



**Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Mestrado em Antropologia**

**A HERANÇA DO MUNDO:
história, etnicidade e conectividade
entre jovens Xokó**

NATELSON OLIVEIRA DE SOUZA

**SALVADOR
2011**

NATELSON OLIVEIRA DE SOUZA

A HERANÇA DO MUNDO:
história, etnicidade e conectividade entre jovens Xokó

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cecilia Anne McCallum

**SALVADOR
2011**

S729 Souza, Natelson Oliveira de
A herança do mundo: história, etnicidade e conectividade entre jovens Xokó /
Natelson Oliveira de Souza. – Salvador, 2011.
160f. : il.

Orientadora: Profª Drª Cecília Anne McCallum.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

1. Índios da América do Sul - Brasil. 2. Índios Xokó. 3. Etnologia. 4. Parentesco.
I. McCallum, Cecília Anne. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 980.1

NATELSON OLIVEIRA DE SOUZA

A HERANÇA DO MUNDO:
história, etnicidade e conectividade entre jovens Xokó

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cecilia Anne McCallum

Aprovada em 04 de novembro de 2011.

Banca examinadora:

Ass: _____
Prof^a. Dr^a. Cecilia Anne McCallum (UFBA - Orientadora)
(Doutora em Antropologia Social, University Of London - Inglaterra)

Ass: _____
Prof. Dr. Ugo Maia Andrade (UFS)
(Doutor em Antropologia Social, Universidade de São Paulo - Brasil)

Ass: _____
Prof. Dr. Xavier Gilles Vatin (UFRB)
(Doutor em Antropologia Social e Etnologia, EHESS - França)

Salvador da Bahia
04 de novembro de 2011

Para Maria de Lourdes

*Que por me querer tanto bem, termina por
romper a longa distância que nos separa.*

Agradecimentos

Uma dissertação de mestrado implica, antes de tudo, em uma atividade bastante solitária. Ela, muitas vezes, age como o desafio mais doído que um ser humano pode enfrentar num curto período de dois a três anos, pois desagrega em demasia todo o tempo que o(a) pesquisador(a) precisa para dedicar afeto a todos aqueles que são envolvidos em sua vida.

Alguns certamente sentiram mais a minha ausência do que outros, tal como a minha família, que tantas vezes levantou dúvidas sobre a “finitude” do que eu andava fazendo, ademais, reclamaram as minhas sucessivas ausências em alguns momentos especiais de celebração. Gostaria de dizer a ela que estou voltando por inteiro, mas, infelizmente, por um breve período, pois não pretendo que o caminho deste trabalho se encerre aqui.

Nesse momento, procederei de um modo nem tão simpático neste espaço de agradecimentos que se pretende tão especial. Apesar disso, tenho crido ser, minha maneira de agradecer aqui, algo que se impõe dado a circunstância diversa em que este trabalho foi feito. Tentarei justificar – e não diz respeito, adianto, à minha mudança de cidade domiciliar: tendo em vista que o simples ato de “nomeação” nesse tipo de espaço, é, de certa maneira, um modo de atribuir distinção, de destacar um *status* de diferença do nomeado em relação a outros, posso acabar por causar um constrangimento em mim mesmo (pelo curto tempo que me resta para entregar esta versão impressa aos examinadores), ao esquecer pequenos e valiosos detalhes sobre o grande número de pessoas que me deu apoio nessa jornada.

Enfim, apenas quero dizer que agradeço, de coração, a todas as pessoas que me ajudaram a suportar, de um modo ou de outro, muito ou pouco, consciente ou inconsciente, essa longa jornada de ausências e dificuldades. A essa altura, os frutos se mostram colhidos. Muito por conta dessas pessoas que me doaram, sem pedir nada em troca, as “sementes”, as “ferramentas” e os “cestos” para essa produtiva “coleta”. Toda a dificuldade foi superada quando percebi as consequências dessas doações, e foi nesse momento que senti o imensurável valor de todas elas. Não tenho dúvidas de que todas essas pessoas se verão identificadas aqui.

Meus sinceros agradecimentos!

“[...] a juventude – da qual não se pode mais dizer “se a juventude soubesse” – cessou de ser a idade da transição e da passagem (“é preciso que a juventude passe”), para se mostrar humanidade.”

Emmanuel Lévinas, 2009, [1972], p. 109.

Resumo

Este texto é resultado de uma investigação acerca das “conectividades” (*relatedness*) locais que incentivam a manutenção duradoura do estado de socialidade entre os índios Xokó, pequeno povo situado na Ilha de São Pedro, Baixo Rio São Francisco, estado de Sergipe. Para tanto, privilegiou-se, neste trabalho, um recorte específico de informantes, a saber, aqueles vistos como “jovens Xokó” diante da história local de longa duração – “*longue durée*”. O intuito, com isso, foi analisar e compreender como os jovens contemporâneos discursam sobre eles mesmos, suas aspirações diante do mundo vivido e sua memória herdada do lugar em que vivem. E o resultado disso foi verificado no modo como eles discursam sobre algumas de suas próprias práticas cotidianas. Aquelas coletadas aqui apontam para as maneiras de agenciar, no dia a dia, formas de conectividades positivas na rede local de parentes, a fim de manter a terra onde vivem em permanente processo de territorialização. E um dos meios para conseguirem isso, segundo a análise que apresento, é aquele que busca sustentar a socialidade do grupo na Ilha de São Pedro tanto quanto for possível.

Palavras-chave: Índios do Nordeste; Xokó; Juventude; Etnicidade; Socialidade.

Abstract

This text is the result of an investigation about the local "connectivities" (relatedness) that encourage the maintenance of lasting state of sociality among the Xokó Indians, a small indigenous people living on the island of São Pedro, located in the lower San Francisco river and the state of Sergipe. To this end, the study specifically focuses upon one group of informants, namely, those seen as "Xokó youth", in the context of an analysis of local history seen in the long-term - "*longue durée*". The purpose, with this, was to analyze and understand how contemporary youth talk about themselves and their aspirations, discourse that is framed within their lived world and in the face of the memory they have inherited of the place where they live. Discourse on some of their own daily practices is revealing. Those collected here point to the day-to-day ways of lending agency to forms of positive connectivities in the local network of kin, in order to keep the land they live in a permanent process of territorialization. And one way to achieve this, according to the present analysis, is that which seeks ardently to sustain the sociality of the group on São Pedro Island as much as possible.

Keywords: Indians of the Northeast; Xokó; Youth; Ethnicity; Sociality.

SUMÁRIO

Resumo.....	07
Introdução.....	12
Antropologia da Juventude: perspectivas contemporâneas.....	15
Trajetória da pesquisa e trabalho de campo.....	25

PARTE I A Herança

Capítulo 1	
Os índios em Sergipe: fluxos e etnogêneses.....	30
1.1 Os Xokó a olhos vistos.....	39
1.2 Os Xokó da Ilha de São Pedro: uma história recente e de superação.....	47
1.3 Etnogêneses indígenas no Nordeste: um esboço histórico.....	61
Capítulo 2	
Memória e produção social do pertencimento étnico.....	77
2.1 A tensão diária no tempo da luta.....	88
Caderno de Fotografias.....	99

PARTE II A Conectividade

Capítulo 3	
Construção social do parentesco na vida diária: como se faz um Xokó na perspectiva juvenil.....	107
3.1 O “novo parentesco” frente aos processos identitários Xokó.....	108
3.2 Uma medida profilática presente entre os Xokó?.....	117
3.3 O jovem índio urbano e seu hábito descontextualizado.....	121
3.4 As estratégias locais para a sua transformação.....	127
3.5 O desejo de mudança, o dever da pessoa.....	131
Considerações Finais.....	136
Bibliografia citada.....	142
Anexos.....	152

Mapa de localização: região etnográfica da pesquisa.



Figura 1: Mapa adaptado de Localização da TI Xokó. Fontes: MMA, 2007; ISA/google maps



Figura 2: Estrutura física da Ilha de São Pedro, terra indígena dos índios Xokó. Fonte: Google Maps

Introdução

Este estudo se propõe a tecer uma análise sobre os jovens Xokó, indígenas do Nordeste brasileiro, e sua “identidade em processo” no dia a dia da terra indígena onde eles vivem, no estado de Sergipe. Na região etnográfica desta pesquisa (Nordeste), a literatura geralmente focaliza os processos políticos e rituais coletivos das populações indígenas, sobretudo contextualizando-os no âmbito das políticas de identidade que visam a construção de uma relação mais igualitária com as políticas de Estado frente às populações étnicas que habitam o território brasileiro¹. Os estudos geralmente contextualizam este processo historicamente, até porque faz parte do próprio discurso dos povos indígenas desta região, do qual pode-se incluir, seguramente, o discurso dos Xokó. Embora faça também este tipo de abordagem, busco mostrar, com o material produzido, que um outro tipo de enfoque é tão importante quanto. Refiro-me aos processos de conectividade que existe na vida diária dos Xokó e que permitem associar a historicidade com a experiência vivida. Essa perspectiva é adotada e defendida por Viegas (2007) muito recentemente para a etnologia indígena no Nordeste. Sobre a qual ela afirma que, com isso,

Não está em causa [...] a negação dos fatos históricos de destruição de vidas ameríndias por projetos coloniais e capitalistas. [...] O que se quer ultrapassar, portanto, é uma visão da história como dimensão externa à vida ou, como diz Sherry Ortner, uma visão em que não teremos acesso “à história *dessa* sociedade, mas ao impacto da (nossa) história *nessa* sociedade” (Ortner, 1984, p.143) [...]. (VIEGAS, *op. cit.* 61)

Dessa maneira, foi no trabalho de campo que percebi a importância da construção cotidiana de conectividades entre os Xokó, tendo em vista as maneiras como os jovens me relataram sobre o que seria ser um jovem índio Xokó na contemporaneidade. O que me levou a perceber esta construção como algo central

¹ Com exceção, por ex., de Viegas (2007), que pesquisa o povo Tupinambá com um foco mais voltado para as experiências do dia a dia entre eles.

para compreendermos a “identidade em processo”, i.e., com o dinamismo inerente a ela.

No início desta pesquisa eu pretendi focar a juventude indígena a partir da sua integração num mundo comumente visto como globalizado (enfoque em teorias da globalização), mas o argumento central não se clareou durante a maior parte do percurso do estudo. Principiei partindo do pressuposto de que a análise das narrativas juvenis indígenas também proporcionaria contribuições importantes sobre teorias da etnicidade no mundo contemporâneo, onde as pessoas estão cada vez mais conectadas ao que acontece nas experiências alheias de mundo, através de processos bastante associados ao fenômeno da mundialização, em especial, da cultura. Parecia-me que – diante de perspectivas da antropologia transnacional, e/ou pós-colonial representadas por autores como Hannerz (1997), Appadurai (1996), Boccara (2005), Agier (2001), assim como o clássico Barth (1969), e outros desta tendência teórica que enfatiza as redes enquanto produtoras de identidades hibridizadas em contextos de interações interculturais – o tema das narrativas e práticas *juvenis*, na esfera do étnico, caracterizaria um campo privilegiado de reflexão sobre conceitos como cultura, hibridismo, fluxos e fronteiras.

Passei a dedicar, então, especial atenção neste trabalho ao tema do parentesco², agência, socialidade e conectividade (tradução que uso para o termo inglês *relatedness*), os quais constituem grandes áreas temáticas persistentes em uma antropologia recente que tem situado os objetos dos estudos etnográficos bastante relacionados a contextos mais amplos, levando em consideração as diversas linguagens das análises das redes sociais. Uma discussão bastante associada a propostas como a de Bruno Latour (1994), que destaca a importância de localizar atores, tanto humanos quanto não-humanos, numa rede de elementos sociais significativos do cotidiano para a compreensão da construção e manutenção das identidades e sua historicidade. Isto nos possibilita uma visão construtivista em nossa análise e um distanciamento do perigo de “essencializações” em torno daquilo que estudamos.

² Em seu sentido *lato sensu*, i.e., sem incorrer a uma análise aprofundada dos usos e dinâmicas culturais significativas das terminologias de parentescos. Não obstante isso, o uso que faço de parentesco, aqui, se aproxima de alguns conceitos tratados por Marshall Sahlins em seu último artigo intitulado “What kinship is” (2011), entre outros autores.

