimento para identidades coletivas ou reconhecimento para formas de vida culturais distintas (Habermas 2002, pág 230-231).

Nas discussões apresentadas nos capítulos anteriores, identificamos claramente que houve um embate, entre os Xukuru de Ororubá e os Xukuru de Cimbres. Esse confronto teve por premissa dois paradigmas diferentes, o que gerou duas formas distintas de lidar com a realidade.

Durante o ano de 2003, base etnográfica desta tese, participei de festas, rituais de Toré e eventos públicos, como o dia 20 de maio. Percebi que os Xukuru, num contínuo processo de construção cultural, fizeram dessas ocasiões momentos de grande reflexividade. Um “novo” processo de etnogênese se constituiu através de mais um *drama social*, como o que ocorreu com a expulsão dos Xukuru de Cimbres. Os conflitos geraram estratégias simbólicas, que, dramatizadas nas performances das festas e rituais, aprofundaram nos Xukuru do Ororubá as noções de comunidade. Produziu a superação das dificuldades, impôs limites e possibilitou a criação de políticas públicas próprias dos Xukuru.

Castells (1999) afirma que não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. No entanto, ele nos chama a atenção de que, na verdade, a principal questão é, *a partir de quê, por quem, e para que* isso acontece. Isso é o conteúdo simbólico da identidade. Ao identificar o significado simbólico das estratégias montadas pelos Xukuru após a expulsão do grupo dissidente, percebemos que, ao mesmo tempo em que serviu para delimitar fronteiras, contribuiu como marco para uma nova “etnogênese” nos Xukuru.

Algumas dessas estratégias são plenamente conscientes, outras se efetivam no plano inconsciente, de forma que passam despercebidas como estratégia. Os Xukuru, em 2003, executaram estratégias, visando ocupar espaços deixados pelos Xukuru de Cimbres e, dessa forma, fortalecer as fronteiras do grupo:

- 1) Os Xukuru que moram na Vila de Cimbres e adjacências ocuparam as casas abandonadas dos que foram expulsos e dos que deixaram o território posteriormente, impossibilitando qualquer tentativa de retorno dessas pessoas;
- 2) Os alunos e professores Xukuru pintaram os muros e paredes da escola da aldeia Vila de Cimbres, em uma mobilização pela paz, no dia 09/04/2003. Foi uma forma de tornar público que a escola havia sido “retomada” do grupo dissidente pelas lideranças tradicionais;
- 3) A população Xukuru realizou a *arrumação da praça*, na aldeia Vila de Cimbres. Expedito Alves Cabral (Biá) havia colocado alguns paralelepípedos no centro da aldeia Vila de Cimbres para construção de uma praça pública. Após a expulsão deste, juntamente com sua família e partidários, as pedras

ficaram jogadas na aldeia. Os Xukuru, que permaneceram na TI, dispuseram essas pedras, de forma que, sem construir nada com elas, deram um novo aspecto ao local;

- 4) Antigos espaços da aldeia Cimbres foram usados para ritual, durante a festa de São João, demonstrando aos Xukuru que permaneceram na terra indígena, que Biá anteriormente impedia os Xukuru de cumprirem seus rituais tradicionais;
- 5) A *assembléia Xukuru* desse ano foi realizada, na aldeia Vila de Cimbres e, além de relatar uma síntese das assembléias anteriores, relembrou o significado de cada aldeia, seus nomes e sua história. No último dia, estiveram presentes além dos Xukuru, índios de outras etnias e não índios que estavam participando de um encontro, em Recife;
- 6) A banda *Mundo Livre S.A.* fez uma música em homenagem aos Xukuru e gravou um videoclipe para ser exibido na mídia. Esse material foi gravado na Pedra D'Água, no dia *20 de maio* de 2003, em torno do túmulo de Chicão;
- 7) Em 14 de abril de 2003, os deputados estaduais de Pernambuco, através da Comissão de Direitos Humanos da Câmara, realizaram uma audiência pública, na aldeia Vila de Cimbres;
- 8) Em outubro, Marcos viajou para a Europa para denunciar o atentado e os problemas vividos pelos Xukuru;
- 9) Em 15 de outubro de 2003, os deputados federais que participavam da Caravana da Comissão de Direitos Humanos, e que, na época, estava

percorrendo o país, visitando áreas indígenas, visitaram a aldeia Cimbres e realizaram uma audiência pública.

