

Proc. N.º 2335/89
Fls. 64
Rubrica *[assinatura]*

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
Data 1/1/90
Cod. XUD00016

RELATÓRIO: TRABALHO DE CAMPO DESENVOLVIDO ENTRE OS XUKURU DA SERRA DO ORORUBÁ, PERNAMBUCO, DURANTE O MÊS DE JANEIRO DE 1990.

ANGELA TORRESAN, Julho de 1990.



EXEMPLAR DO CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO - CEDOC/FUNAI
RECEBIDO PELO CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO - CEDOC/FUNAI

SUMÁRIO

F. oc. N.º 2531/09
Fls. 65
Rubrica: *[assinatura]*

I. INTRODUÇÃO..... 3

 1. Localização do Grupo..... 4

 2. Esquema Analítico Norteador da Pesquisa..... 6

 3. As Fontes dos Dados..... 10

II. O PROBLEMA..... 11

III. CANA BRAVA: O Centro de Produção da Identidade Étnica..... 13

 1. Configuração Geral da Aldeia..... 13

 2. Exercício de Descrição de uma Casa em Cana Brava:
 a do cacique Chicão..... 15

IV. PRODUÇÃO DAS FRONTEIRAS ÉTNICAS E REPRESENTAÇÕES
 ESPACO-TEMPORAIS..... 23

 1. Uso de Certas Noções Espaciais..... 23

 2. As Histórias que Marcam a Identidade Étnica Xukuru..... 33

V. BIBLIOGRAFIA..... 42

LEVANTAMENTO REALIZADO PELO CENTRO DE
RECORDAMENTO E PESQUISA - CENAP/UNMA

N.º 2539/89
RP
Rubrica *[assinatura]*

I. INTRODUÇÃO.

A pesquisa que venho desenvolvendo entre os Xukuru está vinculada ao sub-projeto *Fronteiras Étnicas, Território e Tradição Cultural: Estudo Comparativo de Grupos Indígenas da Região do Projeto Calha Norte e no Nordeste*, coordenado pelo Dr. João Pacheco de Oliveira Filho (Museu Nacional).

Em janeiro de 1989 realizei uma primeira viagem a Pernambuco juntamente com uma colega de equipe, durante a qual tivemos oportunidade de conhecer três grupos indígenas daquele Estado. Após esses primeiros contatos, e mesmo no decorrer deles, deparamo-nos com a situação de escolha que se deu principalmente através da idiosincrasia em relação ao grupo com o qual cada uma iria trabalhar.

Apesar de termos estado entre os Xukuru durante cinco dias, visando apenas um contato inicial, ele se deu de forma muito intensa devido, inclusive, ao interesse dos próprios membros do grupo em nosso trabalho, fato que me incentivou a desenvolver a pesquisa entre eles.

A segunda viagem a campo foi possibilitada através do financiamento de uma bolsa de "Auxílio à Pesquisa" oferecida pelo Museu Nacional aos alunos em fase de desenvolvimento da Tese de Mestrado.

Empreendi o trabalho de campo no período de 6 de fevereiro a 6 de março de 1990, que passei quase integralmente entre os Xukuru. Cheguei à serra do Ororubã no dia 9, uma vez que a autorização

Proc. N.º 2539/84
Fls. 67
Rubrica *[assinatura]*

de ingresso na área Xukuru só chegou à 3ª SUER da FUNAI naquele mesmo dia. Fiquei na aldeia de Cana Brava até o dia 19 de fevereiro, gentilmente hospedada na casa do atual cacique, quando descii até a cidade de Pesqueira a fim de tomar uma condução para a Vila de Cimbres. Fiquei na cidade até o dia 20 de fevereiro, na casa de Maria das Montanhas (irmã do cacique) e então pude seguir para a Vila de Cimbres. Afui recebida pela família do representante local, seu José Alberto, onde fiquei por uma semana. Retornei à casa de Maria das Montanhas em Pesqueira e no dia primeiro do mês de Março voltei a Cana Brava para terminar o levantamento das casas. Cheguei em Recife no dia 5 de março para retornar ao Rio de Janeiro no dia 6.

A pesquisa de campo e o projeto posteriores foram informados pelas questões discutidas no seminário *Grupos Etnicos e Estado Nação* ministrado no segundo semestre de 1988 pelos professores João Pacheco de Oliveira Filho e Antonio Carlos de Souza Lima, do qual participei como ouvinte. Embora novos problemas tenham surgido durante a segunda ida a campo e outros focos tenham se apresentado como importantes, muitas das questões desenvolvidas anteriormente através da minha participação no seminário de 1988 norteiam a pesquisa e será importante mapeá-las, o que farei mais adiante.

1. Localização do grupo.

O município de Pesqueira, onde estão os Xukuru, localiza-se na zona fisiográfica do agreste pernambucano, possui uma área de

DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO - CEDOC/FUNAI
LEVANTAMENTO REALIZADO PELO CENTRO DE

2538/09
60
Resumo *qualquer*

961 km², que se estende pelo vale do Ipojuca. Dista 204 km de Recife e tem cerca de 55 mil habitantes. Sua sede é um pequeno polo industrial, cujos principais produtos são doces e estrato de tomate. Ai estão instaladas, entre outras menores, as fabricas Peixe e Rosa. Muito da produção agrícola do município se destina ao consumo dessas fabricas, assim como a mão-de-obra operária habitante dos bairros operários que se estendem pela periferia da cidade. Além da agricultura, outra atividade que ocupa grande parte das terras do município é a pecuária, ampliando-se cada vez mais.

Pesqueira possui seis municípios: Mimoso, Mutuca, Sede, Vila de Cimbres, Papagaio e Salobro; e dois povoados: Ipanema e Roçadinho. Tem por limite norte o Estado da Paraíba, município de Poçoão; por limite sul os municípios de Venturosa, Alagoinha, Capoeira e Pedra; a leste encontram-se os municípios de Sanharó, Capoeiras, São Bento do Una e finalmente a oeste está o município de Arco Verde.

E em Pesqueira que se encontra a serra do Ororubá, onde mora a maior parte dos Xukuru. A "aldeia" mais próxima da cidade é Cana Brava, dista 9 km. Na serra existem ainda cerca de 22 "núcleos de habitações" Xukuru: Brejinho, Gitó, Boa Vista, Goiabeira, Afetos, Santana, Lagoa, Tricheirinha, Matinha, Caetano, Caldeirão, Retiro, São Brás, Canivete, Pé-de-Serra, São José, Aldeia do Guarda, Couro Danta, Bentevi, Fendurado, Calpe e finalmente a Vila de Cimbres. Existe, na própria cidade de Pesqueira, um bairro chamado Bairro dos Xukurus, onde moram muitos Xukuru que deixaram a serra principalmente porque não possuem terra e foram em busca de novas

Proc. nº	2539/84
Fol.	64
Ass.	quadrado

oportunidades de trabalho. Em outro bairro, este favelizado, também há grande incidência de Xukurus, chama-se Caixa D'Água.

Segundo dados de 1989 da 3ª Superintendência Regional da FUNAI, de Recife, existem 3.445 Xukurus na serra do Ororubá, porém, conforme informações dos próprios, o número ultrapassa a 4.000. Dispõem de um Posto Indígena criado em 1954 na aldeia São José, com o nome de PI de Tratamento Xukuru. Até o início do processo de demarcação das terras Xukuru, a área destinada a este grupo pela FUNAI correspondia a 6 ha, porém, este cálculo só levava em consideração a área da aldeia São José, onde está instalado o Posto Indígena e não aquela correspondente à totalidade das aldeias. No entanto é esta última que está sendo reivindicada pelos Xukuru junto ao órgão tutor.

2. Esquema analítico norteador.

Procurarei agora esclarecer o interesse central que vem orientando até então meu ponto de apreciação da vida social Xukuru.

A situação dos Xukuru explicita uma disputa óbvia, aquela pelo território que consideram seu, a partir do momento em que é desencadeada, desvela conflitos, até então latentes, decorrentes do entrelaçamento de interesses dos diferentes agentes em jogo. Seguindo a proposta de análise desenvolvida por Gluckman (1987) é interessante perceber a situação em pauta como marcada por uma clivagem que norteia os outros conflitos (que seriam encarados como cliva-

Doc. No. 2539/104
Fis. 90
Rubrica *[assinatura]*

gens secundárias) qual seja, entre Xukurus e fazendeiros locais, interessados em um mesmo bem, a terra. Aqui, o conflito e, é importante lembrar, a cooperação, são elementos constitutivos de um "padrão de equilíbrio"¹, ainda que temporário.