No curso da presente investigação, seguindo as trilhas já bem delineadas na literatura antropológica sobre processos identitários no Nordeste, eu privilegiei algumas questões³ acerca da etnogênese Xokó, levando em consideração o seu aspecto que permite conectar os protagonistas neste fenômeno [etnogênese] com uma rede mais ampla de mobilização social no Nordeste, que surgiu em cadeia compactuando algumas características em comum entre seus diversos atores, não obstante estabelecendo, também, algumas diferenças e limites entre eles através de seus distintos processos de etnificação indígena, tal como as segmentações ou clivagens políticas conhecidas através de estudos etnográficos sobre faccionalismo, como Grünwald (1993) e Brasileiro (1996). A partir desse segundo foco, associado aos estudos já consolidados nesta região etnográfica, busquei identificar uma associação dessa história a uma manutenção seletiva da *memória social* e da produção criativa da *etnicidade*, no domínio da *socialidade* indígena e interétnica na vida contemporânea da terra indígena Xokó, em especial entre os seus jovens. Isso significa que busquei construir *links*, ainda que discretos neste trabalho, entre as duas etnologias indígenas praticadas no Brasil, as quais alavancaram relativas oposições teórico-metodológicas que, atualmente, se encontram em vias de enfraquecimento com a fomentação de diálogos e desafios cada vez mais comuns na academia⁴.

Assim, nesse processo investigativo, efetuei um “estudo de caso” proporcionado pelos discursos de meus informantes-chave, em que busquei visualizar e compreender – numa determinada prática social implicada nas lógicas da vida diária Xokó e da sua rede de parentes – como as questões levantadas poderiam ser respondidas ali mesmo, na situação relatada. Algumas das questões a que me refiro são aquelas mais gerais que se sintetizam em: o que é ser jovem índio Xokó na vida contemporânea da terra indígena? E ainda: é possível interpretar o processo histórico de etnogênese como algo ainda operante na própria vida diária dos Xokó? No estudo de caso eu compreendi que havia uma notável conexão entre a historicidade e a experiência vivida diariamente, quando percebi que aquilo que a

³ Uma das questões sobre etnogênese que destaco no presente estudo está na própria argumentação que faço sobre conectividade, em particular, no último capítulo. Explicarei adiante.

⁴ Ver, por exemplo, o GT 13 - A etnologia indígena da Amazônia e do Nordeste Brasileiro. Disponível nos Anais da III REA e XII ABANNE: diálogos interculturais na Amazônia.

literatura denomina por etnogênese poderia ser apreendido no próprio processo de conectividade, não obstante numa perspectiva transformada.

Antropologia da Juventude: perspectivas contemporâneas

Este estudo também almeja seu espaço entre os recentes estudos em antropologia da juventude, particularmente a indígena, tendo em vista os jovens índios Xokó, suas aspirações e agências perante um mundo em constante transformação. Em vez de enquadrar o “ser jovem” ou caracterizar um “discurso de jovem”, localiza os atores jovens da pesquisa numa rede social para, a partir das suas narrativas, tecer uma compreensão antropológica sobre como eles se articulam entre o conjunto de parentes estabelecido na Ilha de São Pedro (SE), onde conduzi cinco entrevistas entre jovens e cinco entre os não-jovens, no período de duas semanas entre 2010 e 2011. Durante a investigação, uma vez localizados no discurso nativo (“*quem são os jovens aqui?*”)⁵, tracei o objetivo principal de compreender as suas maneiras de discursar sobre a dinâmica intergeracional, temporal e espacial, focando questões referentes à transmissão de saberes, da memória social, do poder e da ideologia indígena.

Cabe reforçar, logo no início, que não trato a juventude no sentido de buscar algo específico do próprio estado de jovem, como se quisesse desvendar um discurso específico enunciado apenas por pessoas consideradas como tal; ou um comportamento específico de pessoas jovens, para, assim, tentar enquadrar a juventude nisso ou naquilo. O que busco são os sujeitos que são considerados jovens entre os próprios Xokó. Parece paradoxal, mas nos discursos dos entrevistados, uma pessoa jovem nem sempre é caracterizada por conta do *status*

⁵ Identifiquei critérios relativamente díspares entre si e que mudam de acordo com o assunto tratado. Ora os jovens eram identificados englobando as crianças, ora eram identificados como os estudantes, ora eram aqueles em idade de casamento, em suma, diversas formas. O objetivo do trabalho me fez priorizar apenas um desses critérios e que é bastante amplo em termo de recorte etário, qual seja, aqueles que não viram o processo da luta. Não obstante isso, levando em consideração o recorte definido pela convenção internacional da “*United Nations Development Programme*” (UNDP) de 15 a 24 anos (UNDP, 2006, p.13), temos exatos 100 jovens na Ilha de São Pedro, conforme último censo do IBGE (ver, capítulo 1, p. 42).

de “juventude”, mas pela sua localização na rede, tal como, por exemplo, aquela que a caracteriza e a vincula socialmente em relação à história de seu povo (“*eles não chegaram a ‘ver’ a luta pela terra*”). Os entrevistados que não se colocaram como jovens também articularam esse mesmo discurso, ou seja, dando ênfase na posição em que as pessoas (jovens, no caso) são identificadas na rede histórica mais ampla, e sobretudo seu papel perante a manutenção duradoura dela visando assegurar um futuro positivo para o grupo. Na presente dissertação, seguindo esta abordagem nativa, busco não cair na armadilha – difícil de se desvencilhar – de “essencializar” um conceito de “o jovem Xokó”, engessando-o de alguma forma.

Nesse sentido, visei, em particular, os indígenas que não presenciaram, enquanto protagonistas diretos, os acontecimentos de um recente passado que consolidou uma determinada identidade indígena na Ilha, i.e., a etnogênese, para a partir disso tentar compreender como eles agem e traçam suas vinculações e estratégias de vida diante desse mesmo passado transmitido a eles como uma herança doada em sucessivos discursos, tal como Pollak sugere (1992) em sua discussão sobre “memória herdada”. E é aqui que justifico o título aparentemente megalomaníaco do presente trabalho: a importância da “herança do mundo” não consiste em seu sentido pretensiosamente universal, mas particular, qual seja, circunscrito ao mundo vivido, experimentado, etnográfico.

Assim, o trabalho se situa nas agendas teóricas mais recentes dos estudos sobre juventude ao seguir a abordagem de uma autora contemporânea, a antropóloga Deborah Durham (2000), cuja concepção de juventude tem sido utilizada por muitos outros antropólogos que abordam este tema, sobretudo em estudos africanos, tais como Boeck & Honwana (2005); Bordonaro (2007); Cardoso & Roque (2008). No presente trabalho, adoto a sua concepção de “*social shifter*” que leva a compreender a ideia de juventude como um estado específico da pessoa, circunstanciado e, portanto, não submisso totalmente a recortes etários nem realidades universalizantes. O conceito adotado se refere a um modo de identificar o sentido de ser jovem e da juventude de acordo com o contexto em que a expressão é enunciada pelos agentes sociais da pesquisa. Conforme Bucholtz (2002, p. 527-528), Durham (2000) toma de empréstimo o termo *shifter* da linguística (Jakobson [1957] 1971, Silverstein, 1976), e seu uso do termo faz referência direta à dificuldade de uma definição universal de “*youth*” (jovem). Bucholtz afirma que:

“é uma palavra que está ligada diretamente ao contexto do discurso [...] a função referencial da juventude não pode ser determinada antes da sua utilização num determinado contexto cultural, e de seus índices de utilização [...] no contexto em que é invocado.”

Na Antropologia, Bucholtz (2002) informa que o tema da juventude esteve presente no século XX, em particular em duas tradições acadêmicas, a norte-americana e a britânica. Na primeira, os estudos foram bastante voltados ao tema dos comportamentos desviantes e suas consequências nas práticas culturais juvenis, a exemplo da Escola de Chicago. Na segunda tradição, a britânica, há uma influência maior das perspectivas marxistas, em que estudos sobre juventude identificam formas culturais a partir de uma perspectiva de classe, sobre a qual repousariam práticas específicas das juventudes⁶. No entanto, conforme Bucholtz (*op. cit.*) o tema se apresenta inicialmente – e ainda sem o enfoque predominante exposto logo acima – na antropologia desde Mead (1928)⁷ e Malinowski (1929)⁸ com questões associadas a estágios da vida (*life stage*), tais como cerimônias, casamentos, ritos de passagem, relações intergeracionais, etc. Em relação aos enfoques dados pela antropologia, Bucholtz sugere que o foco excessivo no aspecto transitivo da juventude parece ocultar um outro mais importante para a antropologia contemporânea: as práticas culturais e o poder de agência dos jovens sobre elas, nas quais produzem e negociam formas culturais. Conforme se depreende da sugestão de Bucholtz a seguir:

[...] such research has usually approached adolescence from the perspective of adulthood, downplaying youth-centered interaction and cultural production in favor of an emphasis on the transition to adulthood. Thus anthropology concerned itself not primarily with youth as a cultural category, but with adolescence as a biological and psychological stage of human development. [...] The anthropology of youth now emerging concerns itself not with the restrictive notion of culture that dominated early work in cultural studies but with the practices through which culture is produced. This formulation includes practices associated with age-based cultures, but also those that

⁶ Ver, por ex., uma entrevista com Bourdieu (1983) em que ele trata do tema dentro dessas influências.

⁷ Mead M. 1928. **Coming of Age in Samoa: a Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation**. New York: Morrow. (*apud* Bucholtz, *op. cit.*).

⁸ Malinowski B. [1929] 1987. **The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia**. Boston: Beacon. (*apud* Bucholtz, *op. cit.*).

locate young people as other kinds of cultural agents. (BUCHOLTZ, 2002, p. 525-526).

Assim sendo, para Bucholtz (2002, p.526), na antropologia contemporânea emerge uma nova forma de lidar com a juventude, não mais a limitando à noção restritiva de cultura senão associando a ela. A definição mais recente tem sido construída mais enfaticamente a partir das práticas, através das quais a cultura é produzida. Num breve levantamento da literatura etnográfica mais recente, ficou evidenciado que o mais corrente uso na antropologia social contemporânea tem sido aquele em que o termo “*youth*” se associa fortemente à ideia de agência. E, por isso, as recentes abordagens etnográficas sobre o tema estão bastante conotadas à noção de “*social shift*”⁹, expressão analítica bastante difundida por Durham (*op. cit.*). Sobre a expressão, ela diz que:

a shifter is a special kind of deictic or indexical term^[10], a term that works not through absolute referentiality to a fixed context, but one that relates the speaker to a relational, or indexical, context (“here” or “us” are such terms). A shifter has the capability of sometimes going further and bringing into discursive awareness the metalinguistic features of the conversation—that is, it can go beyond immediate relationships being negotiated and draw attention to the structure and its categories that produce or enable the encounter. (Durham, 2000, p.116, nota minha)

Trata-se, neste trecho, de um empréstimo da linguística, para indicar que “*youth*” não pode ser definido em termos absolutos, ou em contextos fixos. O sentido deve ser apreendido no diálogo, no contexto específico em que o termo é enunciado. Nesse sentido, Durham parece sugerir uma ruptura com as inúmeras tentativas comumente frágeis de encontrar uma noção direcionada à universalização da palavra, pois, por se tratar de uma “categoria social”, ela está intrinsecamente relacionada ao contexto de enunciação. E continua o argumento, seguindo o mesmo trecho acima:

⁹ Numa primeira revisão, parece que ainda não temos uma tradução definida para o português escrito no Brasil.

¹⁰ De *díxis*: na linguística, sobre o termo dêitico, “diz-se de ou cada um dos elementos indiciais da linguagem, que figuram lado a lado com as designações simbólicas ou conceituais; referem-se à situação em que o enunciado é produzido, ao momento da enunciação e aos atores do discurso.” (Cf. Dicionário eletrônico Houaiss, *software*).

As people bring the concept of youth to bear on situations, they situate themselves in a social landscape of power, rights, expectations, and relationships—indexing both themselves and the topology of that social landscape. (Durham, 2000, p.116).

Bucholtz interpreta o termo (que vislumbro neste trabalho como sendo heurístico) “social shifter” proposto por Durham da seguinte maneira:

A shifter is a word that is tied directly to the context of speaking and hence takes much of its meaning from situated use, such as the deictics *I*, *here*, and *now*. Likewise, the referential function of *youth* cannot be determined in advance of its use in a particular cultural context, and its use indexes the nature of the context in which it is invoked. As a shifter, then, youth is a context-renewing and a context-creating sign whereby social relations are both (and often simultaneously) reproduced and contested. (Bucholtz, 2002. p. 528).