Todorov, no livro *A conquista da América*, ao comparar o comportamento de Las Casas e Cortez em relação aos índios, afirma que a relação com *o outro* não se dá numa única dimensão e que para dar conta das diferenças existentes é preciso distinguir pelo menos três eixos nos quais pode ser situada a problemática da alteridade:

Primeiramente, um julgamento de valor (um plano axiológico): o outro é bom ou mau, gosto dele ou não gosto dele, ou, como se dizia na época, me é igual ou me é inferior (pois, evidentemente, na maior parte do tempo, sou bom e tenho auto-estima...). Há, em segundo lugar, a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro (um plano praxiológico): adoto os valores do outro, identifico-me a ele; ou então assimilo o outro, impondo-lhe minha própria imagem; entre a submissão ao outro e a submissão do outro há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade, ou indiferença. Em terceiro lugar, conheço ou ignoro a identidade do outro (seria o plano epistêmico); aqui não há, evidentemente, nenhum absoluto, mas uma gradação infinita entre os estados de conhecimento inferiores e superiores. (TODOROV 1999, pág. 223-224).

Guardando as devidas proporções, podemos ver claramente esses três eixos, em todos os processos envolvendo os Xukuru, seja entre os índios que ficaram na TI e os que saíram, seja entre os diversos organismos públicos e privados e suas opções políticas de identificação, neutralidade ou indiferença, seja daqueles que apóiam ou contestam a política indígena e indigenista em vigor. Essas são relações que foram estabelecidas, no período atual, e que possibilitaram a construção da identidade étnica Xukuru.

Por fim, procurei demonstrar, ao longo desse trabalho, que as performances culturais exerceram um importante papel na compreensão dos dramas sociais de 2003, bem como possibilitou observar a construção cultural da identidade Xukuru, através do metateatro da vida social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1) Bibliografia

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre. O Culto da Jurema. In: *O Toré coco; a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande-PE*. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: Universidade Federal de Campina Grande. 2005. Pp. 57-95.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 2 ed. Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2001. 304p. (Estudos e pesquisas, 104).

ALMEIDA, Eliene Amorim de. *A Política de Educação Escolar Indígena: limites e possibilidades da escola indígena*. 2001. 166 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Educação. Recife, 2001.

AMARAL, Rita. *Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que "não é sério"*. Disponível em publicação eletrônica na Internet, via WWW.
URL: <http://www.aguaforte.com/antropologia/festabrasileira/festa.html>. Capturado em 10/12/2001.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Veros. [1983]. 1991.

_____. *Nação e Consciência Nacional*. Editora Ática. 1989. 191p.

_____. *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa: Edições 70. 2005. 283p. (Coleção Perspectivas do Homem, nº 55).

ANDRADE, Ugo Maia. *Um grande atrator: Toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano*. In: *Cadernos de Campo. Revista dos alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP*. Ano 11. São Paulo-SP. 2002. Pp. 79-92.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional*. Vol. 1. São Paulo: Ed. Melhoramentos. 1964.

ARISTIZÁBAL, Margarita. El festival del Currulao. In: *Modernidad, Identidad y Desarrollo*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología. 1998.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. In: *Estudos Históricos*, vol. 8, nº 15, Rio de Janeiro, FGV. 1995. Pp. 57-94.

_____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco. (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa. 1999. Pp. 229 – 277.

ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste. PETI / PPGAS / Museu Nacional. UFRJ. 1993.

AUGÉ, Marc. *Os domínios do Parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência*. Lisboa: Edições 70. 2003. 158p. (Perspectivas do Homem).

BAINES, Stephen. Uma tradição indígena no contexto dos grandes projetos: os Waimiri-Atroari. In: *Anuário Antropológico 96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997. Pp. 67-81.

BARBALHO, Nelson. *Caboclos do Urubá*. Biblioteca Pernambucana de História Municipal, v.2. Recife. 1977. 261p.

BARBOSA, Bartira & FERRAZ, Socorro. *Sertão um espaço construído: ensaios de história regional Rio São Francisco – Brasil*. Universidad de Salamanca; Centro de estudios brasileños. 2005. 44p.

BARBOSA, Wallace de Deus. *Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2003. 216p. [Territórios Sociais n.10].

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. A Invenção Multilocalizada da Tradição: os Tapebas de Caucaia. In: *Anuário Antropológico 96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997. Pp. 103-111.