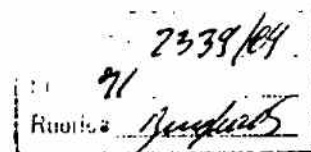
Perceber a articulação da identidade étnica significa observar como ela gerencia a interação dentro daquele padrão de equilíbrio ao estabelecer a distinção entre Xukuru e não-Xukuru, e com referência a estes últimos, entre os aliados e os inimigos. Retomar a identidade étnica, neste caso, é reconstruir uma *indianidade*², é produzir fronteiras de diferenciação entre índios Xukuru e não-índios. Pertencer ao grupo étnico Xukuru significa compartilhar de certos critérios, interesses e ideologias comuns. No entanto isso não pressupõe o isolamento, muito pelo contrário, a relação com os não-membros é fundamental para a própria definição dos membros, e a possibilidade dessa relação -seja ela conflituosa ou não- indica que existem esferas de interesses comuns, cruciais para o estabelecimento de grupos étnicos. A interrelação e os possíveis conflitos³ não provocam o aniquilamento dos grupos, tão pouco desencadeiam um processo de aculturação irreversível, as diferenças étnicas persistem apesar do contato e podem mesmo se reforçar.

¹Por equilíbrio Gluckman compreende "as relações interdependentes entre partes diferentes da estrutura social de uma comunidade em um período particular" (1987;260). O conceito de comunidade, por sua vez não implica em unidades espaciais ou culturais definidas e sim na relação de determinados agentes que se orientam segundo certos padrões de interação.

²*Indianidade* configurada como uma categoria genérica, associada ao *índio brasileiro* genérico e gerada a partir de noções suscitadas pelo exercício da tutela.

³Conflito entendido nos termos de Simmel e Gluckman

RENTAMENTO REALIZADO PELO CENTRO DE
DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO - CEDOC/FUNAI



O processo de reestruturação das fronteiras étnicas levado a cabo por alguns membros do grupo se constitui numa questão estratégica na competição por este recurso (BARTH, 1969)⁴. O problema colocado seria até onde vai o poder organizador das categorias étnicas manipuladas pelos Xukuru.

Existem bens simbólicos através dos quais os Xukuru buscam recortar suas fronteiras étnicas. Apesar de serem facilmente identificados com os trabalhadores rurais da região -status este que, na realidade, lhes é cabível- dispõem de elementos diacríticos significativos para a atualização do "ser Xukuru", para a construção das suas fronteiras étnicas, o que implica na realização de uma indianidade básica compartilhada por eles: a dança religiosa do Toré; a "imemorialidade" do espaço em que vivem e que estão reivindicando como território; as histórias sobre a aparição e os milagres da NS^a das Montanhas, a "santa padroeira dos índios Xukuru"; histórias antigas contadas pelos mais idosos; os papéis de cacique e pajé; agora em fase de revigoramento de suas funções; os adornos que estão reinventando, etc.

E interessante notar que essas fronteiras étnicas começam a ser reforçadas por fronteiras territoriais, por marcos na terra, por mapas que cristalizam o espaço. Desde junho de 1989, quando o grupo de trabalho da FUNAI foi à serra do Ororubá realizar a identificação e a delimitação da área, os Xukuru têm essas fronteiras espaciais mais bem definidas na representação que fazem do seu

⁴No que se refere à questão da identidade étnica tenho em mente o esquema analítico de Barth (1969) que considera os grupos étnicos e a etnicidade como categorias *organizacionais* segundo as quais os indivíduos se definem como portadores de tal ou qual identidade étnica, e se distinguem face aos outros.

Doc. No.	2538/69
Fis.	42
Rúbrica	<i>[assinatura]</i>

território. Mesmo que o relatório feito pelos técnicos da FUNAI não tenha ainda sido aprovado em Brasília, o mapa da área já está cristalizado no papel. Segundo os Xukuru, eles acompanharam todo o processo que levou cerca de quinze dias, eles mesmos mostraram onde a fronteira material deveria passar, isso implica num domínio maior sobre o próprio território porque os marcos atuais derivaram do conhecimento que eles têm dos limites de sua área.

No entanto, se elementos culturais e mesmo o território são questões importantes, como bem assegura Barth, diferenças entre grupos étnicos não podem ser encaradas apenas como distinções entre traços culturais, a análise da cultura é legítima ao se ter claro que o grupo étnico não se confunde com ela, é importante perceber os componentes culturais criadores da diferença ressaltando-os das outras instituições manifestas, sem que estas últimas sejam negligenciadas, é óbvio. No caso dos Xukuru, as instituições manifestas vão além daqueles traços diacríticos eleitos para afirmarem sua identidade diferenciada, mas nem por isso devem ser desprezadas na análise, muito pelo contrário, sua apreciação é fundamental para o entendimento do modo pelo qual os Xukuru se organizam. Devo destacar que a importância desse tipo de observação descansa em se situar o problema da identidade étnica num processo em andamento onde o que está em jogo é a questão organizacional da interação e não apenas esses diacríticos.

Finalizando, tenho elementos para afirmar que as fronteiras étnicas do grupo Xukuru, estrategicamente engendradas, não estão sendo inventadas de forma absoluta, mas sim sendo construídas so-

2535/84
73
Rubrica: *[assinatura]*

bre elementos redescobertos (outros inventados mesmo), o próprio conhecimento do território está sendo redescoberto. Os Xukuru estiveram durante muito tempo étnicamente massacrados pelo preconceito de fazendeiros e outros regionais que lhes imputavam um estigma negativo, pejorativo, o que se percebe agora é o processo de retomada do "ser Xukuru" como categoria indígena, que deve inclusive ser persuasivo para os próprios Xukuru.

3. As fontes dos dados.

Durante minha estadia entre os Xukuru tive oportunidade de realizar várias entrevistas gravadas e um levantamento das casas em Cana Brava e em Cimbres. Para o presente relatório privilegiarei os dados retirados das entrevistas que fiz em Cana Brava e das anotações do caderno de campo a respeito desta aldeia. Não foi possível desenvolver aqui uma análise sobre a situação da Vila de Cimbres, visto que o material recolhido está cheio de lacunas que devem ser resolvidas numa próxima viagem. Desse modo deter-me-ei em Cana Brava, onde passei um período de tempo maior e onde estive por duas vezes em momentos diferentes.

2533/09
44
P. 005

II. O PROBLEMA

O que tenho a intenção de executar nas próximas linhas é um exercício a respeito da operacionalidade das categorias de tempo e espaço entre os membros de grupo étnico Xukuru, de Pernambuco. A situação pela qual estão passando assemelha-se a de outros grupos indígenas da mesma região. Guardadas as especificidades, a maior parte desses grupos encontra-se em alguma fase do processo de reivindicação pela demarcação de sua área, e têm em comum o fato de serem considerados, tanto pelo órgão oficial responsável por sua tutela - Fundação Nacional do Índio - quanto pela opinião pública, como índios "já integrados" ou "aculturados", o que significaria dizer que "esses índios não são mais índios". Este tem sido um alibi eficiente, até então, para justificar o não andamento dos processos de demarcação das áreas indígenas do Nordeste, no entanto, alguns grupos têm iniciado uma demanda em relação às suas terras, utilizando-se de maneiras diferenciadas para tanto, fato que reflete algumas mudanças no tratamento que a FUNAI vem dispensando a estes grupos.

No caso do grupo que focalizarei, essa reclamação vem colada a outro processo, qual seja, o de recuperar algo que seria sua "indianidade", como elemento estratégico para a eficácia daquela demanda.

No entanto cabe perguntar que especial interesse pode ter a investigação de categorias tais como "tempo" e "espaço" para o estudo etnológico de grupos étnicos do Nordeste do Brasil? A partir do momento em que o pesquisador, no desenrolar do próprio trabalho

P. os. N.º 2539/64
Fis. 75
Rubrica *[assinatura]*

de campo, as recuperá como noções privilegiadas para o processo de entendimento da organização socio-política daqueles grupos, revela-se, de fato, seu potencial analítico. No caso da pesquisa que informa o exercício que vou desenvolver aqui, a descoberta desse potencial jazia latente numa desconfiança mas, se hipóteses podem florescer de desconfianças, análises, por sua vez, prescindem de elementos mais concretos. Elementos estes retirados do investimento numa bibliografia que tem como característica principal o objetivo de refletir sobre o lugar ocupado pelas noções de tempo e espaço nas sociedades humanas.