Seguindo esta proposição, considerando o foco desta pesquisa compreendo que o espaço interpretativo do jovem Xokó como um *social shifter* é constituído entre o presente e o passado – como busco demonstrar no capítulo dois – e entre o espaço de constituição de parentalidade e socialidade vivida – conforme veremos no capítulo 3. Em suma, é nessa localização de si imaginada no entre-espacos onde a parte do *shifting* pode acontecer, onde fomenta-se o poder de decisões constantes para o sentido de si e entre/para os outros. As transformações têm que ser para certos fins e ocorrem de acordo com o contexto social. Nesse sentido, “*social shifter*” se refere a alguém ativo, e não apenas com significado já atribuído e irrecusável, mas sobretudo apropriador e (re-)produtor voraz de significados e símbolos na vida cotidiana.

Um exemplo etnográfico do tipo de enfoque argumentado acima pode ser encontrado no recente estudo etnográfico realizado pelo antropólogo italiano Lorenzo Bordonaro entre jovens de Bubaque, uma pequena ilha que integra o complexo de ilhas denominado Bijagó, na Guiné-Bissau, África. O autor segue estas novas tendências, e uma leitura comparativa contribuiu em alguma medida ao presente estudo, pois a Ilha de São Pedro e Bubaque são campos empíricos com algumas semelhanças sobretudo histórica. Tratam-se de ambientes sociais cuja

memória social de seus habitantes repousa sobre um momento recente de ruptura com antigos sistemas políticos e econômicos.

A investigação de Bordonaro focou as concepções de desenvolvimento geradas pelos jovens locais, e de que modo eles se apropriam dos fluxos de informações desenvolvimentistas que chegam – além dos seus objetos símbolos – seja através das rádios locais, seja pelos poucos turistas que visitam a ilha e que contam histórias da Europa. Estes despertam certa curiosidade na juventude local, e este entusiasmo com as novidades que chegam, através dessas redes sociais, parece estimular a criação de novas aspirações. Percebemos, então, a capacidade de agência dos sujeitos em questão, ao buscarem, diante desses estímulos, a realização dos seus desejos. Com essas perspectivas, Bordonaro (2007) analisa as aspirações dos jovens situados numa posição social entre o local e o global, que se caracteriza pela sensação de “marginalidade” dos seus informantes nos dois âmbitos¹¹. E, desse modo, os jovens vivem uma espécie de limbo social no qual o desejo maior é a possibilidade de mobilidade, de migração para os lugares imaginados como ideais para a realização dos anseios, da sensação de liberdade e realização pessoal, diante de um lugar o qual eles percebem como irremediável. Se na etnografia de Bordonaro estes mantêm baixas expectativas em relação ao local, visto como irremediavelmente corrompido, perceberemos que na presente etnografia os jovens Xokó, em relação ao local, sustentam algo mais positivo em relação ao futuro, sendo combativos, conforme meus informantes disseram, a qualquer possível corrupção local. Algumas dessas formas combativas estão descritas e analisadas nos capítulos 2 e 3, e são nestas formas onde podemos verificar as potencialidades locais do “*social shifter*” daqueles considerados jovens entre os Xokó da Ilha de São Pedro.

¹¹ Para um artigo sintético sobre sua recente tese, ver Bordonaro (2009).

Em relação à dissertação e seu possível campo dialógico com outras, busquei abordar o tema de juventude a partir de um olhar etnográfico, dialogando, na medida do possível, com os resultados de outras recentes etnografias sobre o tema. Dentre aquelas encontradas, destaco Bordonaro (2007), conforme descrita acima, e Virtanen (2007), que defendeu uma tese entre indígenas do Acre¹². O número de investigações sobre juventudes indígenas efetuadas por antropólogos no recorte etnográfico do Nordeste brasileiro é ainda muito incipiente, embora já apontem um crescente interesse na temática. Na área de Serviço Social, encontrei uma monografia (cuja autora tem retomado seu trabalho através de uma perspectiva antropológica) que trata dos jovens Xukuru do Ororubá, povo indígena localizado em Pernambuco (Cf. SILVA, 2004), e uma recente comunicação em congresso da mesma autora (2011). Enfim, constatei que há poucos trabalhos disponíveis na internet para a região etnográfica desta pesquisa, o que atesta que não existe uma agenda de pesquisa já consolidada nessa área. Para o contexto amazônico, no entanto, a situação é relativamente mais confortável: encontrei, através da minha orientadora, a recente tese da finlandesa Pirjo Kristiina Virtanen (2007), entre outros artigos seus (Cf. 2007b; 2007c; 2009), na qual é discutida a vida de jovens indígenas amazônicos, em particular do Acre, numa complexa e contínua transição, situacional, da rotina cultural vivida nas terras indígenas e nas cidades. Localizando-os, também, em entre-espços. De um modo geral, cabe ressaltar que se incluirmos na antropologia da juventude os estudos sobre infância indígena, podemos mudar o discurso e afirmar seguramente a existência de um campo mais visível e em processo avançado de consolidação. Dependeria, neste caso, do modo de aplicação do conceito de jovem e criança, os quais nem sempre podem ser vistos distintivamente. O contexto que permitirá as utilizações, como já argumentado.

¹² De certo há muitas outras etnografias sobre o tema em âmbito internacional, mas, devido ao pouco tempo reservado ao mestrado, concentrei alguma comunicação com essas, que, por sua vez, também dialogam com outras perspectivas. Por exemplo, levantei o número especial sobre juventude da Cultural Anthropology, disponível *on line* em: <http://www.culanth.org/?q=node/118>

Assim, no que tange panoramicamente a presente pesquisa, o que busco mostrar é que os mais jovens estão social e culturalmente inseridos numa fase de inovação da vida coletiva em todos os seus âmbitos, através de seus projetos e modos de ação no mundo. Os projetos a que me refiro, nesse contexto da fala dos jovens, podem ser classificados em dois tipos, ou seja, os que visam a um movimento na direção do exterior e os que visam a uma permanência no interior, na comunidade. Os primeiros, para serem concretizados, levam os jovens à migração para outras localidades, por exemplo, a fim de continuação dos estudos e trabalhos inexistentes na Ilha. Os segundos, no entanto, são indissociáveis da cultura indígena emblemática, i.e., aquela que destaca a administração dos signos de indianidade por estes estarem relacionados estreitamente às políticas de identidade na relação com o Estado. Diante de seus projetos e modos de ação, esses jovens tendem a não querer abrir mão da cultura indígena emblemática expressa na Ilha de São Pedro. Eu demonstro no último capítulo a operação desse ímpeto, que transparece quando falam dos seus engajamentos nas atividades que levam à construção social diária da rede de parentes.

Este trabalho começa pela história recente dos índios Xokó e sobretudo a toma como uma referência fundamental no discurso local. E, a fim de contextualizar o leitor sobre qual historicidade focaremos aqui, sintetizo-a adiante para, logo após, apresentar mais algumas questões que nortearam a minha investigação ao visar os jovens: os atuais índios Xokó deram início, nas últimas décadas do século XX, a um prolongado litígio contra uma família de latifundiários no noroeste do estado de Sergipe, que, desde os fins do século XIX, tomaram posse das terras da antiga missão catequética da Ilha de São Pedro. Os Xokó foram compelidos a se dispersarem gradativamente, sendo realocados em outros aldeamentos, enquanto outra parte se transformou em trabalhadores agricultores para os fazendeiros locais. Com o crescente reconhecimento dos direitos indígenas no Brasil, eles retomam com mais afinco a luta pela terra, sob a égide de sua identidade de índio, ao fim da década de 70, quando começam a lograr sucesso na retomada do território. Hoje, vivem na citada Ilha, no Baixo Rio São Francisco, com total autonomia sobre as terras, já homologadas, desde 1991.

Descrevo este processo no capítulo 1 até chegarmos ao contexto que chamo de “pós-luta”, sobre o qual levantei as questões que nortearam a construção e

desenvolvimento da minha investigação. Quais sejam: qual a reflexão e prática dos jovens indígenas sobre – e em relação a – este legado histórico não necessariamente vivido? Como pensam a sua relação com o mundo contemporâneo e as ameaças imprevisíveis para o seu território e sua etnicidade? Quando sugiro estas ameaças é, sobretudo, na dimensão da interetnicidade intrínseca a ela, devido ao fato de que os povos indígenas no Nordeste vivem em contínua vigilância sobre as suas conquistas, pois alimentam a consciência de que embora tenham conquistado direitos históricos fundamentais, como o acesso a terra, a identidade em si é “algo” que deve ser permanentemente (re-)produzido e mantido em relação ao “outro”, ainda mais quando se percebem enquanto minorias étnicas, e quase sempre vistas, ademais, como pouco distintivas culturalmente em relação aos não-índios, algo que é considerado apenas aparente (Cf. CARVALHO, 2005). Por conta desse quadro apresentado acima, investiguei as interações dos jovens indígenas e suas sociabilidades, e aqui apresento ao leitor os resultados. A seguir, a estrutura da dissertação.

A dissertação está dividida em duas partes: a primeira (A Herança) é composta de dois capítulos e tem um caráter mais histórico, não obstante tecida com análises de cunho antropológico e dados de campo; e a segunda parte (A Conectividade), composta por um capítulo, tem um caráter predominantemente antropológico, baseado nestes dados de campo.

O primeiro capítulo é principiado por uma breve descrição do campo, em especial, de parte do mundo local vivido pelos jovens na contemporaneidade, e que funciona como uma abertura da etnografia ao leitor. Logo após, na seção 1.1, trato das características gerais do povo Xokó no tempo desta pesquisa, a fim de situar o leitor na realidade encontrada tanto geográfica quanto sócio-estrutural para, posteriormente, executar um retorno ao seu passado para “historicizar” o olhar do leitor sobre a imagem dos Xokó que certamente construirá a partir da leitura. Assim é possível, suponho, a melhor visualização da problemática geral desta pesquisa,

para compreender, sobretudo, a razão das minhas próprias perguntas. Desse modo, sigo na seção seguinte (1.2), descrevendo o processo de etnogênese ocorrido entre eles para, logo após (1.3), abrir mais o ângulo da descrição ao apresentar a constituição deste fenômeno de maneira mais ampla, através de uma rede social maior, descrevendo o seu percurso histórico, suas fases e seu sentido social entre os povos indígenas do Nordeste brasileiro.

O segundo capítulo se caracteriza pela presença do olhar nativo, em particular de alguns informantes-chave, sobre sua própria história, sobre a herança de tudo o que ocorreu entre eles. Através da memória e o agenciamento dela, busco descrever como eles atribuem sentido ao passado no presente e como o demarca, este mesmo passado, em algumas de suas práticas cotidianas na contemporaneidade. A discussão nos leva ao tema da conectividade, tratado no último capítulo que compõe a parte II.

No último capítulo, apresento um tema narrado pelos jovens informantes, o qual trata de uma situação emblemática ocorrida entre eles e que expõe um evento que faz referências indiretas à construção social da pessoa, do parentesco [rede de parentes] e da cultura. Trata da situação de um jovem índio crescido na capital e que passa a viver, anos depois, na aldeia do povo Xokó. O que veremos é como ele causa um desequilíbrio entre o estado de socialidade e anti-socialidade Xokó, e como os jovens locais agenciam estratégias para sustentar o primeiro estado entre ele e os moradores da Ilha de São Pedro a fim de resguardar a boa convivência na rede de parentes. Inspirando-me na literatura sobre a construção social da pessoa e do parentesco em contextos das Terras Baixas Amazônicas, a discussão resguarda, em alguma medida, um enfoque sobre a noção de pessoa enquanto um processo continuado, e que aporta uma complementação essencial aos limites do parentesco biológico visando a consolidar a cultura num coletivo social dado. É a partir desse ângulo, com seu enfoque sobre os processos cotidianos e discursos constitutivos da coletividade, que o argumento desta dissertação aborda o tema mais geral de identidade em processo entre os Xokó, e mais especificamente entre os seus jovens.

Trajetória da pesquisa e trabalho de campo

Cheguei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) para cursar o mestrado em março de 2009 com outro projeto a ser executado entre o povo Kiriri, na Bahia. Em 2010, procedi a uma mudança do objeto de investigação¹³. Em meados de 2009 recebi um oportuno convite, através de minha orientadora anterior, Prof^a Maria Rosário de Carvalho, para integrar a equipe de pesquisa do Prof^o Ugo Maia Andrade, da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Ela certamente percebeu, pela trajetória dos meus interesses de pesquisa no âmbito do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), que eu tinha afinidade com a proposta. No primeiro semestre de 2010 passei a residir em Aracaju a fim de começar a investigação e conhecer pessoalmente o professor, e, nas primeiras semanas, participei de um proveitoso mini-curso – sobre identidades em processo e comparação de situações concernentes a indígenas e quilombolas – por ele ministrado.