_____. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A Viagem da*

Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1999. Pp. 91-136.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 244p.

BASSO, Ellen B. Performance and Psychosocial Experience in Kalapalo Myths about Musical Ritual. *Etnofoor X (1/2)*. 1997. Pp. 151-164.

BATESON, Gregory. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. In: RIBEIRO, B. T. & GARCEZ, P. M. (org.) *Sociolongüística Interacional: Antropologia, Lingüística e Sociologia em Análise do Discurso.* Porto Alegre, Editora Age. 1998. Pp. 57-69.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. *De Caboclo da Assunção a Índios Truká: estudo sobre a emergência étnica Truká.* Dissertação (Mestrado em Antropologia). Museu Nacional, PPGAS. Rio de Janeiro, 1992.

BAUMAN, Richard. *Verbal Art as Performance.* Illinois, Waveland Press. 1984.

BAUMAN, Richard & BRIGGS, Charles. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. In: *Annual Review of Anthropology.* Palo Alto, Annual Reviews, V.19. 1990.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. 141p.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. 395p.

BONANATE, Luigi. *A guerra.* São Paulo, Estação Liberdade, 2001. 175p.

BRASILEIRO, Sheila. Povo Indígenas Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo. In: OLIVEIRA, João Pacheco. (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena.* Rio de Janeiro, Contra Capa. 1999. Pp. 173-196.

BRIGGS, Charles L. The Politics of Discursive Authority in Research on the "Invention of Tradition". In: *Cultural Anthropology.* n.11 (4). American Anthropological Association. 1996. Pp. 435-469.

CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70. 1988. 181p. (coleção Perspectivas do Homem nº 10).

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: ed. 34 / EDUSP, 2000. 399p.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998. 385p. (Ensaio Latino-americanos, 1).

_____. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999. 292p.

_____. *A Globalização Imaginada*. São Paulo: Editora Iluminuras. 2003. 223p.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 5 ed. Edições Melhoramentos. 1980.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. V.2. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura).

CAVALCANTE, Heloisa E. *Reunindo as forças do Ororubá: a escola no projeto de sociedade do povo Xukuru*. 2004. 151 f. Dissertação. (Mestrado em Sociologia). CAVALCANTI, Josefa S. B. (orientadora). Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Sociologia. Recife, 2004.

CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE (CCLF). *Memórias do povo Xukuru*. Olinda, 1997.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2000. (Série: História do Povo Brasileiro).

COHEN, Abner. *O homem bidimensional: A Antropologia do Poder e o Simbolismo em Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978. 172p.

COLTO, L., MAIA, L., MORAIS, M., FIALHO, V. *Relatório CDDPH: os Xukuru e a Violência*. Brasília: CDDPH, Ministério Público. Março de 2004. 42p.

CONKLIN, Beth A. Body paint, feathers, and vcrs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. In: *American Ethnologist*. 24 (4). American Anthropological Association. 1997. Pp. 711-737.

CONNOR, Walter. When is a Nation? *Ethnic and Racial Studies* 13 (1). 1990. Pp. 92-103.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *Legislação Indigenista no Século XIX: Uma Compilação: 1808-1889*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992. 362p.

DANTAS, B.G., SAMPAIO, A. L., CARVALHO, M. R. G. Os Povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manoela Carneiro da.(org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. Pp. 431- 456.

DAWSEY, John C. O Teatro dos “Bóias-Frias”: repensando a antropologia da performance. In: *Horizontes Antropológicos*. Antropologia e performance. UFRGS. IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 11, n.24. Porto Alegre: PPGAS, 2005.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva. 1980.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes. [1912] 1996. 623p.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e Civilizações*. Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983. 236p.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. 479p.

ENCICLOPÉDIA EINAUDI. *Religião – Rito*. V. 30. Festa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 1994. Pp. 402-414.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2 ed. Editora Nova Fronteira. 1986.

FERREIRA, Ivson; BRASILEIRO, Sheila; FIALHO, Vânia. *Terra Indígena Xukuru PE (1988-1998): breve histórico de um conflito permanente*. Recife: CIMI, 1998. 41p.
FRASER, Sir James George. *La Rama Dorada; Magia y religión*. México. Fondo de Cultura Económica. (1996 [1890]) 860p.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 50 ed. São Paulo: Global, 2005. 719p.