A partir do momento em que o que está em jogo é a reivindicação da demarcação de um território como indígena, delineiam-se certas mudanças nos padrões de classificação do espaço e no próprio relacionamento com a terra. No bojo dessas transformações, observam-se outras relativas às representações temporais do grupo, que participam do processo de maneira a fornecer embasamento necessário às primeiras, e a nutrir de imemorialidade a identidade indígena que buscam reestabelecer.

Resumindo, na maior parte dos casos, são situações de mudança social. É mais especificamente, é a situação de mudança pela qual passam os Xukuru, com o que ela guarda de peculiar, que me interessa analisar aqui, utilizando como parâmetro da discussão as representações temporais e, principalmente, espaciais do grupo, procurando perceber como elas se inserem na própria organização socio-política e o quanto são elementos destacados naquele processo de transformação.

LEVANTAMENTO REALIZADO PELO CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO - CEDOC/UNIMA
DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO - CEDOC/UNIMA

Nº	2533/89
Fol.	76
Rubrica	Gasparos

III. Cana Brava, o centro de produção da identidade étnica.

1. Configuração Geral da Aldeia.

Cana Brava possui cerca de 63 casas. Existe um posto médico da FUNAI, que funciona colado à casa da enfermeira e uma escola municipal de 1ª a 4ª séries.

Como a maior parte das aldeias que pude visitar na serra do Ororubá, em Cana Brava as habitações encontram-se dispersas ao longo de vários caminhos de terra que a cruzam, um deles, o que leva à cidade de Pesqueira, é o principal do qual ramificam-se outros que levam às residências mais afastadas. O terreno é acidentado, por ser uma serra, e Cana Brava estende-se por um pequeno vale.

As terras mais altas são secas e dependem mais das chuvas para se tornarem produtivas, enquanto as terras baixas possibilitam uma forma de irrigação utilizando-se canos PVC e mangueiras de borracha (o que não irriga propriamente mas alaga a terra) porque estão próximas dos olhos d'água, isto as torna mais valorizadas.

Há casas que possuem terreno e outras não. Fator importante na organização social da aldeia. Geralmente estes terrenos são separados por cercas, mas isso não é obrigatório a não ser que se tenha alguma criação de pequenos animais (galinhas, porcos, ovelhas, etc.)

Aí moram, com suas famílias, o atual "cacique", Francisco As-

2539/84
47
Jucilato

sis de Araújo (Chicão), em cuja casa fui hospedada durante minha estadia nesta aldeia, e o "pajé"⁸ Pedro Bispo (Zéquinha). Bem como o ex-cacique e as famílias dos líderes anteriores, na verdade é o local que "produz caciques" dentro da serra do Ororubá, e mais precisamente, eles pertencem à família dos Pereira.

Por este motivo, há maior confluência de pessoas provenientes de outras aldeias, que chegam geralmente para falar com o cacique e fazer-lhe alguma denúncia ou se interar das informações que circulam com maior rapidez em Cana Brava.

Além do cacique, que encarna a liderança central, existem os "representantes das aldeias", e aqueles cujas aldeias ficam mais próximas de Cana Brava estão sempre frequentando a casa do cacique Chicão. Dessa forma, Cana Brava guarda uma dinâmica peculiar, de circulação de pessoas e informações. Estar em Cana Brava possibilitou-me conhecer diversas pessoas de outras localidades e, inclusive, fazer visitas a várias aldeias acompanhando um grupo (diferenciado a cada vez porque se revezam) de lideranças. Com isso quero esclarecer que, ao me referir a Cana Brava, estarei descrevendo uma localidade onde o movimento, tanto de pessoas quanto de bens, é intenso. Por isso diversas vezes mencionarei discursos produzidos por indivíduos que moram noutras aldeias e até mesmo na cidade, mas que participam ativamente do que acontece em Cana Brava.

⁸Empregarei as categorias de cacique e de pajé conforme o uso que os próprios Xukuru fazem delas. Arrisco afirmar que seu uso tenha sido introduzido, entre os Xukuru, através da atuação do SPI na área, em meados da década de 50, mesmo porque eles só têm lembrança do nome dos caciques que antecederam Chicão até aquela época. Quando perguntei pelos anteriores não souberam responder. De qualquer forma resta uma questão a ser verificada.

Proc. N.º	2338/89
Fls.	78
Rubrica	<i>[assinatura]</i>

2. Exercício de Descrição de uma Casa de Cana Brava: a do Cacique Chicão.

Este é o espaço para onde convergem os atores mais envolvidos no processo de produção da identidade étnica Xukuru. É um local no qual essa liderança (criadora de novas representações, inclusive espaciais e temporais) se encontra e discute as estratégias a serem tomadas. Embora eu caminhasse por toda aldeia realizando o levantamento das casas, foi durante as horas do almoço e do jantar, na casa de Chicão e Zenilda (sua esposa), que tive oportunidade de ouvir diversas conversas que se relacionavam ao problema da demarcação da terra e da indianidade Xukuru.

É o que se poderia chamar o "centro do poder" do grupo étnico Xukuru. Não chega a possuir uma parafernália de formas simbólicas que, segundo Geertz (1977), o centro político de uma sociedade complexamente organizada deve apresentar. Mas possui uma "elite política", se posso chamar assim, que se reúne em torno do líder, o cacique Chicão. Não pude perceber critérios segundo os quais essa aproximação é possibilitada além daqueles relativos à disposição para "luta" e à fidelidade ao cacique e à comunidade Xukuru. Segundo Geertz

"Esses membros da elite justificam sua existência e ordenam suas ações em termos de uma coleção de histórias, cerimônias, insignias, formalidades e acessórios que eles ou herdaram ou, em situações mais revolucionárias, inventaram". (1977:152)

Proc. N.º	2339/81
Fls.	78
Rubrica	quatro

Poderia afirmar que no caso dos Xukuru, eles tanto estão herdando quanto inventando histórias e cerimônias que legitimem sua liderança aos olhos de seus pares Xukuru. O "soberano" que foi escolhido encarna o "carisma" necessário, se se acompanhar Geertz quando afirma que o "carisma é um sinal de envolvimento com o poder". Chicão viaja a todo momento, vai a Recife falar com deputados, vereadores e mesmo com o secretário de governo, segundo ele, está próximo o dia em que levará as demandas dos Xukuru ao governador Miguel Arraes. Chicão tem um trunfo, foi camioneiro durante anos de sua vida, conhece vários lugares, já se relacionou com muita gente. Não se intimida frente a uma autoridade governamental porque acredita, e tem o respaldo dos companheiros, na sua própria força e autoridade.

2. Exercício de Descrição de uma Casa Xukuru: a do Cacique Chicão.

Pretendo fazer uma exposição da casa na qual Chicão vive e onde, hoje, se confundem o espaços político e doméstico. Ela mesma pode ser considerada como um símbolo de poder já que se destaca entre as outras da aldeia.

Em Cana Brava o que diferencia o *status* econômico das pessoas é, primordialmente, a quantidade de terra que possuem. Geralmente o tamanho da casa é equivalente àquele *status*, mas não obrigatoriamente. Apenas duas casas se igualam à de Chicão em termos de dimensões, entretanto uma delas está abandonada e noutra moram duas

2575/89
BO
[Handwritten signature]

senhoras, mãe e filha, que não trabalham na terra.

Chicão possui 7 ha de terra ao lado de sua casa que lhe foram concedidos por seu pai, Cícero Pereira de Araújo, quando faleceu sua mãe (em 1985), bem como a casa. Ela foi construída por seu Cícero sobre a primeira terra que conseguiu comprar com seu próprio trabalho, segundo ele mesmo me contou. Na partilha dos bens seu Cícero ficou com 14 dos 28 ha que possuía e dividiu os outros 14 entre seus dois filhos, Chicão e Maria das Montanhas (esta última mora no Bairro Xukurus, noutra casa dada por seu pai e é ele que administra seus 7 ha na serra).

A casa foi dada a Chicão porque sua esposa e seus filhos moravam nela quando D. Quitéria Pereira de Araújo ainda era viva e como a família fosse grande seu Cícero resolveu morar, com sua segunda esposa, noutra casa a metros de distância dali.