Nos dois primeiros meses, como se tratava de uma mudança total de pesquisa e de foco, sobretudo com uma população que jamais havia tido contato, dediquei-me, intensamente, a pesquisar material bibliográfico na biblioteca da UFS e no Museu do Homem Sergipano. Neste último, o prof^o Ugo Maia já havia condensado um bom material sobre os Xokó, do qual só precisei fazer verificações com ele sem ter que ir diretamente ao Museu. Nesse ínterim, fiz um exercício de leitura intensa, durante dois meses, do bom material que havia conseguido, de modo a entrar em campo com uma boa referência sobre os índios que iria estudar. Logrei um resultado que julgo proveitoso na construção dos novos instrumentos de pesquisa, tais como roteiro de entrevistas e de observação.

A primeira etapa de campo deveria ter sido realizada na companhia do professor, mas em face de algumas circunstâncias imprevistas, a inserção não foi tão imediata. Aguardávamos o resultado da Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe (FAPITEC) quanto a um edital no qual o projeto estava inscrito para receber recursos. Infelizmente, o projeto não foi

¹³ O projeto anteriormente apresentado apresentou dificuldades de execução devido a um contexto desfavorável para a realização da pesquisa no curto lapso reservado a uma dissertação de mestrado.

selecionado para ser executado naquela ocasião, o que acabou por contrariar os planos do prof^o Ugo Maia para o primeiro semestre. Ainda assim, ele foi até o campo comigo a fim de me apresentar às lideranças e explicarmos nossas intenções de pesquisa. Ele retornou no mesmo dia e eu lá permaneci para iniciar os trabalhos sem um objeto de pesquisa individual ainda em vista, o que me deixou um tanto ansioso e preocupado com um possível fracasso diante do tão pouco tempo que me restava para concluir o mestrado, e que me compeliu a pedir prorrogação de prazo ao PPGA. Os dias em que fiz trabalho de campo na Ilha, embora não tenham sido muitos, foram bastante ricos e me possibilitaram redefinir o novo tema de pesquisa, assim como um percurso autônomo: jovens Xokó e identidade criativa, que, ao fim, se transformou em jovens Xokó, etnicidade e modos de “conectividade” na rede de parentes da Ilha. O tema se impôs em face da observação de que há uma nova geração à frente da política externa dos Xokó, sendo representantes diretos desta rede, e novas ocupações das estruturas de poder pelos mais jovens, a exemplo de Bá, que até o fim desta pesquisa ocupa o cargo de cacique.

Diante de uma série de observações, conversas, interações e entrevistas com alguns jovens, percebi ali um campo rico de investigação e pouco estudado pelos antropólogos dedicados à etnologia indígena no Nordeste. Em meu primeiro campo, no curto intervalo de tempo da minha saída da terra indígena para Pão de Açúcar, cidade ribeirinha de Alagoas, distante cerca de vinte quilômetros a montante do rio São Francisco, com a qual os Xokó mantêm relações sócio-econômicas intensas (o motivo da saída foi o ritual do Ouricuri), elaborei a nova proposta de pesquisa, com título e, inclusive, uma estrutura provisória da dissertação, e enviei-a à minha primeira orientadora, buscando saber se seria viável o seu desenvolvimento. Dado o sinal positivo, tanto dela quanto do prof^o Ugo Maia, prossegui desenvolvendo o tema com bons dados produzidos na primeira etapa de campo, transcrevendo entrevistas (baseadas em história e estratégias de vida dos jovens Xokó) e escrevendo o texto já pensando na qualificação do mestrado, que ocorreria quatro meses depois.

Nesse sentido, foquei os temas narrados pelos jovens até aqui abordados, que dizem respeito à transmissão de conhecimentos e poderes, reprodução de padrões sociais de modo criativo, manutenção e reconstrução da memória social, dos símbolos e da identidade. Enfim, a base temática das narrativas produzidas gira em torno da história social Xokó; do mundo contemporâneo comparado ao mundo

subalterno já superado; das criações, tais como o que chamam de “drama”, sendo esta uma relevante mobilização juvenil de manutenção criativa da memória indígena sob o formato de uma peça de teatro nativa apresentada, anualmente, em data especial; a construção social da pessoa e do parentesco; criações literárias nativas, etc.

O trabalho de campo não durou, infelizmente, aquilo que havia planejado. Deu-se um tanto breve devido a outra nova contingência que me ocorreu já no segundo semestre de 2010. Quando me preparava para viajar ao campo para uma terceira incursão mais aprofundada¹⁴, fui convocado com prazo muito curto para apresentação e assunção da vaga de cientista social do Ministério da Justiça na cidade do Recife, em Pernambuco, resultado de um concurso público que havia feito no ano de 2008 quando ainda concluía a graduação. Esses últimos acontecimentos, de certo modo, compeliram-me a efetuar nova mudança nas estratégias de campo. Efetuei a terceira incursão apenas em fevereiro de 2011, que durou cinco dias, após ter concluído definitivamente o meu processo de mudança para a nova cidade. Ao total, somam-se cerca de duas semanas todas as viagens que empreendi a Ilha de São Pedro, dentro de um intervalo de seis meses.

Não obstante seja considerado pouco para todo trabalho que intenta a abordagem etnográfica, diante da minha visível preocupação com um possível fracasso fui convencido, pela minha atual orientadora, a concentrar-me numa revisão mais detida da teoria, a funcionar como ponto de equilíbrio. Tipo de abordagem que já está se estabelecendo como alternativa aceitável na produção de pesquisa a nível de mestrado, uma vez que é um dos momentos mais importantes para adquirir e aprofundar um conhecimento razoável da teoria antropológica. Já que eu era impedido de passar longos períodos em campo por conta de contingências que me ocorreram, passei a refletir e a aceitar a perspectiva de que quando a revisão bibliográfica é feita o mais amplamente possível, o pesquisador certamente ganha mais potencialidades para ‘descodificar’ com maior cuidado e habilidade o conteúdo que as pessoas pesquisadas nos apresentam, pois é notório, no âmbito acadêmico que, quando o primeiro não acontece muito bem, o segundo

¹⁴ A segunda se deu em setembro de 2010, no entanto, durou apenas um dia e seu objetivo foi, basicamente, observar toda a festa da retomada da terra que ocorre anualmente no dia nove de setembro com presença de muitas pessoas de fora, como alunos e professores de escolas da região e políticos.

fica comprometido a ter seu potencial de análise dissipado, fazendo com que o pesquisador não perceba certos dados presentes nos ditos, sobretudo nos não-ditos (Cf. PINA CABRAL, 2008), e sobretudo a relação significativa da teia de ditos que formulam o sentido da vida e organização social da população investigada.

Diante da minha nova realidade, procurei explorar a literatura o máximo que pude a fim de alcançar alguma proficiência em análise antropológica. Nessas idas ao campo, busquei ser o mais objetivo possível na coleta dos dados, e, para tanto, fui compelido a privilegiar a fala de informantes-chave, i.e., aqueles que se dispunham a contribuir efetivamente com dados ricos e supostamente consistentes. Embora isso sempre acarrete em pontos falsos e lacunas, uma vez que toda fala representa um recorte específico da realidade, tive que buscar informalmente, digo, sem entrevistas aprofundadas, algumas confirmações, ou negações, com outras pessoas acerca daquilo que me era dito, tal como sugerido pelas diversas estratégias de ‘triangulação’ de dados nas pesquisas em Ciências Sociais¹⁵. Em suma, busquei avaliar, ainda que de modo um tanto precário devido ao curto lapso que eu lá permaneci, o nível de veracidade e alcance coletivo entre eles mesmos, sobre aquilo que os informantes-chave me diziam. Nesse sentido, o trabalho de campo foi muito mais voltado aos discursos do que sobre as práticas observadas diretamente, embora o primeiro venha a refletir um tanto sobre estas últimas. Isso se deu, evidentemente, pelo pouco tempo que tive em campo. De todo modo, espero, por fim, ter conseguido uma análise, em seus limites, consistente e válida no nível acadêmico em que se localiza o presente estudo. O leitor que irá julgar ao fim de sua leitura.

¹⁵ Cf. BERNARD, 1990. Durante o cumprimento dos créditos no mestrado, em 2009, na disciplina de Cecília McCallum, elaboramos (os pós-graduandos) um ‘Manual do Etnógrafo’, que consistiu numa leitura comentada de todos os capítulos desta obra, disponível através do PPGA-UFBA, o que permite uma leitura (parcial) em português deste trabalho em língua inglesa.

PARTE I
A HERANÇA

Capítulo 1

Os índios em Sergipe: fluxos e etnogêneses

Durante as minhas primeiras visitas ao campo a movimentação dos “jovens” na Ilha me induziu a dedicar especial atenção a seus afazeres, por conta de evidências, não tão raras de se perceber, das expressões sutis da dimensão do étnico em seus atos, sobretudo porque eu estava na Ilha em meio aos preparativos para o ritual do Ouricuri, que ocorreria dois dias após a minha chegada na aldeia. Crianças quase sempre brincavam no centro da aldeia, muitas vezes sob os passos de pequenas danças improvisadas do Toré. Às vezes, essas brincadeiras surgiam quando ecoava do aparelho de som de uma casa em frente à do pajé Raimundo, meu anfitrião, cantos do Toré que tocavam através de um disco que muitos deles possuem, o que deixava as crianças animadas. Algumas passavam em frente à varanda – onde eu costumava permanecer escrevendo minhas notas – cantando verso a verso o que se ouvia, ao tempo em que percebiam a minha presença ali e ensaiavam uma aproximação um tanto desajeitada, ficando comigo o tempo necessário até averiguar que tal momento era um poço de monotonia. Muitas vezes eu permanecia quieto, tomando notas, enquanto elas sentavam ao meu lado, curiosamente buscando saber de onde eu vinha.

A varanda da casa do pajé costumava ser um ponto de encontro, onde eu me reunia com Bá (cacique, e informante-chave), seu Raimundo (pajé), às vezes, Nenéu (conselheiro da escola), dona Maria (liderança e esposa do pajé), Paulo, pai de um dos meus informantes, o Paulinho, entre outros, ao fim dos dias, para uma prosa amena. No final de cada dia, ficávamos sentados lá, conversando sobre assuntos diversos. Bá me contava sobre o dia a dia na aldeia, perguntava-me sobre Salvador, Aracaju, São Paulo, etc. e discutíamos o mundo destas grandes cidades quase sempre vistas em oposição ao mundo da zona rural, cuja percepção predominante tinha um tom bastante negativo na perspectiva dos Xokó mais experientes, e mais atrativa, não obstante com ressalvas, para os jovens locais: as metrópoles são lugares da violência, da falta de confiabilidade entre as pessoas, das relações rápidas e “impessoalizadas”, de um lugar onde as pessoas não dedicam muito tempo a Deus e a uns aos outros, percepção que me lembrou aquelas que

coletei quando fiz uma pesquisa entre os Kiriri, povo indígena da Bahia. Para os mais jovens, esta visão ruim ainda reverberava em seu discurso em muitos pontos, mas continha algo de desejável em tantos outros. Não havia uma recusa total do modo de vida das cidades, se a percepção desta fazia meus interlocutores mais experientes escolher quase sempre um dos lados [a rejeição], meus jovens interlocutores permaneciam no meio termo, consumindo-a sem deixar de fazer as suas ressalvas.

Cidades menores e próximas a Ilha, tais como Pão de Açúcar (AL) e Porto da Folha (SE), são lugares que mantêm também uma certa imagem negativa, embora em bem menos proporção em relação às grandes. As relações mantidas com elas parecem ser restringidas ao âmbito das necessidades, tais como feiras, estudos, visitas a parentes, comércio, serviços e problemas burocráticos junto aos órgãos públicos. Excetuando as idas à escola por uma parte deles, os jovens da aldeia não frequentam muito as cidades próximas senão em momentos de festas mais expressivas. Eles gostam das festas dos municípios vizinhos. Quando estive alguns dias em Pão de Açúcar esperando terminar o período dedicado ao ritual do Ouricuri entre os Xokó, vedado a não-índios por conter segredos da indianidade muito restritos a eles, percebi que esta cidade, nos finais de semana e durante as noites, atrai uma grande movimentação de pessoas se entretendo nos bares, nas praças, nos restaurantes à beira do rio São Francisco, sobretudo os jovens da cidade. A cidade é, de fato, muito agradável. Procurei saber se os jovens Xokó costumavam frequentá-la nestas ocasiões a fim de entretenimento, utilizando a lancha à disposição deles, e a resposta que tive é que eles não tinham tanto este hábito. Ficavam mais na ilha, exceto em grandes festividades que porventura ocorressem na região. O que não quer dizer que não cedam à vontade de se entreterem nos lugares. Eles os frequentam, mas isso não é tão marcante a ponto de configurar uma rotina. Há também uma dificuldade adicional: quem quiser passar finais de semana em Pão de Açúcar (ou outras cidades próximas) com estes propósitos, geralmente vai por conta própria e só retorna quando há, eventualmente, algum barco rumo a Ilha, pois eles dependem da disposição dos pilotos e sobretudo do modo sustentável de uso dos barcos estabelecido na Ilha. Os barcos entram em circulação mais intensa apenas nos dias da semana, quando há uma demanda muito maior pelo transporte. Há horários de chegada e saída baseados nessa

dinâmica em relação às lanchas, e, para cobrir os usos eventuais, como estes, existem pequenos barcos particulares motorizados, usados para a pesca, que cabem cerca de cinco ou seis pessoas, no máximo.