GARCIA, Carlos. *O que é Nordeste Brasileiro*. 8 ed. Brasiliense. 1984. 96p.

GEERTZ, Clifford. A religião como Sistema Cultural. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978. Pp. 101-142.

_____. “Ethos”, Visão de Mundo, e a Análise de Símbolos Sagrados. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978. Pp.143-159.

_____. Mistura de gêneros: a reconfiguração do pensamento social. In: *O saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GELLNER, Ernest. *Nations and nationalism*. Oxford, Blackwell. 1983.

GLUCKMAN, Max. *Custom and Conflict in Africa*. U.S.A. Harper & Row Publishers, INC. Barnes & Noble Import Division. 1973 [1956]. 173p.

_____. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.) *A Antropologia das Sociedades Contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global, 1987. (Global Universitária) 402p.

GODINHO, Paula. A celebração como mecanismo de reiteração de uma cultura resistente: o caso do Couço (1958-1962). In: *Etnográfica: Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social IV (1)*: 2000. Pp. 130 – 152.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. A tradição como pedra de toque da etnicidade. In: Melatti, Júlio Cezar (Coord.). *Anuário Antropológico/96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. Pp. 113-125.

_____. Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Uma. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1999. Pp. 137-172.

_____. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001. 224p. [Territórios Sociais n.4]

GUIDON, Niéde. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In: *História dos índios no Brasil*. CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. Pp. 37-52.

GUSS, David. *The Festive State. Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press. 2000.

_____. The selling of San Juan: the performance of history in an Afro-Venezuelan community. In: *American Ethnologist* 20 (3). American Anthropological Association. 1993. Pp. 451-473.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola. [1996] 2002. 390p.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: *Mana* 3(1). Rio de Janeiro: Contra Capa / PPGAS – Museu Nacional. 1997. Pp. 7-39.

HARTMANN, Luciana. “*Aqui nessa fronteira onde tu vê beira de linha tu vai vê cuento...*”; tradições orais na fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. 2004. Tese. (Doutorado em Antropologia). UFSC: PPGAS. Florianópolis, 2004.

HEISENBERG, Werner. *Física e filosofia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4 ed. Edições Humanidades, 1998. 295p. (Série Métis).

HOBSBAWM, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBSBAWM, E. & RANGER, T. (org.) *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1984.

HOHENTHAL, W. (1958). Notes on the Shucurú Indians of Serra de ARAROBÁ, Pernambuco, Brazil. *Revista do Museu Paulista*. N. S. São Paulo, V. 8. P.93 – 166.
LAKOFF, G. & JOHNSON, M. *Metaphors we live by*. Chicago, University of Chicago Press. 1980.

LANGDON, E. J. *Performance e preocupações pós-modernas em antropologia*. Antropologia em Primeira Mão; nº 11. Santa Catarina, UFSC – PPGAS. 1996.

_____. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E.J.M. (org.) *Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996. Pp. 9-37.

_____. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. In: *Horizontes Antropológicos; Cultura oral e narrativas*. UFRGS. IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 5, n.12, 1999. Pp. 10-36.

LEACH, E. R. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia; Um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996 [1964]. (Clássicos, 6). 376p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Eficácia Simbólica. In: *Antropologia Estrutural*. Biblioteca Tempo universitário. nº 7. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1996. Pp. 215-236.

LINNEKIN, Jocelyn S. Defining Tradition: variations on the Hawaiian identity. In: *American Ethnologist*, vol. 10, n.2, 1983. Pp. 241-252.

MACIEL, José de Almeida. *Pesqueira e o antigo termo de Cimbres*. Obras completas. Vol.I. Biblioteca pernambucana de história municipal, n.9. Centro de Estudos de História Municipal. Recife. 1980.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Consac & Naify, [1950] 2003. Pp. 47-181.

MEDEIROS, Maria do Céu. *Igreja e Dominação no Brasil Escravista; O caso dos Oratorianos de Pernambuco 1659 - 1830*. João Pessoa: Idéia. 1993.193p.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.) *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995. Pp. 221-228.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste; o caso Kiriri*. 1994. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. 1994.

NEVES, Rita de Cássia Maria. *Festas e Mitos: Identidades na Vila de Cimbres – PE*. 1999. 181 f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). ROCHA PITTA, Danielle Perin. (orientadora). Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Antropologia. Recife, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste. In: *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional/ UFRJ. 1994.