Ela está disposta lateralmente em relação ao caminho que segue para a aldeia de Brejinho, em frente da casa há um pequeno terreno que é varrido por Zenilda todos os dias pela manhã. Um pouco adiante deste terreno está uma árvore com um banco por sob, onde, nalguns finais de tarde geralmente aos fins de semana, amigos e parentes se reúnem para conversar e descansar. A direita da árvore existe um pequeno cercado para criação de galináceos. Do lado direito da casa localiza-se um curral subdividido onde ficam, de um lado, duas vacas, alguns bezerros e uma égua e de outro, quatro caprinos.

A esquerda da casa estendem-se os 7 ha de terra. A parte baixa é cultivada pelo filho mais velho de Zenilda, Luis Carlos (17

Proc. N.º	2539/84
Fls.	81
Rubrica	Luiz Carlos

anos), aí ele desenvolve uma vargem com cenoura, tomate, coentro e cebolinha. Uma parcela, ainda nesta parte baixa, Chicão arrenda a um primo de Zenilda, Pedro Manoel Olegário. Na parte mais alta do terreno, que se estende morro acima. Os dois filhos mais novos, Marquinhos e Gordo (12 e 11 anos respectivamente), levam os gados, bovino e caprino, para pastarem.

A casa em si é feita de alvenaria e possui uma varanda descoberta na frente, a porta, como em todas as casas que visitei na serra do Ororubá, é dividida, horizontalmente, em duas partes. Quando as duas estão fechadas isso significa que não há ninguém em casa ou que quem está não deseja receber visitas por algum motivo. Logo ao amanhecer, quando a família se levanta para começar o dia, a parte de cima é aberta, restando trancada por dentro a parte de baixo, isso possibilita que o visitante se apresente e se for bastante íntimo, passe a mão por dentro e abra a parte de baixo da porta.

É interessante notar a relação entre a intimidade compartilhada pelas pessoas e a distância da porta de entrada. Se for alguém absolutamente desconhecido ele provavelmente gritará pelo dono da casa ainda na estrada, fora do terreno, do contrário pode sofrer o ataque dos cachorros (no mínimo um por casa) que o estranharão. Já se for alguém conhecido mas não íntimo, chamará o morador do terreno sem entrar na varanda, alguém com um mínimo de intimidade chegará até a porta, meio aberta, e se exporá para os que estão dentro⁴. Como mostra Van Gennep (1909), pode-se considerar a

⁴Estou designando como *intimidade* qualquer relação, seja ela de parentesco, afinidade, compadrio, vizinhança, etc., que permita

Proc. N.º	2339/89
Fls	62
Rubrica	<i>Supra</i>

porta como um limiar entre o "mundo estrangeiro e o mundo doméstico" passar pela soleira significa entrar num outro universo, ficar nela é estar na "margem" entre dois mundos. No caso dos Xukuru, existem outros limites anteriores à porta: o terreno frontal, depois dele, a varanda e, então, a porta. Essas prescrições em relação à porta indicam o que chamei de intimidade, pontuam até que ponto certas pessoas participam do mundo doméstico de outras. A porta dos fundos só é usada pelos donos da casa ou por aqueles que entram pela porta da frente abrindo o tinco da parte baixa com as próprias mãos. É bom ressaltar que nem todas as casas em Cana Brava têm porta dos fundos e varanda.

Ultrapassada a porta chega-se a uma ampla sala com duas janelas frontais, há um grupo de sofás à esquerda, encostados em duas paredes onde estão expostas uma gravura do Padre Cícero e outra de Frei Damião, um retrato de Chicão, um quadro com retratos de família e um espelho. À direita estão algumas cadeiras e uma porta que leva a um quarto-dispensa, onde são guardados colchonetes (para acomodar visitantes que pernoitam), esteiras, um banco longo de madeira e um instrumento com o qual Chicão fura sementes para fazer artesanato e ainda sacos de sementes para o plantio.

Adiante um corredor, bem em frente à porta de entrada, à sua esquerda um quarto com uma cama de casal e outra de solteiro onde dormem os dois filhos menores e eventualmente um primo visitante.

À direita outro quarto com uma cama de casal que também abriga a circulação livre de pessoas umas pelas casas das outras. O nível de intimidade vai orientar até onde o visitante pode entrar na casa. Por exemplo, o quarto do casal só é frequentado pelos mesmos e por seus filhos, outras pessoas não passam da sala, algumas vão até a sala de refeições, e assim por diante.

2379/89
B3
[assinatura]

sitantes (estes, na maior parte das vezes, são membros da família que moram em Pesqueira). atravessando-se o corredor fica a sala de refeições com uma mesa guarnecida de cadeiras e um banco, e um armário para guardar louças. A direita da sala fica o quarto do casal. Caminhando-se para a esquerda chega-se a um outro corredor que dá na cozinha. Af encontra-se um fogão à lenha não mais usado, e outro à gás, uma pequena mesa auxiliar onde ficam as panelas e pratos de barro, ao lado da porta da dispensa está uma cacimba cuja água é usada para fazer comida e beber. Essa água é pega todos os dias por um dos filhos menores num olho d'água (que eles chamam de barragem). Na dispensa da cozinha guardam-se os mantimento.

A cozinha tem uma porta que leva a uma área interna onde Zenilda estende a roupa que lava no córrego que desce da barragem e lava a louça suja numa bacia. Af encontra-se também a "casinha", composta de um vaso sanitário.

Vivem af, ao todo, cinco pessoas, Chicão, Zenilda e seus filhos Luis Carlos, Marquinhos e Gordo (Welinson). Possuem mais quatro filhas, todas morando em Pesqueira.

A circulação de pessoas pela casa muda no decorrer do dia. Na parte da manhã, quando os membros da família estão ocupados com seus afazeres (entre as 6hs e 12hs), geralmente quem vai à casa são pessoas procurando por Zenilda. Crianças vêm, logo cedo, buscar o leite que Zenilda distribui entre aquelas vizinhas que não possuem gado e têm que alimentar os filhos; outras vizinhas chegam para conversar ou pedir alguma coisa emprestada; a enfermeira que vem lhe passar remédios, etc. A tarde é o horário mais sossegado,

2335/04
84
Jupiaos

depois que os filhos menores voltam da escola, que frequentam de 10hs às 13hs, e a família almoça (momento de conversa familiar), quase ninguém visita a casa e não há tarefas muito bem definidas. Quando Chicão não está fora, resolvendo alguma questão que seu papel de cacique demanda, fica em casa. Raramente trabalha na terra, função que deixa para seu filho mais velho. Quando a tarde vai terminando, entre as 17:30hs e as 19hs, chegam os "companheiros de luta" de Chicão⁷, e o jantar é preparado pela esposa de Chicão, geralmente todos jantam em torno das 19:30hs.

Quando cheguei na Serra do Ororubá, em fevereiro de 1990, Chicão me comunicou que havia recebido ameaças de vida da parte de "capangas" de fazendeiros da região e por esse motivo, há quinze dias, alguns Xukuru vinham dormir todas as noites em sua casa para protegê-lo. Assim, ao cair da noite, quando os candieiros vão aos poucos sendo acesos, assiste-se a chegada de três a quatro homens armados com carabinas, alguns usam capa e chapéu e outro, seu Geraldo, veste uma peruca velha para "disfarçar" e para que os capangas pensem que é um "indio bravo do Mato Grosso" e se amedrontem.⁸

Cerca de quinze índios se revezam nesta tarefa, muitos deles vêm de outras aldeias apenas para passar a noite e vão embora assim que amanhecer. Nessas noites pude ouvir as conversas destes homens que aconteciam ou na sala de refeições ou na sala maior. O assunto em pauta era, principalmente, a questão da área Xukuru. As

⁷ São aqueles membros do grupo que estão engajados no processo de demarcação da terra Xukuru

⁸ Os Xukuru atribuem a valentia aos índios de Mato Grosso, de forma geral, e é uma qualidade que desejam assumir para si mesmos, a de índios valentes.

25/09/09
Fis. 05
Rubrica *[assinatura]*

20:30 ou 21hs, no mais tardar, Zenilda distribui os colchonetes e cobertores aos que ficavam para pernoitar, seu filho mais velho estende uma rede, onde costuma dormir e o resto se recolhe.