Retomando os assuntos de nossas conversas informais na varanda, eles chamavam muito a minha atenção para a diferença entre a Ilha há cerca de vinte a trinta anos e sua transformação atual. Pajé Raimundo me disse duas ou três vezes em ocasiões diferentes: *“você devia ter vindo quando aqui não tinha nada, era só mato, a gente dormia por aí debaixo dos pés de pau”*. Hoje, conta, a Ilha é um paraíso em relação ao que era. Bá sempre reforça este detalhe justificando-o como o motivo pelo qual os jovens devam honrar sua situação atual, através da reverência às conquistas dos seus antepassados que não usufruíram de uma vida boa como a deles. Hoje, de fato, presencia-se uma grande transformação ao qual o pajé e todos na Ilha se orgulham muito, pois foi fruto de uma longa luta contra a família Britto¹⁶.

No primeiro dia de conversas, pajé Raimundo me convidou para dar uma volta na aldeia, a fim de mostrar os signos da melhora. Levou-me para verificar as principais construções, começando pela igreja, que estava em ampla reforma. Depois fomos aos fundos dela onde se localiza o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e o centro comunitário, em construção e reforma, respectivamente, e a escola da comunidade que, naquele momento, estava fechada. Visitei-a em outra ocasião na companhia de Nenéu e pude verificar que suas instalações estão em boas condições. Nessa ocasião, tive a oportunidade de conversar com a diretora, Nadja (não-índia, residente em Pão de Açúcar), sobre os métodos de ensino do colégio, uma vez que seu quadro de profissionais era constituído por não-índios. E, em suma, há o ensino de matérias comuns às outras escolas da região (que compreende o ensino fundamental e o ensino médio) além de recentes módulos especiais produzidos junto com a comunidade¹⁷ acerca da história e cultura indígena e, em especial, dos próprios índios Xokó.

¹⁶ Descrevo a história da luta mais adiante, na seção 1.2 e 1.3.

¹⁷ O chamado Projeto Político Pedagógico (PPP), aplicado na educação indígena do estado de Sergipe pela Secretaria do Estado da Educação (SEED), com a finalidade de estabelecer um conteúdo programático específico para os estudantes Xokó, a fim de respeitar uma educação que valoriza a identidade e etnicidade deles. Esse projeto teve especial auxílio de uma liderança, a saber, Apolônio Xokó, que é assessor da SEED, e da educadora e especialista em educação indígena, Eliene Amorim.

Disponível em: <http://www.agencia.se.gov.br/noticias/leitura/materia:9945>.

Perguntado sobre a sua expectativa em relação aos jovens da aldeia, tanto Bá quanto Raimundo revelam a grande responsabilidade do legado histórico transmitido aos mais novos, que deve ser mantido inclusive pelos possíveis migrantes que venham a ter oportunidades de ascensão econômica fora da aldeia:

“Bá: O que eu espero deles é... que eles não ‘cusпам’ nem apaguem a nossa história, que eles nasçam, cresçam, respeitando, valorizando, defendendo a nossa história, a nossa luta... não negando a sua origem. Onde quer que eles estejam, que digam que são Xokós... Isso para nós tem um valor tão grande que você nem pensa em saber... quando a pessoa está em São Paulo, está em Rio, está em Aracaju, está em qualquer canto... [TI] pessoa entrou no concurso e botou lá sua... como Xokó, então, se for um advogado diz que é Xokó... Se for... que assuma sua identidade como Xokó, seu sangue. E preserve o que tem em mão porque... o jovem de hoje, as crianças de hoje, receberam um presente dos nossos guerreiros mais velhos, né? Que deu a vida, deu toda a sua vida por isso... por essa parte que estamos vivendo hoje. Eles passaram noites mal dormidas, foram perseguidos, foram mal tratados, foram massacrados, foram humilhados... muitos ficaram doentes, perderam a saúde por conta dessa luta... então, que eles façam por onde eles ficarem feliz, porque eles deram essa terra a gente, deram essa mãe terra nossa, né? Então, que eles preservem, conservem o que eles tem em mão... se as crianças de hoje, se os jovens de hoje der sequência a essa história nossa... no sentido positivo, né?... de reconhecimento ao mundo, dizer que os Xokó ainda continuam vivos, Xokó continua fazendo história, Xokó tá avançando [...]”

Diante da responsabilidade em manter o legado histórico, parece que, pelas narrativas e observações aqui coletadas, boa parte dos jovens participa ativamente da manutenção de um *ethos* Xokó, e compartilha da visão de mundo dos anciãos de um modo criativo, sem ser receptor passivo ao que lhe contam. Percebe-se, nas entrelinhas de seus atos, certa intenção de querer conquistar o respeito e a confiança dos mais velhos, até mesmo uma tentativa de impressioná-los através de suas discretas invenções que dão novos suportes ao modo de (re)produzir a história, tais como letras inéditas de Toré e de um “drama” teatral que ocupa um lugar de destaque nessa mobilização dos mais jovens pela criação de novas formas de transmissão da memória herdada. Segundo o autor do “drama teatral”, “*é um modo de poupar até as mais antigas lideranças*” (sobretudo o cacique, que embora jovem é sempre visado) nas épocas de comemoração da retomada, em que recebem muita gente de fora querendo que contem a história deles. Ele me diz: “*se querem saber a história, nós contamos ali [na peça teatral]*”.

Trata-se de uma peça de teatro improvisada, não obstante com alguns ensaios, realizada todo ano em data especial, i.e., na festa da retomada do território que acontece em todo dia 09 de setembro. Dirigida por Anísio Xokó (23 anos), irmão de Bá (27 anos), movimenta cerca de 45 jovens – estima ele mesmo – na encenação da história recente Xokó para a própria comunidade e visitantes, na qual eles constroem autonomamente os cenários, os textos, os improvisos e ensaios “secretos”¹⁸ semanas antes da data de apresentação.

P: Mas como é... faz um resumo da peça...

*A: A história eu fiz essa mesma, o nome é ‘O Sofrimento dos Líderes de Nossos Antepassados’, eu fiz para ser apresentada dia 09 (**Nota do transcritor:** 09 de setembro. Dia em que se comemora o dia da conquista da terra) e comecei a escrever ela mais ou menos em março para ser apresentada no dia 09.*

P: De que ano foi?

A: Em 2004. Eu fiz para ser apresentada no dia 09, só que no decorrer dos ensaios, eles foram ficando tão práticos, os atores, que foram... improvisando... deixando mais, tudo mais solto e a peça foi crescendo, foi crescendo... foi de um jeito que... eles ficaram tão práticos que não queriam mais ensaiar, queriam logo apresentar. Aí apresentamos na festa de São Pedro. Começou com... ainda lembro que... colocamos um ator fazendo o papel de alguém muito idoso, com seus 100 anos, 90 e tantos...

P: O ator jovem...

A: Sim, o ator jovem.

P: Todos os atores são jovens?

A: Todos jovens.

P: De quantos anos mais ou menos?

A: De 23 a... sim... Esse ator foi produzido como uma pessoa idosa. Coloquei um outro para ser... você por exemplo, uma pessoa que vem de fora para fazer... uma entrevista, perguntar como foi a história, se ele lembra de alguma coisa e ele foi contar. Aí quando ele começou a contar... contou algumas coisas e depois, “foi mais ou menos assim”... pronto, aí ali a cortina se abre e começa... a felicidade do povo antigamente quando não existia fazendeiro, quando não existia invasor nenhum; até a chegada do fazendeiro; aí o fazendeiro começou a perseguir os líderes, foi matando, matando; foi tomando conta das terras; aprisionando alguns Xocós para trabalhar por eles; pronto, até eles predominarem em tudo. Aí foi muito... a peça mais linda que eu, que até hoje fiz.

Mas é muito trabalhoso, pra juntar o pessoal, essa peça mesmo “O sofrimento dos”... são 45 atores... fora os que ficaram na cortina, e fora umas meninas que eu tive que chamar para mudança do cenário, sai um, entra outro. Desses atores eu tiro dois ou três, que eu confio mesmo, que eu sei que eu posso contar, se eu marcar tal hora, é tal hora, pra gente organizar, pensar no que fica melhor, pra tal personagem, e aí a gente...

¹⁸ Longe dos parentes “mais experientes”.

P: São quantos?

A: Eu acho que são uns 45...

P: Atores? É uma participação grande...

A: Muito grande, pense como foi trabalhoso pra controlar todo mundo... todo ensaio faltava 3, 4, 5...

Podemos perceber que ocorre uma releitura inclusive dos pesquisadores que vão lá fazer suas investigações, alguém que vem de fora saber a história parece ser tão recorrente entre eles que a peça identifica o fato e incorpora ao modo de narrar a história na performance teatral. Anísio acredita que este modo de contar é muito útil para cristalizar a memória herdada e atizar um comprometimento entre os mais jovens com a cultura vivida por eles, sobretudo entre aqueles que “*não sentiram na pele*” o sofrimento dos antepassados.

Anísio Xokó não é o criador do “drama”, e sim um revitalizador (ou, “*social shifter*”, se quisermos recorrer a um termo analítico) de um hábito mais antigo, sobre o qual ele me conta a origem do seu interesse pelas encenações no momento em que assiste a tentativa de seu padrinho, Rogério Xokó, em reencenar a primeira peça feita na comunidade anos atrás, ao que me parece, em fins dos anos de 1980¹⁹, ou início dos anos de 1990. A saber, “A Paixão de Cristo”. Anísio me conta:

“ele fez uma dramatização... que eu sempre ouvia falar... do pessoal dizendo: ‘tem mais ou menos 20 anos que houve aqui uma dramatização da paixão e morte de Cristo, e ninguém nunca mais chegou pra fazer [...] voltou a fazer’... o povo falando, né? Que deveria ter e aí ele fez uma, e aí quando eu fui assistir... eu via muitas coisas que... eu ficava naquele pensamento... se fosse eu que tivesse feito isso eu teria feito por ali, por ali, por ali... eu faria melhor... no meu pensamento! Só que eu nunca tinha feito [TI] não ia dizer, né? Porque... só que eu via que eu tinha capacidade de fazer aquilo. E aí só o que embaraçava minha cabeça é porque eu dizia ‘como é que o pessoal sabe a hora de entrar? A hora do outro falar? Como é que ele organiza isso?’”

¹⁹ Veremos no capítulo dois que essa encenação ocorre no período que chamo de “rotinização da aldeia”, logo após o tempo mais intenso da luta contra “os fazendeiros”, descrito na seção 1.2, quando eles conseguem definitivamente a posse da Ilha de São Pedro.

Além disso, Anísio é conhecido como o escritor na comunidade, numa visita que o fiz, pude conhecer alguns dos seus livros confeccionados por ele mesmo com sugestão de capa, feita à mão, e cuidadosamente pintados (figura ao lado). Os assuntos estão relacionados sempre à identidade e práticas cotidianas Xokó, suas relações com o mundo externo, aos tabus enfrentados no ambiente das relações interétnicas, a histórias míticas, entre outros contos e poemas que Anísio compulsa em cadernos e pastas. O material que vi é denso, havia muita produção armazenados em pastas. Muitas vezes, ele se vê em conflito com o que escreve:

Figure 3: livro artesanal



“quando me bate assim uma vontade, eu escrevo com uma facilidade como se não fosse eu que estivesse escrevendo, aí depois, por exemplo... outro dia, quando eu estou com outro pensamento, quando eu pego aquilo para ler, eu não acredito que foi eu que fiz... eu me pergunto o que era que eu tava sentindo pra estar escrevendo aquilo. Têm coisas que eu escrevo na hora e que estou compreendendo o que eu estou escrevendo e, com dias depois, eu não compreendo... porque eu escrevi aquilo.”