_____. (org.) Indigenismo e Territorialização; Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998. 310p.

_____. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1999a. 351p.

_____. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999b. 272p.

OLIVEIRA, Kelly E. de. *Mandaru; Uma Grande Reportagem sobre a História de Vida do cacique Xicão Xukuru (PE)*. 2001. 39 f. Monografia. (Bacharel em Comunicação). Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Comunicação Social e Turismo. João Pessoa, 2001.

PAIVA, Ione Maria Cavalcanti. *Aqui o Céu encontra-se com a terra*. Maceió. 1987. 339p.

PALITOT, Estevão. *Tamain chamou nosso cacique: a morte do cacique Xicão e a (re) construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá*. 2003. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais). Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2003.

PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. In: PEIRANO, Mariza. (org.) *O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ, 2002. (Coleção Antropologia da política; 12), Pp. 17-40.

PEREIRA, Deborah Duprat de B. O Estado pluriétnico. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMANN, Maria. (orgs.) *Além da Tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2002. Pp 41-47.

PEREIRA DA COSTA, F. *Vocabulário Pernambucano*. 2ed. Recife. Governo do Estado de Pernambuco. [1916] 1976.

PINTO, Estevão. *Os Índigenas do Nordeste*. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série V. Brasiliana. Vol. XLIV. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1935. 260p.

_____. As Máscaras-de-dança dos Pankararu de Tacaratu. Remanescentes Índigenas dos sertões de Pernambuco. In: *Nordeste Indígena*. Revista do Serviço de Ação Cultural da 3ª SUER. FUNAI. Série Etnohistória, n.2. Recife: jan/1991. 98p.
POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003. 444p.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. 250p.

PRADO, Paulo. Retrato do Brasil. [1928] In: *Intérpretes do Brasil*. vol II. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar. 2000. Pp. 25-104.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec / Editora da Universidade de São Paulo. 1991. 261p.

PROFESSORES XUKURU. *Xucuru Filhos da Mãe Natureza; Uma história de resistência e luta*. ALMEIDA, Eliene Amorim de. [org.]. Olinda: Centro de Cultura Luiz Freire / OXFAM. 1997. 76p.

PROFESSORES E PROFESSORAS INDÍGENAS EM PERNAMBUCO. *Caderno do Tempo*. MENDONÇA, C.L.; BECHARA, C.; ALMEIDA, E. A. e outros (orgs.). Centro de Cultura Luiz Freire: Projeto Escolas de Índio. Olinda, 2002. 63p.
RAMOS, Alcida Rita. *O índio hiper-real*. In: RBCS. ANPOCS, n.28 ano 10. Junho de 1995.

RAMOS, Elizabete. Entrevista com Cacique Chicão. In: *Memórias do Povo Xukuru*. Olinda: Centro de Cultura Luiz Freire. 1997. Pp.70-84.

REESINK, Edwin. *O segredo do Sagrado: o toré entre os índios do Nordeste*. In: ALMEIDA, Luis Sávio de, et all (orgs.). Índios do Nordeste: Temas e Problemas 2. Maceió; EDUFAL, 2000. Pp. 359-405.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. *Constituição de 1988*. Brasília: Senado Federal. 1994.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995. 470p.

ROSALDO, Renato. Narrative Analysis. In: *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Pp. 91-108. Boston, Beacon Press. 1993.

SAHLINS, Marshall. Que é iluminismo antropológico? Algumas lições do século XX. [1999] In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004. Pp. 535-562.

SAMPAIO, José Augusto. *Os índios do Nordeste e seu Estudo: teses, dissertações, artigos, livros e outros em antropologia*. (xerox) 1997.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. Índios e Posseiros: Considerações sobre o conceito de Identidade. Uma reavaliação do caso Xakriabá. In: *Anuário Antropológico 96*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997. Pp. 127-144.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Os direitos dos indígenas no Brasil. In: SILVA, A.L. da & GRUPIONI, L.D.B. (orgs.) *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO. 1995. Pp. 87-105.

SECUNDINO, Marcondes de Araújo. *Tramas e conexões no campo político intersocietário Fulni-ô*. 2000. Dissertação. (Mestrado em Sociologia), PPGS/UFPE. Recife, 2000.

SILVA, Edson. Resistência indígena nos 500 anos de Colonização. BRANDÃO, Sylvana (org.). *Brasil 500 anos: reflexões*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2000. Pp. 99-129.