Proc. N.º	2338/89
Fls.	86
Rubrica	<i>[assinatura]</i>

IV. A Produção das Fronteiras Étnicas e as Representações espaço-temporais.

O que desejo perceber aqui é como numa situação de eminência crítica, determinados atores do grupo se deparam com transformações em termos de sua concepção do espaço e do tempo, e como esse movimento vai se expandindo aos outros membros através das "caminhadas" empreendidas pelos indivíduos engajados na "luta" através das aldeias (Geertz, 1977), especialmente pelo cacique Xukuru.

Um momento, que se pode denominar de **dramático** nos termos de Turner (1974), leva à novas construções temporais e a um dilema em relação ao possível uso da terra. Isso torna explícito o quanto as noções de tempo e espaço são relativas às especificidades contextuais, construídas socialmente.

Desde os trabalhos de desnaturalização daquelas noções operados pelos estudiosos da *Escola Sociológica Francesa*, observar as concepções espaço-temporais como categorias construídas através de vivências específicas a cada grupo social, tornou-se uma tarefa fundamental para a Antropologia. Assim como perceber a relação entre essas representações e a organização da interação entre os agentes sociais, e no curso desse debate, buscar apreender a relação entre os sistemas representativos e as **práticas** dos atores, informados por um **habitus** específico (Bourdieu)

1. Uso de certas noções espaciais.

2539/84
87
Fuguet

Em situações bastante diferenciadas pude perceber os Xukuru utilizando vários termos que se remetiam a uma designação do espaço (físico e social) que ocupam na serra do Ororubá: sítio, aldeia, tribo, área, comunidade, A princípio pareciam qualificações de valores equivalentes, até perceber a distinção entre as pessoas que utilizam umas em preferência de outras.

O termo sítio é utilizado em vários sentidos, pode estar referido a um grupamento de casas como por exemplo "sítio Cana Brava" e, ainda, ao conjunto de grupamentos de casas. É utilizado, também, para denominar uma casa na serra do Ororubá ou um espaço de terra cultivado:

"Aquele lugar lá era uma beleza, a gente chegava parecia noite de tanta árvore de fruta, o sítio do meu pai era todo plantado com bananeira, com goiabeira e tudo, era um sítio de dá gosto, ele acabou com o sítio dele quando começou a plantar capim, agora me dá um pouco de tristeza". (Maria das Montanhas, irmã de Chicão, numa conversa informal em sua casa, no Bairro Xukurus, em Pesqueira).

"É aqui, antigamente, aí tinha muito terreno, como eu tomei conta do terreno de um cunhado meu, esse terreno aí, esse galego que tem essa buodega. Você num passou lá? Pronto, aquilo era de um cu-

Pac. N.º	2539/04
Fis	88
Rubrica	<i>[assinatura]</i>

nhado meu, irmão da minha esposa né, aí ele me entregou esse terreno, eu passei uns vinte ano com esse terreno dele. Fiz um sítio pra ele aí e dexei, aí o filho tomou conta e acabou com tudo, encheu de capim e acabou com tudo, Acabou com o sítio todo". (Seu Zé Grande, pai de Zenilda, numa entrevista em sua casa em Cana Brava).

"...ele não tinha força mó de pedir alguma coisa de lá dizendo que a aldeia sítio Caipe precisa de alguma coisa urgente, os caboclo de lá tão trabalhando mas não têm condições pra vivê". (José Barbosa dos Santos, Xukuru de Caipe, durante uma reunião política nesta aldeia).

"eu venho aqui pro sítio de vez em quando visitar minha irmã, eu gosto muito daqui" (Raimunda, irmã de Zenilda que mora no Bairro Xukurus, durante uma conversa informal num domingo que sucedeu a uma festa de casamento em Cana Brava).

No primeiro depoimento Maria das Montanhas se refere à casa de seu pai como sítio e ao mesmo tempo diz que "o sítio se acabou quando ele começou a plantar capim" o que informa uma contraposição entre um local plantado com produtos para o consumo do homem e um outro com capim, para o consumo de gado. No segundo depoimento,

2339/89
89
[Handwritten signature]

seu Zé Grande também contrapõem sítio a pasto e ainda sítio a terreno não cultivado.

No terceiro testemunho, José equipara sítio à aldeia o que dá tanto o sentido de uma aldeia que se caracteriza por ter aspecto de sítio, ou seja, uma área rural trabalhada, quanto confere ao termo sítio a carga política daquele de aldeia. Já o último depoimento designa especificamente uma habitação rural.

Entretanto qual é o lugar ocupado por cada uma dessas pessoas na rede de relações de Cana Brava? Maria das Montanhas deseja vender os 7 ha que possui em Cana Brava e raramente sobe a serra, Zenilda é quem frequenta a sua casa nos dias de feira quando desce para Pesqueira, inclusive para visitar duas filhas que moram com Montanhas. Esta trabalha em Pesqueira como secretária na Câmara dos Vereadores e à noite dá aula numa escola municipal, sua vida está vinculada, principalmente, à cidade, e daí ela "torce" pelo sucesso da demarcação das terras Xukuru.

Seu Zé Grande, não está diretamente ligado ao movimento de reivindicação das terras, mas é considerado por aqueles que estão como uma pessoa que "apóia a luta", isto quer dizer que ele acredita nela e nos resultados que trará, e até mesmo cria expectativas em relação a isso. O uso do termo sítio por seu Zé Grande não compromete a carga de indianidade colocada pelos Xukuru em outros termos empregados para designar o espaço em que vivem, como é o caso aquele de aldeia. Ele faz uso deste último também, mas diferentemente daquele de sítio. Seu Zé Grande fala a respeito de um terreno onde não havia nada, era apenas mato, e foi trabalhado por

Proc. nº 2534/1991
P. 90
Cidade: *Guapós*

ele e transformado num sítio produtivo. Destruir este sítio e plantar capim é, para este homem que não possui gado como a maior parte dos Xukuru, voltar ao nada.

O quarto depoimento também é de uma pessoa que mora em Pesqueira. Da mesma forma não está "engajada na luta" pela demarcação da terra.

Ao contrário de José Barbosa, cujo depoimento foi gravado durante uma reunião de caráter político que ocorreu em Caípe, onde vários Xukuru se manifestaram falando da importância da demarcação da terra.

Antes, porém, de entrar na análise dos depoimentos dados nessa reunião, devo acrescentar que todas aquelas pessoas acima nasceram na serra do Ororubá, mas nem por isso concordam com o fato de serem índias. Qual é, então, o critério de definição dessa indianidade? Pelo que venho observando, o poder de determinação de quem é ou não índio tem passado por esse grupo de líderes que estão engajados na "luta" pela demarcação do território Xukuru. Morar na serra é um elemento importante mas outras questões são mais ainda, como por exemplo as alianças que os indivíduos estabelecem. São considerados "do contra", e por isso não merecedores da identidade de índio e conseqüentemente de terra após a demarcação, aqueles sujeitos que mantêm relações estreitas com fazendeiros, que acusam Chicão de querer incentivar os Xukuru a invadirem fazendas, etc. Algumas pessoas que moram na serra, filhos de pais que nasceram ali, são ecaixadas naquela categoria. Não há nenhum exemplo disso (de alguém "do contra") nos depoimentos acima, mas

2535/89
91
Pereira

dois deles apontam pessoas cuja a vida está mais ligada à cidade do que à serra do Ororubã.

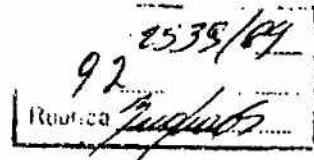
Aquela reunião em Cafpe, acima referida, foi marcada com uma semana de antecedência por Chicão e pelo representante de Cafpe, Zé Lero, com o intuito de criar uma oportunidade ao cacique Chicão, e aos representantes que o acompanham, de expor suas atividades, contar sobre o andamento do processo de demarcação da terra e para "concientizar" outros Xukuru da importância da "luta". Foi um encontro aberto aos Xukuru que quizessem participar.

Após o almoço oferecido na casa de seu Zé Lero por sua esposa, a maior parte dos Xukuru dançou o Toré⁹ no terreno da casa (mas principalmente aqueles que vieram de outras aldeias acompanhando Chicão), depois da dança reuniram-se em círculo, ainda no terreno e fizeram declarações públicas, um a um, aqueles que quizessem falar. Este foi um momento privilegiado para perceber o uso de certas noções espaciais concatenadas com a identidade emergente.

O principal tema dessas declarações era a necessidade de "união" para conseguirem alcançar seu objetivo.