Anísio me conta que este hábito dele não é comum na aldeia. A maioria dos jovens Xokó não tem muito interesse para estas atividades intelectuais, mas sempre o procuram quando precisam de auxílio nos trabalhos de redação solicitados pela escola. Segundo Anísio, os jovens têm uma inclinação maior pelas atividades de pescaria e cultivo dos seus roçados, duas atividades bastante praticadas entre eles. Inclusive por Anísio, que pretendeu me chamar em uma de suas pescarias, mas que acabei não tendo tempo suficiente para acompanhá-lo e aprender como pescar em rio, com anzol e tarrafa²⁰.

Na maioria dos dias que estive em trabalho de campo, tive dificuldades de encontrar muitos deles disponíveis para conversar, pois ou estavam pescando ou estavam na roça. Quando todos retornavam durante os fins das tardes, quase sempre se encontravam no campo de futebol para jogar bola, um “lazer” muito apreciado por eles. As aspas dizem respeito ao fato de que eles não a consideram tão simples assim, como mero lazer ou entretenimento. Denominam de treino, pois,

²⁰ Espécie de rede de pesca, geralmente com chumbo nas bordas.

como me explicou Jair, o futebol deles está conectado a um contexto mais amplo, a uma rede regional de futebol amador, na qual ocorre pequenos campeonatos intermunicipais e comunitários. A grande rivalidade na região é o futebol dos Xokó contra o dos quilombolas do Mocambo, população localizada em território limítrofe à Ilha. Há registro de muitas rixas entre eles na concorrência das habilidades, não obstante sempre apaziguadas. Quanto a este esporte, eles gozam de uma certa vaidade, pois são considerados – ou se consideram – um dos times mais competitivos da região, tendo ganho uma boa sequência destes campeonatos, o que, por outro lado, desperta estas rivalidades. Quando estive em campo, Jair me relatou que não foram convidados para o último campeonato que ocorreu em Porto da Folha, atribuindo essa atitude dos organizadores ao fato deles sempre ganharem.

Em relação ao universo da dança e rituais indígenas, pude verificar a existência de novas linhas de Toré tipicamente Xokó, o que penso ser, estas novidades, parte da aquisição de uma gramática própria no que se refere a um fenômeno das relações inter-indígenas²¹, onde eles intercambiam conhecimentos e experiências. O que, por sua vez, incentiva que cada povo indígena aprimore seus próprios conhecimentos a fim de participar ativamente dessa troca. Bá cantou algumas a mim quando estávamos sentados em frente à igreja na noite anterior ao dia da minha partida. Ele cantava e me explicava entusiasmadamente os porquês da composição e de como aconteciam as performances diante dos anciãos. Segundo ele, mobilizava outros jovens, adolescentes e crianças para cantar e dançar na aldeia assim que se sentia preparado para publicizar suas criações. As letras cantadas giram em torno do espírito guerreiro dos antepassados, e de elementos simbólicos provenientes da natureza, tais como o canto dos pássaros. Ele lembra que as composições expostas foram feitas antes mesmo de ser cacique, e me diz como mobilizava a aldeia na ocasião. Saía procurando aqueles jovens na Ilha interessados e propunha a apresentação aos mais velhos, em particular aqueles diretamente ligados às políticas de identidade, a fim de impressioná-los com o engajamento deles na cultura. Bá relata que as lideranças mais experientes costumavam se comover com estes tipos de criações – seu Raimundo, em uma de nossas conversas, indiciou o fato e a sua comoção diante desses tipos de atos dos

²¹ Descrevo estas redes na seção 1.3.

mais jovens, mesmo sem que eu lhe perguntasse –, como os novos arranjos de Toré, com uma curiosidade inicial diante de uma novidade inserida no pano de fundo tradicional do ritual do Ouricuri. Pois, para Bá, trata-se de um esforço dos mais jovens em manter o costume operante, dos cantos instrumentais do ritual indígena assim como do mero entretenimento, não obstante de modo inovador. Sem a perda das suas referências, i.e., as criações anteriores. Estas práticas parecem constituir uma evidência sutil de como os povos indígenas constroem cotidianamente a sua própria gramática cultural diante de um veículo de mobilização política mais global entre os povos indígenas do Nordeste: a prática do Toré e sua consequente particularização étnica. Eis dois dos torés expostos a mim como material autoral:

***“Meu guerreiro já se foi
Heina eina eina eina
Já se foram os meus guerreiros
Heina eina eina eina”***

***“Minha imburana
Minha esperança
Heina êina êina ô
Já ouviram meus guerreiros”***

Em toda esta descrição etnográfica podemos identificar, em muitos elementos das narrativas, como ocorre o *“social shifting”* nas situações. E aqui seria o ponto ideal para o leitor visualizar, logo no princípio, como o tratamento analítico da “juventude” aqui escolhido toma acento nas práticas e agências presentes na descrição, contextualizando o “ser jovem” no âmbito da aldeia Xokó e de sua relação com o mundo. *“Xokó continua fazendo história, Xokó está avançando”*, quer dizer, na expectativa de Bá, que os jovens Xokó devem ser ativos e capazes de transformação para melhor, visando a manutenção da socialidade da aldeia. Seja na criação da peça teatral, seja no futebol, todas estas práticas são modos de dinâmicas culturais transformativas efetuadas no dia a dia por eles. Se a identidade precisaria ser agenciada de outra maneira em tempos de luta, na contemporaneidade esta agência se apresenta em muitas outras formas, tais como as descritas acima e através das quais os jovens Xokó – ou os Xokó pós-luta, numa forma de situá-los na história – se apresentam enunciando quem eles são e como eles devem ou podem ser. É neste “poder” que reside a agência, o *social shifter*, como uma capacidade de decisão sobre o *ser*, e, nas práticas, geralmente ocorrem

quando os sujeitos estão situados nos entre-espços, tais como aqueles que envolvem dicotomias como ser parente/não-parente; ser índio/não-índio; estar no campo/cidade; local/global; passado/presente; socialidade/anti-socialidade; conectividade/desconectividade.

Nesta abertura, busquei descrever panoramicamente os modos de vida local dos jovens Xokó. Neste trabalho, foco, basicamente, aquilo que me permitiu elementos mais consistentes sobre a síntese complexa acerca do que eles pensam em torno do que venha a ser, de modo muito geral, o jeito de ser Xokó, e do que é necessário para um índio Xokó, na vida diária, ser visto e reconhecido enquanto tal por eles mesmos. A descrição etnográfica do campo, acima, confere uma abertura ao mundo local dos jovens, e à própria pesquisa, a fim do leitor visualizar aqueles que estou pesquisando. A análise mais densa sobre seus discursos²² recai sobre formas de construção das conectividades na rede de parentes da Ilha. Enfim, para compreendermos melhor os sentidos direcionados das suas falas e práticas será necessária uma descrição da história recente dos índios Xokó (1.2) e sua inserção na longa rede estabelecida no Nordeste (1.3) através de múltiplos processos de etnogêneses indígenas que se destacaram no século XX. Entretanto, antes de apresentar esta parte, descrevo brevemente, na próxima seção (1.1), a Ilha de São Pedro e sua estrutura na contemporaneidade, a fim do leitor visualizar, ainda mais precisamente, não apenas os Xokó de outrora, mas os Xokó investigados nesta pesquisa.

1.1 Os Xokó a olhos vistos

Os Xokó são um povo indígena que vivem, hoje, no noroeste do estado de Sergipe, no município de Porto da Folha, e, mais precisamente, na margem sergipana do Baixo Rio São Francisco, na terra indígena denominada Caiçara/Ilha de São Pedro²³ (ver mapas, p. 10-11). Numa primeira vista, aparentam ter um modo de vida bastante análogo ao das populações rurais e ribeirinhas de baixa renda, e

²² Descrita na parte II deste trabalho.

²³ Decreto 401, data de publicação: 26/12/1991. Ver anexo 3, p. 148.

esta impressão com um contato mais próximo logo se dissipa. Diversos fatores lhes conferem uma alteridade patente: por um lado, o seu patrimônio cultural exposto nas narrativas de origem, cuja principal referência é a história relativamente recente da luta pela terra, ocorrida a partir da década de 1970 do século XX; por outro, e, sobretudo, as suas práticas cotidianas que revelam uma distinção étnica apresentada inicialmente de modo sutil ao estrangeiro, seja nos pequenos gestos, seja nos diálogos mais reticentes. Hoje, falam apenas o português e, possivelmente, estão entre os povos que antigamente foram generalizados com o termo *tapuia*²⁴, índios “bravios” que habitavam a região denominada sertão. Possuem um fenótipo bastante variado, e muitos deles seriam facilmente identificados pelo termo “mestiço”, que evoca a mistura biológica.

Uma grande maioria possui certos traços “negróides”, e vale notar que, quanto a isso, uma explicação pode ser encontrada nas redes de trocas estabelecidas historicamente entre os índios Xokó e os quilombolas do Mocambo, comunidade ribeirinha vizinha, localizada a montante do Rio São Francisco, entre um e três quilômetros da ilha. Sobre esta rede e a segmentação étnica subsequente, ver Arruti (2001; 2002) e French (2002).



Figura 4: Quilombolas do Mocambo (esq.) e índios Xokó (dir.)

Suas terras são divididas em dois locais denominados Caiçara e Ilha de São Pedro, sendo a ilha, que compreende uma extensão territorial de 96,75ha, o local onde a plena maioria deles habita em casas modestas, de padrão regional, em torno

²⁴ Segundo Pompa (2003), “o termo ‘tapuia’ não é, obviamente, um etnônimo, e sim uma categoria colonial. O mundo ‘tapuia’ foi pensado, desde o começo da colônia, em oposição ao mundo tupi: feroz habitante do sertão, o tapuia é a alteridade humana radical presente em toda a literatura do século XVI ao XVIII. Nas crônicas, a extraordinária homogeneidade cultural dos Tupi da costa se opõe à extraordinária diversidade cultural e linguística dos povos do sertão: gente ‘de língua trava’, segundo a célebre expressão jesuítica”.

da igreja da missão cujo padroeiro é o mesmo que empresta o nome à ilha. A Caiçara, parte continental das terras, está localizada em frente à ilha e com uma extensão de 4.220ha demarcados. Sua ocupação e manejo são tipicamente para as atividades de agricultura de subsistência, principal atividade da população juntamente com a pesca. A Caiçara é o local onde as famílias possuem suas roças, ademais, é também o espaço densamente simbólico da terra indígena, no qual eles celebram periodicamente o equilíbrio de sua cultura ancestral sob a égide do que denominam de “mãe natureza”, através do exercício de um dos principais rituais dos povos indígenas do Nordeste: o ritual do Ouricuri. Sua base alimentar, a partir do seu manejo dos recursos do território, é constituída basicamente de cereais como o arroz, milho e derivados, leguminosas como o feijão, carne vermelha e branca, como as de bois, galinha e, sobretudo, peixe, por conta do rio.

A vegetação é típica de ambiente xerófilo, cuja tipologia é a savana estépica, algo um tanto típico do bioma da caatinga, principal ecossistema da região Nordeste do Brasil. A depender da estação do ano, apresenta-se mais, ou menos, agressiva, podendo haver ciclos climáticos em que ocorrem alterações extremas e “imprevisíveis”, e que dificultam as condições mínimas de sobrevivência das pessoas que nela vivem, trazendo sérios prejuízos, como mortes dos animais de criação e dificuldades de acesso à água potável, assim como necessidade de migração à contra gosto. No entanto, os Xokó estão em uma porção deste ecossistema que é relativamente imune a alguns destes problemas, justo por estarem em zona da bacia do rio São Francisco, tendo acesso à água durante todo o ano. No entanto, há efeitos relativamente negativos para o acesso aos peixes, devido às barragens hidrelétricas à montante do rio que alteram a presença deles em algumas ocasiões²⁵. O período das chuvas está concentrado entre os meses de junho e agosto nesta região, podendo, nos meses restantes do ano, apresentar índices pluviométricos insignificantes e altas temperaturas que ultrapassam os 35°C.