_____. "Nossa mãe Tamain". Religião, reelaboração cultural e resistência indígena: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE). In: BRANDÃO, Sylvana (org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002. Pp. 347-362.

SINGER, Milton. *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological approach to indian Civilization*. Chicago, University of Chicago Press. 1972. Pp. 67-80.

SIQUEIRA, Francisco de Assis. *Associativismo Indígena: o povo Xukuru na Serra do Ororubá e suas várias formas organizacionais*. Monografia (Especialização em Associativismo) Departamento de Educação. Universidade Federal Rural de Pernambuco. 1994.

SMITH, Anthony D. *National Identity*. Hardsmondworth, Penguin Books. 1991.

SOIHET, Rachel. O Drama da Conquista na Festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol 5, n. 9, 1992. Pp 44-59.

SOUZA, Liliâne Cunha de. "*Doença que rezador cura*" e "*doença que médico cura*": Modelo etiológico Xukuru a partir de seus especialistas de cura. 2004. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). UFPE. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Recife, 2004.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. *As Fronteiras de Ser Xukuru; Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena no Nordeste*. 1992. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) UFPE. Recife, 1992.

_____. *As Fronteiras do ser Xukuru*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana. 1998. 152p.

_____. *Parecer Antropológico TI Xukuru / Pesqueira*. Recife: FUNAI. 2002. 56p.

_____. *Desenvolvimento e Associativismo indígena no Nordeste brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural*. Recife, PE: UFPE. 2003. (Doutorado em Sociologia).

STEWART, J. Patronage and Control in the Trinidad Carnival. In: *The anthropology of experience*. Turner, V. W. & Bruner, E. M. (orgs.) University of Illinois Press. Urbana and Chicago. 1986. Pp. 289-315.

SZTUTMAN, Renato. *Caxixi, A Celebração da Alteridade: ritual e comunicação na Amazônia indígena*. 2000. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo-USP. São Paulo, 2000.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *No Bom da Festa: O Processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003. 413p.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 324p.

TURNER, Terence. *Imagens desafiantes: a Apropriação Kaiapó do Vídeo*. In: *Revista de Antropologia*. USP. Vol. 36. São Paulo. 1993.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes. 1974. 245p. (Antropologia, 7).

_____. *Social Dramas and Ritual Metaphors*. In: *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic action in human society*. Cornell University Press. 1975. Pp. 23 – 59.

_____. *Social Dramas and Stories about Them*. In: MITCHELL, W.J.T. *On Narrative*. The University of Chicago Press. USA. 1981. Pp. 137 – 164.

_____. *The Anthropology of Performance*. In: *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications. 1987. Pp. 72-98.

_____. *Variations on a Theme of Liminality*. In: *Bazing the Trail: Way Marks in the Explorations of Symbols*. Tucson & London, The university of Arizona Press. 1992a. Pp. 141-146.

_____. *From Ritual to Theatre; The Human Seriousness of Play*. New York, PAJ Press. 2 ed. 1992b. [1982].

_____. *Floresta de Símbolos; Aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense. 2005. 488p. (Coleção Antropologia e Ciência Política; 35).

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis, Vozes. 1977.

VIVÊNCIA. *Revista do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN*. Natal: UFRN. EDUFRN. vol. 13, n.1 (A Festa). Jan/jun. 1999. 197p.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. 3 ed. Vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília. [1921] 2000.

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. Vol. 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília. [1921] 1999.

WOLF, E.R. *Antropologia e Poder*. São Paulo: UNB. 2003.376p.

WOORTMANN, Ellen F. *Herdeiros, Parentes e Compadres: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste*. São Paulo/ Brasília: HUCITEC/ UNB. 1995. 336p.

2. Documentos e relatórios

BRITO, M.F.C. *Relatório sobre a morte de dois índios na TI Xukuru/PE em 07/02/03*. FUNAI. 2003.

BRITO, M. F. C., NEVES, R.C.M., SOUZA, V.F.P. *Relatório Comissão Técnica – PP 365/PRES/03 de 07.05.03. Conflito Xukuru – (07.02.2003) – Pesqueira/PE*. Recife: FUNAI. Setembro/2003.