"Agora precisa de nós índios, de nós todos daqui da...de todas as aldeias, se uni, se uni pra que possa nossa cacique transmiti a nossa palavra lá fora. Porque um representante quando é escufido pela comunidade é porque a comunidade confia nele

⁹O Toré é uma dança religiosa tradicional para os Xukuru, mas não é um traço cultural exclusivo, outros grupos indígenas do Nordeste também o praticam. Nesta dança os Xukuru invocam as bênçãos de sua padroeira, NS^a das Montanhas (a Mãe Tamaim) e ao Deus Tupã.

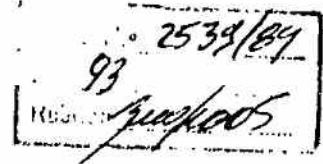


(...). Porque um representante, na minha consciência, ele é um mensageiro, é um mensageiro do cacique, porque nem o cacique só pode vê toda essa aldeia Xukuru, então tem que ter um em cada suas aldeia, um representante que é um mensageiro para levá a mensagem de todo aquele seu povo". (Totonho, representante da aldeia Pé de Serra, e uma das pessoas que mais acompanha Chicão em suas andanças).

"Então eu, de ante mão, já tô convidando mais um parente que de outra aldeia, Gitó, Milton, filho de um guerreiro velho antigo, que nosso Tupã já chamou" (Chicão).

"Se vocês todo se uni junto com a gente aí a força é maior. Agente pode lutá. Eu já saf muito com o cacique pra isso, pra aquilo. Quando eu saio não é só defendê a minha área que é o Gitó, pra defendê vocês, é a área de toda tribo sabe?" (Milton, Xukuru da aldeia Gitó).

"Então nós temo que se reuni todas as comunidade indígena daqui, de Gitó, de Caípe, de Pé de Serra, de Caldeirão, afinal, de Caetano, Lagoa, Vila de Cimbres e todas as outras aldeia que tem den-



tro da nossa aldeia, dentro da aldeia
Xukurus". (seu Cícero, pai de Chicão).

Esse primeiro depoimento é extremamente interessante, porque relaciona o papel do representante com o espaço que deve ser abrangido pela liderança do cacique. O representante está onde o cacique não pode ir, ele não tem "condições" de percorrer toda a área constituída pelas 23 aldeias de forma a levar as informações simultaneamente. Os representantes levam suas mensagens aos membros das "aldeias" que representam e trazem ao cacique as palavras daqueles. No depoimento de Totonho o termo aldeia designa o domínio de um representante, um espaço primordialmente político. A união é aquela do "povo" de cada aldeia com seus representantes e destes com o cacique. O representante é o mediador do próprio espaço a ser percorrido pela liderança, que o faz através dele, representante.

Percorrer esse espaço é uma preocupação atual do cacique, segundo ele, torna-se difícil conseguir adesões à "luta" se ele não consegue realizar este tipo de reunião em todas as aldeias. Elas são importantes, afirma, para que todos os Xukuru possam entender o seu trabalho, possam conhecê-lo de perto e confiar nele.

Um dos planos de Chicão é conseguir um carro com "o governador Miguel Arraes" para que possa percorrer todas as aldeias. Acontece que em algumas só se pode chegar a pé, ou no máximo a cavalo, o que me faz desconfiar que o significado dessa intenção vá além do elemento de praticidade e velocidade, tem relação com a

2535/89
94
judicial

representação de líder que Chicão quer construir e com a legitimidade de sua liderança. Pode-se pensar nos espaços percorridos pelos soberanos, de que fala Geertz (1977), estes conferem àqueles espaços o marco simbólico de seu poder e o atualizam ao percorrê-los.

No segundo exemplo, quando Chicão está chamando um Xukuru para falar, ele utiliza o termo aldeia como um núcleo social, político e geográfico, exatamente da maneira mais fácil de sofrer uma naturalização por parte do pesquisador, ou pelo menos a mais difícil de se estranhar. É um termo manipulado pelo senso comum para se referir ao espaço que ocupam um aglomerado de habitações indígenas, é também o termo que o órgão tutelar oficial emprega da mesma maneira. Isso lhe confere um peso de indianidade genérica que interessa aos Xukuru assimilar.

A expressão "área de toda a tribo" empregado no depoimento de Milton está em contraposição à uma área única, àquela que ele mora e que representa, e parece querer mostrar uma estratégia orientada ao bem comum. Poderia ser o que Bourdieu (1980) chama de "prática de oficialização" da ação propriamente política, que tem como objetivo:

"transformar os interesses egoístas", privados, particulares(...) em *interesses desinteressados*, coletivos, publicamente válidos, legítimos" (1980: 186)

Milton já saiu da serra do Ororubá, e mesmo de Pesqueira, com Chicão algumas vezes e afirma às pessoas que foi com o intuito de

Proc. N.º	2539/89
Fis	95
Rubrica	<i>[assinatura]</i>

trabalhar para a "área de toda a tribo". Existe uma disputa velada, principalmente, entre os homens engajados na luta, para acompanhar Chicão nas suas idas e vindas fora de Pesqueira, mais frequentemente a Recife. Essa disputa pode passar por questões tais como prestígio em viajar com o cacique e de conhecer outros lugares, e são rapidamente transformadas em benefício coletivo. De qualquer forma, deslocar-se no espaço é um fato importante para esses homens e para o exercício da sua liderança.

Seu Cicero emprega o termo aldeia de duas formas e isso é bastante comum. Primeiro denominando cada grupamento de casas depois chamando o conjunto desse agrupamentos de "aldeia Xukurus" que tem o mesmo sentido do termo "área da tribo".

O uso dos termos aldeia, comunidade e tribo vem se intensificando após o início do processo de reivindicação pela demarcação da área Xukuru, com uma nova carga simbólica, aquela que traz a identidade indígena no seu bojo. Há, inclusive, certa vigilância da parte dos líderes que corrigem outros Xukuru ao se referirem ao termo sítio em detrimento daquela de aldeia ou tribo (principalmente) para designar o "espaço vivido" por eles. Além da indianidade que carregam, algumas noções representam uma homogeneidade, uma "união" que buscam lograr e que não se encontra na categoria de sítio, quer dizer, uma aldeia é mais do que um grupamento de sítios rurais, é um espaço habitado por pessoas que compartilham das mesmas fronteiras étnicas, um espaço conferido aos membros pertencentes a um mesmo grupo étnico.

2. As histórias que marcam a indianidade Xukuru.

Três acontecimentos marcam a historicidade dos Xukuru: a) A aparição de NS* das Montanhas, b) A participação de alguns Xukuru na Guerra do Paraguai -*Os trinta do Ururubã*- e c) A chegada do SPI na área.

Todos eles apontam para a indianidade dos Xukuru. Entre os índios que participam do processo de reivindicação pela terra existe um que se revelou um "contador de histórias", sempre que me contava uma delas acrescentava um ingrediente mais "indianizador". Quero deixar claro aqui que essas histórias não foram inventadas do nada, assim como sua própria indianidade, mas sim que estão sendo recuperadas e contadas com uma importância diferente, talvez um pouco modificadas mas afinal mitos se reciclam, se transformam, acompanham a dinâmica do grupo. Vamos, então, às histórias Xukuru:

a) Essa primeira história é um mito de origem, ela é datada de antes da descoberta do Brasil, 1240, e trata da aparição de uma santa que foi vista, logo após, por Jesuítas. Entretanto pode ter sido apenas erro de cálculo do contador da história.

Há 750 anos atrás uma Índia Xukuru foi tirar cipó na mata e viu sobre um tronco de pau-ferro uma "boneca", era a imagem de NS* das Montanhas. Ela levou a imagem que não sabia se era uma boneca ou uma criança, para casa e deitou-a numa rede. Tentou dar-lhe comida mas ela não comia então deixou-a numa rede e foi dormir. No dia seguinte chamou outras pessoas para vê-la, mas ela já não estava mais ali, tinha voltado para o tronco de pau-ferro. Foram busca-la e trouxeram-na de volta mas ela retornou ao tronco e era sempre assim. A notícia do acontecimento espalhou-se até chegar aos Jesuítas em Recife e eles foram até a aldeia para vê-la. Ao vi-

Proc. N°	2539/87
Fls	87
Rubrica	<i>[assinatura]</i>

rem a imagem asseguraram aos índios que era uma Nossa Senhora, como haviam-na encontrado dentro da mata nas montanhas puseram-lhe o nome de NS^ª das Montanhas. Os índios dançaram o Toré em volta do tronco de pau-ferro. Desde então foi considerada a protetora dos índios e chamada de Mãe. Mais tarde os Xukuru construíram uma capela de madeira no local onde foi encontrada, onde hoje fica uma igreja na Vila de Cimbres, e colocaram-na no altar sobre seu tronco.