A ilha não é constituída por uma população muito numerosa. Em meu primeiro trabalho de campo, ocorrido entre os dias 03 e 11 do mês de junho de 2010, pude verificar a partir de um censo para a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), realizado por Maria das Dores, enfermeira local, filha do pajé Raimundo,

²⁵ Segundo informantes.

que os Xokó da Ilha de São Pedro representam apenas 329 índios²⁶. Como se tratava de um esboço bastante impreciso quanto às faixas etárias, recorri ao censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, que apresenta uma pequena diferença quanto à população total: 325 pessoas. A distribuição etária segue representada adiante.

População da “TI Caiçara/Ilha de São Pedro” em recortes etários

Pessoas por faixas etárias	Total	Homens	Mulheres
0 a 4 anos	30	18	12
5 a 9 anos	22	12	10
10 a 14 anos	35	18	17
15 a 19 anos	46	24	22
20 a 24 anos	54	29	25
25 a 29 anos	35	21	14
30 a 34 anos	16	7	9
35 a 39 anos	20	11	9
40 a 44 anos	13	6	7
45 a 49 anos	10	4	6
50 a 54 anos	17	10	7
55 a 59 anos	3	1	2
60 a 64 anos	5	2	3
65 a 69 anos	6	3	3
70 a 74 anos	6	2	4
75 a 79 anos	3	1	2
80 a 84 anos	2	1	1
85 a 89 anos	2	1	1
> 90 anos	0	0	0
Total	325	171	154

Figura 5: Fonte – IBGE 2010. Link: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopseporsetores/?nivel=st>

Percebe-se ao comparar com os censos anteriores que a população vem crescendo sensivelmente. O censo da Fundação Nacional do Índio (Funai) de 1988 notou que havia 208 índios, o censo da Funasa de 2003 registrou 305, e, a partir do último censo do IBGE, podemos verificar um total de 325. Verificamos, a partir deste último dado, que nos sete anos entre 2003 e 2010 nasceram algo em torno de 20 índios²⁷, o que, aparentemente, reflete certo controle de natalidade. A tabela me permite verificar quantos são os jovens conforme o recorte etário que segue a

²⁶ De acordo com um recente censo, ainda não publicado, feito para a Funasa (2010) por Maria das Dores (Dôra). Registro meus agradecimentos pela sua gentileza em prestar estas informações.

²⁷ Dado inexato devido a ausência de dados acerca do número de falecimentos ocorridos neste mesmo período.

convenção internacional de 15 a 24 anos da UNDP, sigla em inglês para Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD)²⁸. Conforme a convenção, temos 100 jovens vivendo na Ilha de São Pedro.

De todo modo, a faixa etária não é o critério considerado na minha investigação. Aqui, busco definir os critérios dando especial atenção ao uso nativo do termo jovem, o sentido dado pelos Xokó. Por razões básicas da metodologia e epistemologia da antropologia social contemporânea, é preciso pensar o termo a partir do ponto de vista do nativo, pois é possível que a perspectiva dele não represente exatamente a nossa ou da convenção acima, e porque não representa, não significa necessariamente que o ponto de vista dele seja o equivocado. Pensar dessa forma resultaria em etnocentrismo elementar. Contudo, ainda é fundamental que o pesquisador e o nativo entrem num acordo mútuo sobre o sentido de juventude a ser utilizado, escolhendo aquele que emerge no encontro das duas perspectivas²⁹, o que, certamente, não será mais o sentido inicial atribuído pelo nativo, muito menos o sentido inicial atribuído pelo pesquisador (eu), pois é este último, sobretudo, o que tem menor poder de decidir, ao menos em tese. O sentido de jovem que utilizamos aqui neste estudo é bastante particular e está bastante associado à história do povo Xokó, como já ressaltai diversas vezes ao longo do texto.

Voltemos à descrição geral do ambiente social contemporâneo à pesquisa. As casas na ilha estão dispostas, em sua maioria, na região central, formando uma quadra com um espaço de trânsito de pessoas e animais de criação ao centro, no qual há uma vegetação rasteira e algumas árvores que formam grandes sombras sob sua copa. Estas são bastante utilizadas para pequenas reuniões, encontros dos moradores e crianças que costumam passar algum tempo em conversas amenas. É onde também se localiza a antiga igreja missionária, monumento que se constitui numa das principais referências arquitetônicas e testemunho da história antiga dos índios. Este espaço sagrado, de uma religião ocidental atualmente aceita por eles (não obstante haja uma reprovação a qualquer nova tentativa da instituição católica

²⁸ Disponível em <http://www.pnud.org.br>

²⁹ Esta posição teórica é muito bem representada por Viveiros de Castro (2002) em *O Nativo Relativo* e sobretudo pelo seu método denominado “equivocação controlada” (2004), que conduz o pesquisador a um profícuo exercício no âmbito das propostas da antropologia simétrica, no qual se busca comparar antropologias quando se tem em vista que todos, em suma, são antropólogos.

em suprimir o sistema de crença nativo), é cuidadosamente zelado e tido pelos Xokó como “a casa maior da comunidade”, i.e., a construção física e simbólica de maior importância, onde eles a utilizam para diversas atividades, inclusive de entretenimentos familiares, como um bingo de brinquedos que presenciei quando lá estive. Numa de minhas visitas a ela, meti-me num pequeno imbróglia logo desfeito cordialmente. Fui convidado, num passeio casual com o pajé, a subir até a torre do sino que estava em reforma. Chegando lá, um dos trabalhadores que estavam pintando as paredes, bastante animado, resolveu tocar o sino com duas ou três badaladas a fim de demonstrar o vigor de sua sonoridade. Horas depois, enquanto conversava com Bá na varanda da casa do pajé, seu Antônio, tocador “oficial” do sino como eles me disseram, sabendo que eu estive lá mais cedo, foi perguntar a Bá quem tinha tocado o sino, sugerindo assim que ele deveria reclamar para que isso não se repetisse, pois não se toca o sino assim, sem qualquer emissão de sinal-mensagem a qual ele é o único autorizado a transmitir, pois isso seria claramente um sintoma de falta de apreço para com as regras da comunidade. Eu logo intervim: “*não fui eu!*”, o que causou risos súbitos em ambos, ao tempo em que me alertavam para despreocupar-me.



Figura 6: visão panorâmica do centro da ilha e o monumento indígena instalado em frente à igreja missionária

As casas, em sua maioria, são de poucos cômodos, uma sala sem grandes dimensões, entre dois e três quartos, e uma pequena cozinha. Em relação aos banheiros, parte considerável é localizado dentro da casa e outra fora³⁰, no espaço

³⁰ Não pude verificar qual tipo predomina.

do quintal. A maioria, senão todas as casas, conta com este quintal ao fundo, no qual é sempre utilizado para pequenas hortas bem sortidas e criações de animais de pequeno porte como galinhas e porcos. Em cada cômodo há uma mobília modesta e estritamente necessária. Não posso afirmar algo tão generalizante sobre a disposição de eletrodomésticos, pois as minhas visitas se resumem a poucas casas, algo em torno de seis. A maioria delas dispõe de antenas parabólicas. Grande parte da estrutura é feita de taipa³¹ e telha de cerâmica, com apenas a frente em alvenaria e o reboco sobre a taipa no qual se permite a pintura da casa. Segundo Anísio Xokó, um dos informantes centrais desta pesquisa, o fato de só ser a frente é resultado de um projeto antigo do Governo para a erradicação do uso de taipa em razão de saúde pública. Mas o projeto foi tão insuficiente em recursos que só puderam erradicar a taipa das paredes da frente das casas. O piso é majoritariamente cimentado.

Sobre o esgoto e lixo gerados, não dispensei atenção suficiente sobre o tipo de tratamento dado, no entanto, um levantamento quantitativo feito por Filho e Leal (2003) afirma que sobre “os esgotos gerados na ilha, 16,67% são dispostos diretamente no mato; 25% na superfície do solo; 10,41% em fossa seca e 6,67% em fossa séptica [...]” num levantamento executado nas cinquenta e cinco casas que compunham a ilha na ocasião de suas pesquisas. A respeito do lixo, os pesquisadores concluem que “entre as práticas utilizadas, verificou-se que em 52,09% dos domicílios praticavam a queima; 20,83% eram lançados longe das casas[...]”³²

Há uma estrutura básica do Estado e da própria comunidade para o atendimento dos Xokó em serviços mais imediatos, tais como saúde, educação, serviço social e lazer. Esta estrutura está localizada do seguinte modo, a oeste (na “ladeira do império”)³³ está localizado o espaço de lazer, composto por um amplo

³¹ A taipa é uma técnica construtiva à base de barro (argila) e cascalho, ainda muito utilizado nas áreas mais empobrecidas da zona rural. Geralmente são levantadas casas através da técnica denominada “taipa de mão”, na qual o barro é compactado em traçados de madeira, muito conhecidas por pau-a-pique.

³² Os dados dos pesquisadores foram publicados em 2003, no entanto, eles não informam a data do trabalho de campo, o que não me permite verificar o intervalo de tempo entre o levantamento e o contexto da minha pesquisa. Ainda assim, é possível afirmar que estas percentagens já não sejam mais as mesmas, pois pode ter havido alteração significativa na estrutura.

³³ Deram este nome porque foi o local por onde o imperador D. Pedro II chegou em sua breve passagem pelo rio São Francisco, em meados de 1859, com destino a Paulo Afonso.

campo de futebol utilizado pelos homens todos os dias, no qual realizam o treinamento das equipes que disputam pequenos campeonatos regionais, e, ao leste da ilha, atrás da igreja, é o local onde predomina os serviços básicos à comunidade, como a escola estadual Dom José Brandão de Castro³⁴; o posto de saúde; o Centro de Referência em Assistência Social (CRAS), que estava em construção e em sua etapa final na ocasião do meu trabalho de campo, além do centro comunitário onde funciona, hoje, a Associação das Mulheres Xokó, que veio a substituir a anterior, que passou a ser constantemente lembrada como sendo a Associação dos Homens.

Sobre a dinâmica das associações, quando postas em comparação pelos Xokó, espelha de imediato as relações de gênero. Antes, quando liderado pelos homens, os projetos da associação eram voltados, de modo concentrado, para as roças, local de trabalho dos homens. Atualmente, os projetos são bastante voltados para o quintal e para a aldeia, espaços tradicionalmente relacionados às mulheres. Com uma impossibilidade de adquirir novos créditos por conta de um endividamento, a associação dos homens ficou inviabilizada de continuar os trabalhos. Desse modo, a solução que surgiu foi fundar uma associação das mulheres. Desde então, os primeiros projetos elaborados na administração de Naná, ex-presidente da associação, deu certa prioridade ao espaço tradicional de trabalho executado pelas mulheres na ilha: a aldeia³⁵. Suponho que a mudança de acesso a algumas estruturas de poder externas à comunidade possa ter influenciado e alterado profundamente parte das relações de gênero internas, mas isso resta como tema para outra investigação.

O principal meio de locomoção dos Xokó é fluvial. A estrada mais próxima por via terrestre passa pela Caiçara, no entanto, esta é mais utilizada quando o destino é Porto da Folha, cidade com que os Xokó mantêm relações mais voltadas aos serviços públicos de documentos civis, tais como cartórios, por exemplo. Trata-se de uma estrada de terra em condições de trânsito um tanto difíceis, há trechos dela em que carros menores dificilmente trafegam sem sofrer algum impacto físico por conta das barreiras naturais no solo, ou atolamento por conta de alguns bancos de areias.

³⁴ Bispo da paróquia de Propriá, importante personagem na luta pelo reconhecimento étnico dos Xokó. Sobre ele, ver Arruti (2004).

³⁵ O principal projeto, citado por todos os interlocutores, foi o criatório de galinhas em quintal e a distribuição de pintos para cada família.

Em dias chuvosos estas condições se agravam bastante, inviabilizando esta modalidade de transporte. Os Xokó, quando precisam se locomover em maiores trajetos, dão privilégio à via fluvial, na qual contam com barcos cedidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), além das embarcações particulares, geralmente menores e utilizadas para pesca que os interconectam a cidades ribeirinhas da região. A lancha da FUNAI comporta cerca de 60 pessoas, batizada de Estrela Dalva e principal embarcação da comunidade, e a denominada voadeira, cedida pela instituição da saúde, com lotação estimada em 15 pessoas e mais rápida, como o nome sugere, para atender sobretudo aos casos de emergência³⁶.