COLTO, L., MAIA, L., MORAIS, M., FIALHO, V. *Relatório CDDPH: os Xukuru e a Violência*. Brasília: CDDPH, Ministério Público. Março de 2004. 42p.

COSTA, Marcos Antônio da Silva. Despacho nº 1.26.000.001299/2003-17. Primeiro Ofício da Tutela Coletiva-PE. Ministério Público Federal. 2003.

FERREIRA, Ivson; BRASILEIRO, Sheila; FIALHO, Vânia. *Terra Indígena Xukuru PE (1988-1998): breve histórico de um conflito permanente*. Recife: CIMI, 1998.

Portaria do Presidente da Fundação Nacional do Índio – FUNAI nº 0745/88. Brasília: 07/1988.

Relatório das visitas a terras indígenas e audiências públicas realizadas nos estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia, Roraima, Pernambuco, Bahia e Santa Catarina, pela Caravana de Direitos Humanos dos Deputados Federais, de 07 a 17 de outubro de 2003. Colhido na homepage: <http://w.w.w.camara.gov.br/cdh>

SOUZA, Vânia Fialho de Paiva e. *Parecer Antropológico TI Xukuru / Pesqueira*. Recife: FUNAI. 2002. 56p.

XUKURU. Carta da terceira assembléia do povo Xukuru do Ororubá. Aldeia Vila de Cimbres, 2003.

ANEXO A:

Crédito das fotos:

- Foto 1 – João Neves
- Foto 2 – João Neves
- Foto 3 - Laércio Assis
- Foto 4 – Relatório FUNAI
- Foto 5 - Laércio Assis
- Foto 6 – Laércio Assis
- Foto 7 – João Neves
- Foto 8 – Rita Neves
- Foto 9 - Rita Neves
- Foto 10 – Rita Neves
- Foto 11 – Rita Neves
- Foto 12 – Laércio Assis
- Foto 13 – Rita Neves
- Foto 14 – Rita Neves
- Foto 15– Rita Neves
- Foto 16 – Rita Neves
- Foto 17 – Laércio Assis
- Foto 18 – Laércio Assis
- Foto 19 – Vânia Souza

ANEXO B:

CENTRO
LUIZ FREIRE
Setor de Documentação

- DIÁRIO DE PERNAMBUCO JORNAL DO BRASIL
 JORNAL DO COMMERÇO GAZETA MERCANTIL
 FOLHA DE S. PAULO F. PERNAMBUCO

DATA: 22/10/1988

CAD/P/C: 10/1-3

ASSUNTO

Para pecuarista, conflito é pura imaginação

Para o pecuarista Otávio Carneiro Leão, não existe conflito nenhum em Pesqueira. "É tudo imaginação", afirma, lembrando ser proprietário das terras há mais de 22 anos, tendo adquirido já de outro fazendeiro. Segundo alega, a área onde pretende implantar o projeto está a 10 km das reservas indígenas. Por esse motivo, tem certeza absoluta de que será liberada a verba para a implantação do projeto.

É palavra de índio contra a de branco. Os Xukurus contestam essa afirmação e garantem que o projeto da Agropecuária Vale do Ipojuca vai se estender, inclusive, pela área do cemitério dos índios. Tentando negar a declaração dos índios, Otávio Carneiro Leão se contradiz ao afirmar que o cemitério em questão não é de índio e sim do povoado de Cimbres. "Não existe nem índio por lá. Apenas descendentes", diz. O mesmo procedimento teve o fazendeiro Moacir Brito de Freitas, antigo dono da Fábrica Peixe, que "nunca ouviu que as terras seriam dos índios".



Na imagem da Senhora das Montanhas, a esperança de salvação. É fé e resistência

O cemitério é o local sagrado dos índios, onde em respeito aos seus mortos e em homenagem a Tumain e Tupã, eles dançam o Toré. Nos dias de festa chega a reunir mais de 2 mil Xukurus para reverenciar Tumain, a Nossa Senhora das Montanhas, que eles acreditam ser capaz de

realizar milagres. "Toda vez que eu preciso, ela me salva", assegura Luiz Caetano, da aldeia Brejinho.

A imagem da Santa foi achada num tronco de arceira, há mais de 300 anos pelos Xukurus. Com o passar do tempo, os brancos assimilaram a religiosidade indígena e hoje em dia a devoção a Nossa Senhora das Montanhas tomou um vulto muito grande, chegando a reunir, no dia a ela dedicado (dois de agosto), cerca de 10 mil pessoas. Os Xukurus não gostam nada, disso. Sentem-se incomodados pelos brancos.