Certa vez dois padres quiseram leva-la para Roma porque fazia muitos milagres, disfarçaram seu intento para os Xukuru dizendo-lhes que a imagem deveria ser restaurada. Chegando em Recife guardaram-na numa igreja para depois continuarem a viagem. Entretanto, quando os padres foram dormir a santa voltou para sua capelinha na aldeia. Nessa noite o tempo fechou repentinamente e choveu trovejando forte. NS^ª das Montanhas, que se comunicava com os índios, anunciou seu retorno acendendo as luzes da capela, abrindo as janelas e fazendo tocar os sinos. Os índios foram à capela e ela estava molhada da chuva sobre o tronco de pau-ferro e essa água era capaz de fazer milagres. Os padres não tentaram mais tira-la de Cimbres.

b) Para descrever a história da participação dos Xukuru na Guerra do Paraguai utilizarei a versão do relato de seu Totonho:

"Na história dos Xukuru, na época que o Paraguai tava brigando com o Brasil, era os soldado branco indo e morrendo. Ai, o Marechal Deodoro da Fonseca foi e convocou os índio, um batalhão de voluntário, daqui foi um 30 índio guerreiro daqui. Os 30 do Ororubá. Agora que era o comandante da brigada era uma índia chamada Maria Corage. Ai, deu-se esse nome pra ela porque era uma índia

Fls. 2535/04
Fls. 98
Rubrica: <i>[assinatura]</i>

guerrera, era quem comandava o batalhão dos Xukuru. Ai, quando eles foram que embarcaram no navio, na embarcação daqui, aí um índio daqui, que eu tô esquecido do nome dele, não sei se foi o finado João Anjo, Francisco Anjo, foi um desses... . foi, foi um desses que foram e rasgaram um cartucho de aí só era pólvora, não tinha bala dentro, não tinha nada. Ai, eles pegaram e mataram o comandante que ia com eles e fizeram vortã pra trás e fazê munição pra eles testã pra eles. Ai, fabricaram..., um outro comandante acompanhou o batalhão..., e outras munição. Ai, eles organizaram e tava tudo certo, aí eles foram. Ai, quando eles chegaram no rio Paraguai um índio disse "não, ninguém vai pra frente", porque os outro tava tudo na fronteira só esperando mō de matã eles. Ai, os índio foi e tiraram cipō do mato, aí fizeram uma ponte, uma pontinha de vara nê, aí, dois índio marjuraram [mergulharam] pegaram numa ponta do cipō, outro noutra, aí marjuraram, dentro do rio Paraguai, na fronteira com o Brasil. Ai, travessaram anadando e chegaram lá, no paulã e marraram a ponte e os outro índio tudinho era só passando na ponte, um batalhão que foi daqui, ia passando aí passou tudinho. Que índio anda sutinho que nem gato nê..., aí, não careceu nem arma disparã, só era pegando no gogō assim e thump com a baioneta. O cara sia arreado. Assim saíram matando e acabaram com esse batalhão. Quando entraram dentro do Paraguai que pagaram o chefe da [?] lá foi onde eles perdeu 28, ficou 12, morreu 18, foi aí quando eles tumaram a bandeira brasileira que troveram, que ganharam a guerra, que vieram para o Rio de Janeiro... . Seis anos depois da briga, agora eles escaparam porque tinha grande devoção, e ainda hoje nós temo, devoção à NS* das Montanhas, nossa Mãe Tamai e nosso Pai Iupã e pediu proteção a ele pra

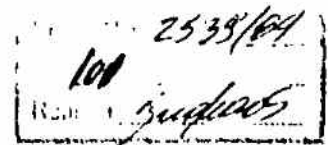
2935/17
99
Kupuaob

mô de vence a guerra. Esses 18 que morreram foi porque desobedece-
ra as ordens da Mãe que era pra cumprir. Aí, com seis anos que che-
garam cá com a bandeira brasileira, aí um dos comandante, não sei
se foi o Marechal Deodoro da Fonseca, foi um que morreu do coração
logo na hora, de tanta alegria que teve de vê os índio vencê. Aí
lá no Paraguai botô os índio o nome daqui Xukuru, eles butaram o
nome de Cana Braba porque foram os índio mais herói brabo que fo-
ram pra luta, na guerra. E quando eles chegaram cá, aí a Princesa,
.. os Reis Dão, Dão, Dão Pedro II, que era irmão da princesa Isa-
bel, quiz adoã em libra de ouro, aí a Princesa Isabel disse "não
vamo adoã em terra porque se adoar em libra de ouro esses índio
vão gastã tudo, vão bebê tudo, então vamo adoã pra eles as "seis-
marias" que corresponde uma lãgua das seismarias que é 56 mil ha
de terra, era o total da terra todinha daqui. Aí, eles vinheram
pra cá e quando chegaram cá, aí adoou a cópia, era uma cópia de
bronze deste tamanho aqui ô... . O finado Zê de Barro contava, que
era voluntário da guerra. Agora, eram tão besta os índio daqui que
em vez de deixã as cópias com os índios daqui mesmo, não, foram
entregã a Tito Rego que era quem fundou Pesqueira, Tito Rego Ma-
ciel, foi quem foi dono dessas cópia daqui dos índio. Aí, os índio
daqui, quando chegava de ano em ano, dois ano, eles iam lá pro Ti-
to Rego e pela cópia de bronze renovava a de papêr. Aí, Tito Rego,
que é da família dos Maciel, aí foi e sarrupiou essa cópia de
bronze que até hoje ninguém sabe onde ela tá. Aí deu acesso aos
branco entrã dentro da área. Esses branco tudinho".

c) Sobre a entrada do Serviço de Proteção ao Índio utilizarei
outra versão de seu Totinho:

7535/04
100
Rubrica *Suplido*

"O SPI chegou em 1943 [a data real é 1954], a Inspeção, aí em 1950, o finado Nascimento, o finado Severo da Hora e o finado Félix Caetano, foram ao Rio de Janeiro, porque o o governo Getúlio Vargas mandava, sabe, perguntá como ia os índio dele, Xukuru, que ele amava tanto porque foi os índio de bravura da guerra do Paraguai. Aí, o Dr. Moacir só quem ia lá nessa época, era o dono da fábrica Peixe num sabe, era um grande chefe político na época, aí Getúlio Vargas perguntava "Dr. Moacir, como vai meus índio Xukuru?" e ele respondia "Oh Dr. seus índio lá vão tudo rico, tudo tem ga-do, os que era pobre nós demó cinco vaca pra mó deles tomarem leite, são tudo rico". Aí, o presidente tirou a aldeia do mapa. Aí os finado Felix, Nascimento e Severo se organizaram e foram de pés daqui de Brejinho pra o Rio de Janeiro. Aí chegaram lá e reconheceram eles e o governo federal, Getúlio Vargas disse "ó xenti, e Dr. Moacir num disse que vocês tava tudo rico!". Aí, ele mandou o Marechal Candido Rondon cuidá deles, limpá dereitinho, cortá o cabelo deles, ajeitá. E então hutou a aldeia no mapa de novo, e mandou eles falá com o dr. Raimundo da inspeção do Recife pra ele dá toda assistêcia a eles. Ele mandou um navio levá eles que quando eles chegaram no dr. Raimundo que o dr. Raimundo deu um pi-note lá em riba... pra dá os direito deles. Aí, ele leu a carta que eles trouxeram do Getúlio aí mandou fazê o Posto, aí "vocês já deram a terra pra fazê o posto?", aí o finado Nascimento "já dei". Aí, foi tempo que o Jardimino Pereira de Araújo fez a traficância, começou a brigã com o finado Nascimento aí foi que houve as desavença e não foi demarcada a terra. O Jardimino de Cana Braba foi quem fez a traficância aqui junto com o Cicero Cavalcanti de Albuquerque. Foi quem fez a traficância aqui comprado pelo SPI e pelo



dr. Moacir que comprou o Cavalcanti com um saco de dinheiro. Comprou o Jardimino também, lá ficou com a casa boa que tem, que nem o filho dele que tá lá nas boa empregado da FUNAI 18 anos, o Jurandir. Era pra fundar o Posto em Brejinho, aí começou a desavença com Índio aqui. Os Nascimento de Brejinho e os Perira de Araújo. Aí, não se uniram mais, nem com o Antero, nem com o Zé Pereira [o cacique anterior a Chicão], foi quando tiremo o Zé Pereira de cacique e butemo o cumpadre Chicão, aí foi que Brejinho se uniu com nós. Se o Posto tivesse sido ficado aqui em Cana Braba ou em Brejinho, se tivesse ficado aqui perto, aí a terra já tinha sido demarcada, que nós ia ficar de olho."