Para atestar o poder da Santa, os Xukurus relatam o fato ocorrido, em 1967, com o padre Nova, que retirou a imagem do local onde os índios haviam colocado e alevou para um outro altar. Apesar da revolta dos índios, o padre estava irredutível e não permitiu que a Santa fosse colocada de volta onde estava. Não deu um mês e o padre faleceu. O substituto, padre Heraldo, manteve a decisão. Um mês depois, morreu. O novo padre, Fausto, atendeu o pedido dos índios e continua vivo até hoje.

ANEXO C:

SUCESSO

Mayra Ferreira

Índia da tribo Xucuru de Ororubá, a vice-miss Pernambuco estuda História, quer cursar Direito para defender a causa indígena, participa dos rituais da tribo e acha que as mulheres brancas usam muita maquiagem

A Índia MISS


Juliana Lopes, do Recife

É mais fácil achar a índia Mayra Ferreira por sinais de fumaça do que por telefone. Pertencente à tribo Xucuru de Ororubá, de Pesqueira, sertão de Pernambuco, a índia não gosta de telefone e nos finais de semana fica na aldeia onde nasceu para cumprir rituais e rever seus amigos. Beleza descoberta por amigos da "rua" (como ela denomina o centro da cidade), a índia de 20 anos ficou em segundo lugar no concurso de Miss Pernambuco. Já havia ganhado no ano passado o Miss Pesqueira, como a mais bela de sua cidade natal. Mas, diferente das outras participantes, achou muito estranha a maquiagem dos brancos. "Índio se pinta. Mas os brancos usam muita maquiagem! Eu fiquei muito diferente!", diz ela.

"Muita maquiagem", para Mayra, é pó compacto, blush, rímel, batom e lápis de olhos. De fato, é bastante, comparado ao que a índia usa para se enfeitar. Metade do rosto ela pinta de preto, com carvão e óleo. A outra metade, do nariz para baixo, é colorido de vermelho com colorau, condimento extraído do açafraão. Todos os domingos, a índia se embeleza dessa forma para o ritual do Toré, uma saudação às forças da natureza. Para isso, coloca vestes de palha para tocar um tipo de chocalho chamado maracá, canta e bate com um jupago (um pedaço de pau) no chão. Foi com esta

roupa que ela disputou o concurso de Miss.

"Eu participaria de um concurso de beleza novamente. Mas meu ideal de vida é me formar em Direito para defender a causa indígena", avisa, sem a menor sombra de ingenuidade. Estudante do terceiro período de História, numa faculdade paga pela Funai, a índia dá valor principalmente à cultura. O livro *Lendas do Índio Brasileiro*, de Alberto Costa e Silva, é sua atual obra de cabeceira. A índia mora em casa, apesar de ter nascido numa oca, porque precisa pegar o ônibus para ir à faculdade. Mora com o irmão, o pai, que é sertanejo, e a mãe, uma índia chamada Maria Ferreira. O nome da mãe só não é indígena porque ela nasceu numa época de conflitos entre índios e fazendeiros e foi obrigada a se chamar Maria. O filho de Mayra, ela promete, terá nome indígena: Cauãna (que faz referência à água) ou Matalauê (está relacionado à mata).

Enquanto não tem filhos, a índia namora um ou outro, sempre atenta aos olhos rígidos da mãe. O último namorado, cacique de outra tribo, era obrigado a levar a prima de Mayra junto, para não acontecer nada mais íntimo. "Minha mãe diz que eu só posso chegar mais perto depois de casar. E eu respeito porque ela sabe de tudo. Ela faz uns rituais de ervas com sal grosso e descobre o que quiser", conta a índia. O próximo namorado deve ser um cacique também. "Caciques sabem se expressar, falam melhor. Caçar eu já sei", avisa. 

“Minha mãe sabe de tudo. Ela faz uns rituais de ervas com sal grosso e descobre o que quiser”

Mayra Ferreira



“Eu participaria de um concurso de beleza novamente. Mas meu ideal de vida é me formar em Direito para defender a causa indígena”

Mayra Ferreira

A índia pronta para o Toré, ritual de saudação às forças da natureza, do qual participa todos os domingos

ARNALDO CARVALHO/AG. LUMIAR

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)