Essas histórias refletem a representação dos Xukuru sobre seu próprio universo, é uma tentativa de explicarem como perderam as terras, como o enfraquecimento da tradição, essa mesma que informa estas histórias, levou à perda de suas maiores riquezas. Elas respondem às expectativas dos Xukuru em relação à sua indianidade, elas permitem que os Xukuru recobrem e reinventem costumes e até mesmo a própria tradição. As histórias existem, misturam acontecimentos reais e mitos. Dão o arcabouço para a indianidade Xukuru e conseqüentemente para o processo de "luta" por suas terras.

São histórias que denunciam, propositalmente, a ingenuidade dos índios, a bravura, a valentia. Estas duas últimas qualidades eles desejam que voltem a ser característica suas mas não a primeira, maior causadora de tantas perdas. E seu líder, o cacique Chicão, que, agora, encarna o personagem "esperto". A confiança que depositam nele está relacionada ao fato saberem que ele tem "pulso" e não vai se deixar enganar pelos "branco". A fé também é um fator importante, a devoção em NS* das Montanhas perpassa essas

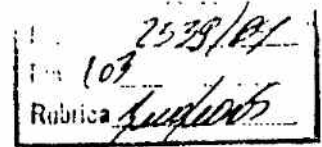
2334/04
102
[assinatura]

hitórias, pelo menos as duas primeiras, porque a terceira narra um tempo em que a fé estava se enfraquecendo.

Existe uma desconfiança a respeito da legitimidade da imagem de NS^a das Montanhas que está na igreja de Cimbres, atualmente, acreditam que não seja a verdadeira. Ela foi levada embora, ou fugiu, supõem, e não voltou mais porque "os tronco veio passado não sustentaram a tradição". Mas, agora, estão dispostos a reave-la e creem que está em Brasília, aliás o local de onde partem as decisões cruciais para os Xukuru, o centro do poder nacional.

A questão da tradição dos Xukuru se remete a esse momento mítico do achamento da santa, é nesse ponto que contam sobre a dança do Toré, associada a essa descoberta, a dança torna-se uma homenagem à Mãe Tamaim. Não há nenhuma referência desta dança num momento anterior. A alusão primeira dos antigos costumes religiosos dos Xukuru é este acontecimento e a atitude dos índios em relação a ele. A santa é sua padroeira, fornecia-lhes tudo o que queriam, terra, animais, fartura, paz. O que necessitavam pediam a ela dançando o Toré. Ao perderem sua fé na Mãe Tamaim, deixaram de dançar o Toré, em suma, perderam sua indianidade, o modo de ser Xukuru, e a padroeira daqueles que "eram índios" se foi, levando com ela todas as fortunas que a condição de índios lhes proporcionava. Ela fora a responsável pela vitória na Guerra do Paraguai, consequentemente responsável indireta pela doação das terras por parte da Princesa Isabel. Mas quando precisaram reforçar a posse destas terras, com a demarcação na época do SPI, a santa já não podia fazer nada porque a fé estava fraca e o grupo faccionado.

Na época que a fé arrefece, surgem as desavenças, as ameaças que conduzem os Xukuru ao estado atual de penúria. Com o SPI chega

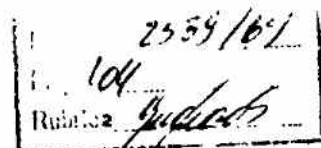


o sertanista Cícero Cavalcante de Albuquerque e leva consigo as provas da valentia dos "30 do Ororubá", provas, também, do merecimento das terras. Leva embora consigo uma espada, uma túnica de capitão e a carta-doação da princesa Isabel. A matriz em bronze da carta já havia sido "roubada" por Tito Rego Maciel, cuja família possui muitas terras em Pesqueira.

A temporalidade dos Xukuru, arrisco, poderia ser marcada por estes três pontos cruciais que estas histórias contam. Já o momento atual sinaliza o retorno da "benção da Mãe Tamaim": Chicão conta que prometeu à santa dedicar-se à "luta" pela demarcação do território Xukuru caso ela o curasse de uma úlcera. Assim foi, Chicão saiu curado do hospital em poucos dias. Esta história reforça a "sacralidade do poder do soberano", no caso do cacique, da qual nos fala Geertz (1977).

A relação dos Xukuru com a terra, como território indígena, perpassa todas as histórias, por outro lado a tradição que diz respeito à NS^a das Montanhas marca aquela relação no passado e no presente. Para esses indivíduos, *re-tornarem-se* Xukuru implica em se situarem, no tempo e no espaço, como índios. Doravante, como os Xukuru encontram-se no bojo de um processo de mudança social, será fundamental continuar a perceber o quanto e como o novo uso de categorias espaciais e dessas "histórias" vai influenciar o próprio uso da terra.

Foi esta hipótese que procurei formular no presente exercício, deixando claro que a sustentei no acompanhamento desse grupo de líderes nas situações de campo e nas redefinições que buscam lograr em relação às representações espaço-temporais do grupo, para legitimarem sua liderança e para susentarem o processo rei-



vindicatório. Muitas outras situações devem ser observadas, como por exemplo, as representações espaço-temporais de indivíduos de outras aldeias, seus usos da terra e outras histórias que podem tanto reforçar àquelas quanto contradizê-las. O universo Xukuru se compõe de 23 localidades e mais algumas fazendas de não-índios com os quais os Xukuru mantêm relações, seja de trabalho, de amizade ou de disputa, elas também devem informar novas relações com o tempo e com o espaço. O que fiz aqui foi privilegiar um "espaço" que julgo ser o do centro político e de decisão dos Xukuru: Cana Brava que, como ressaltai, tem uma história anterior de cacicato que reforça esta hipótese.

Parece que, de forma mais ou menos geral, os grupos indígenas do Nordeste vem tentando resgatar um espaço que consideram ter direito imemorial, acredito que perceber esses processos de reivindicação étnica e territorial, que ocorrem com alguns grupos daquela região, através de uma análise minuciosa sobre o sistema de representações espaço-temporais desses grupos e da influência dessas representações sobre suas práticas sociais, seja uma atitude metodológica e analítica bastante proveitosa para se compreender o processo de transformação social, política e cultural pelo qual estão passando. Afinal a **terra** é sua principal preocupação, no que se refere ao seu universo material e simbólico.

2539/09
109
quadrado

V. BIBLIOGRAFIA

BARTH, F.-

1969- Introduction; In: *Ethnic Groups And Boundaries*. Edited by Fredrik Barth. Boston: Little Brow & Co.

BOURDIEU, P.-

1980- L'action du temps; In: *Le Sens Pratique*. Paris: Les Edition de Minuit.

DURKHEIM, E.-

1968- Introduction e Conclusion; In: *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF

GEERTZ, C.-

1977- Centers, kings and charisma: Reflections on the Symbolics of Power; In: Ben-David, Z. and T.N. Clark: *Culture and its creators*. Chicago and London: The Universal of Chicago Press.

GLUCKMAN, M.-

1987- Análise de uma situação social na Zululândia Moderna; In: Bela Fieldman-Bianco org. *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global Universitária.

MAUSS, M.-

1972- Ensaio sobre as variações sazoneiras das sociedades esquimó; In: *Sociologia e Antropologia*. Vol II. São Paulo: E.P.U.

Proc. N.º	2534/84
Fls	106
Rubrica	<i>[Handwritten Signature]</i>

SIMMEL, G.-

1964- The sociological nature of conflict; In: Simmel org. *Conflict and the Web of Group-Affiliation*. New York/London: The Free Press/Collier Macmillan Publishers.

TURNER, V.-

1974- Dramas fields and metaphors; In: *Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.

VAN GENNEP, A.-

1909- La passage materiel; In: *Les Rites de Passage*. Paris: Librarie Critique.

LEVANTAMENTO REALIZADO PELO CENTRO DE
DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO - CEDOC/UNB