Figura 7: Lancha Estrela Dalva e a voadeira

1.2 Os Xokó da Ilha de São Pedro: uma história recente e de superação

A região geográfica que hoje constitui o Estado de Sergipe possui uma série de registros e vestígios da presença de populações indígenas. Muitos destes registros, hoje organizados em um rico acervo para pesquisadores acadêmicos e

³⁶ Se na lancha levam cerca de 50 minutos para chegar a Pão de Açúcar, rio acima cerca de vinte quilômetros, na voadeira, em velocidade máxima, o mesmo trajeto é feito em cerca de 10 minutos.

curiosos³⁷, são constituídos de fontes primárias, como relatórios e cartas administrativas coloniais³⁸ e imperiais, e também de fontes secundárias como livros e artigos de pesquisadores especialistas em história e antropologia indígena no Nordeste Brasileiro. Entre estes, pude levantar os seguintes trabalhos: Bezerra (1984), que nos apresenta as principais etnias indígenas historicamente localizadas na região de Sergipe; Dantas e Dallari (1980), que disponibiliza antigos documentos manuscritos e um laudo antropológico anexado, o qual destrincha a presença histórica dos índios Xokó na região da Ilha de São Pedro; Dantas (1983, 1991) também publicou um repertório de manuscritos e um resumo da história indígena em Sergipe, respectivamente; Figueiredo (1981), discorre acerca da história de colonização dos indígenas no estado; Freire (1987), que ao narrar a história geral de Sergipe, faz referências às aldeias indígenas e suas dinâmicas com os colonos; Mott (1986) apresenta neste trabalho alguns capítulos sobre aldeias e população; e Nunes (1989), que foca o tema indígena em dois capítulos de sua obra. Entre trabalhos acadêmicos mais recentes voltados especificamente aos Xokó, temos em destaque a dissertação de mestrado em Ciências Sociais de Caldeira (2003), que valoriza a dimensão da subjetividade na construção da identidade coletiva dos Xokó na contemporaneidade, e a tese de Mota (2007 [1997]), apenas recentemente publicada em português e concentrada na dinâmica e significados do ritual Xokó e Kariri-Xocó numa perspectiva comparada. Através deles, enfim, é possível reconstruirmos uma narrativa relativamente segura e subsidiada da história indígena em Sergipe, assim como podemos identificar e analisar os modos pelos quais o conteúdo destas obras se associam às características dos discursos e práticas operantes entre os atuais índios presentes nesse recorte etnográfico .

Segundo Dantas (1991), neste estado podemos verificar registros de uma presença histórica de algumas populações pertencentes a dois troncos linguísticos: o Tupi, e o Macro-Jê, cujas famílias linguísticas consistiam basicamente em duas, o Kariri e o Tupi-Guarani. Dantas (*op. cit.* p. 20-21) verificou, em diversas fontes, que entre os séculos XVI e XX havia na região que compreende o atual estado de Sergipe alguns povos concentrados em seis aldeamentos que compreendiam as

³⁷ Boa parte desta documentação pode ser encontrada e consultada no acervo do Museu do Homem Sergipano, órgão suplementar vinculado à Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários.

³⁸ Estas sendo mais raras.

seguintes populações: Kiriri, Aramuru, Ceocose (Xokó), Romari, Karapotó, Kaxagó, Natu e Boimé, além dos Tupinambá, localizados conforme mapa apresentado a seguir:

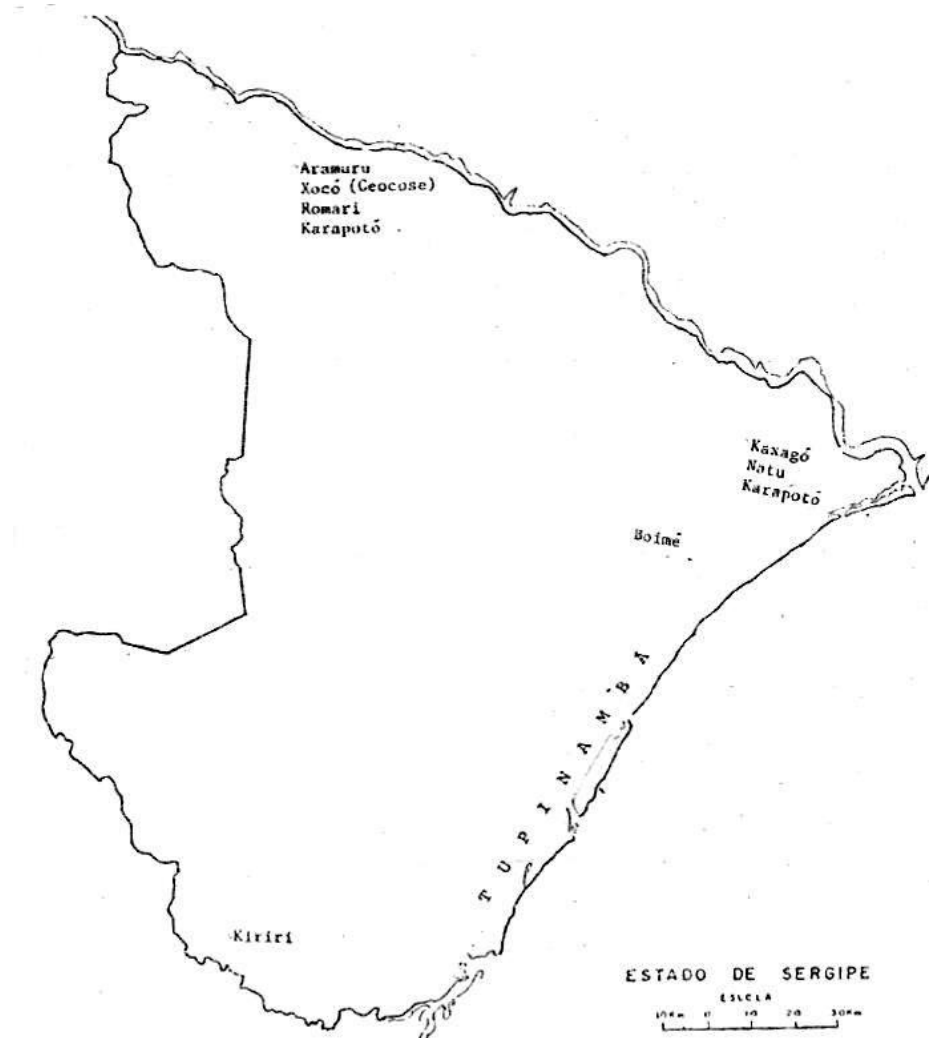


Figura 8: Mapa de Sergipe com a presença de grupos indígenas entre os séculos XVI e XX. Fonte: Dantas (1991)

Os seis aldeamentos se chamavam Geru e Chapada (ao sul), São Pedro (ao norte), Pacatuba, Japarutuba, Água Azeda (a leste). Contemporaneamente a esta pesquisa, podemos observar, segundo recente levantamento, que Sergipe tende a não contar mais com apenas a presença dos índios Xokó, que por muito tempo se autodenominavam o último povo indígena do estado. Há um princípio de etnogênese de mais duas populações indígenas. Uma em situação histórica de diáspora, localizada na terra indígena Kariri-Xocó, no estado de Alagoas, e outra em situação bastante precária nos municípios sergipanos de Porto da Folha e Nossa Senhora do Socorro. Os autodenominados Kaxagó e os Xocó-Guará (Xocó-Kaurá) passaram a

exigir, na primeira década do século XXI, o reconhecimento de seus antigos territórios tradicionais perante o Ministério Público Federal de Sergipe³⁹, que, por sua vez, cobra da FUNAI, desde 2007, a abertura dos procedimentos administrativos necessários para o reconhecimento destas duas populações indígenas.

QUADRO DE ACOMPANHAMENTO DA SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DAS TERRAS INDÍGENAS EM SERGIPE	
Responsável Técnico: José Augusto Sampaio, Consultor Antropólogo ANAÍ Atualizado em 20.03.2011	
TERRA:	Calçara - Ilha de São Pedro
POVO:	Xocó
SIT. JURÍDICA:	Tradicional, regularizada (homologada/registrada)
EXTENSÃO:	4317
COND. ATUAL:	Degradada
MUNICÍPIO(S):	Porto da Folha
POPULAÇÃO:	329 (Funasa, 2010)
TERRA:	Caxagó
POVO:	Caxagó
SIT. JURÍDICA:	Tradicional, sem providência (a identificar)
EXTENSÃO:	?
COND. ATUAL:	Intrusada (comunidade vive na Terra Cariri-Xocó)
MUNICÍPIO(S):	Pacatuba
POPULAÇÃO:	Abrangida na Terra Cariri-Xocó - Alagoas (Funasa, 2010)
TERRA:	Xocó Guará
POVO:	Xocó (Xocó Guará)
SIT. JURÍDICA:	Sem providência (pleito p/ aquisição de área a definir); comunidade em acampamento
EXTENSÃO:	?
COND. ATUAL:	Indefinida
MUNICÍPIO(S):	Porto da Folha
POPULAÇÃO:	108 (Funasa, 2010)

Figura 9: Quadro de acompanhamento elaborado pelo antropólogo José Augusto Sampaio. Fonte: ANAÍ (2011)

Nesta seção pretendo descrever apenas a história dos Xokó na região e seu processo particular de etnogênese, restringindo o recorte à região noroeste do estado sergipano, com o intuito de apresentar o *setting* etnográfico da presente pesquisa. O que se segue é uma síntese cuja principal referência utilizada é a publicação de Dantas e Dallari (1980) publicada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), que resultou num documento final comprobatório dos direitos dos atuais Xokó sobre a Ilha de São Pedro. Portanto, necessário dizer que esta publicação constitui-se como uma das principais referências adotadas sobre os índios de Sergipe, com especial atenção aos Xokó, para todos os pesquisadores interessados em conhecer esse povo indígena de modo mais aprofundado. Trata-se

³⁹ "MPF/SE quer que Funai atenda reivindicações dos índios Kaxagó e Xocó-Kaurá" - 09/11/2007. In: Notícias do Portal ISA. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=50557>. Acesso em 20/09/2010.

de obra técnico-antropológica pioneira sobre os índios em questão, cujo fim foi apresentar subsídios aprofundados para a garantia dos direitos destes índios naquela ocasião, que ainda não possuíam seu território homologado. Adianto que, após apresentar brevemente o processo de territorialização dos índios Xokó nesta seção, ampliarei a “lupa” analítica do estado de Sergipe para a região Nordeste na seguinte seção (1.3), na qual discorro sobre uma das facetas deste processo ao qual estes índios estão intrinsecamente ligados: as etnogêneses indígenas. Os processos de etnogênese não ocorreram, evidentemente, apenas entre os Xokó, mas em muitas outras populações localizadas em todos os estados do Nordeste brasileiro, sendo que, em alguns destes, ainda não há reconhecimento definitivo do Estado brasileiro em relação a algumas populações que articulam e defendem a legitimidade das suas identidades, a exemplo do Piauí e Rio Grande do Norte.

Para descrever o processo de reconhecimento dos Xokó, é preciso entender, antes, um conceito-chave a partir do qual circunstancia-se as principais análises etnográficas já consolidadas sobre os índios desta região, o conceito é “territorialização”. Em minha interpretação, para Pacheco de Oliveira (1998), este conceito se refere a um processo político que associa o indivíduo ou grupo específico a uma determinada localidade, através da qual a identidade social de ambos é construída pela relação dinâmica que esta guarda com um determinado lugar (território) e vice-versa⁴⁰:

“É uma intervenção da esfera política que associa — de forma prescritiva e inflexível — um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. [...] O que estou chamando aqui de processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a ‘etnia’, na América espanhola as ‘reducciones’ e ‘resguardos’, no Brasil as ‘comunidades indígenas’ — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o

⁴⁰ Não obstante isso, esta dissertação busca reconciliar essa discussão com outra aplicável ao mesmo processo de territorialização, i.e., aquela que expõe mais detidamente a presença da ação de territorialização enquanto um processo também intersubjetivo que ocorre no âmbito do dia a dia do povo Xokó, ou seja, nas práticas diárias que ocorrem na rede de parentes formada na Ilha, e que a influenciam ininterruptamente. Veremos como ocorre essa reconciliação no último capítulo, com a discussão mais detida sobre a produção de socialidade e anti-socialidade.

relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)”.
(PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 56.)

Os Xokó que hoje habitam a terra indígena Caiçara/Ilha de São Pedro são descendentes dos antigos índios⁴¹ reunidos em missões catequéticas por volta de 1670 na região de mesmo nome, onde se localiza a Ilha de São Pedro, no Baixo Rio São Francisco. A ligação histórica dos Xokó com a Ilha é derivada de uma política colonial de administração das populações indígenas, os chamados aldeamentos, nos quais seus antigos ascendentes se iniciavam em uma longa atividade de sedentarização, conversão religiosa e ideológica (em tese) enquanto os novos colonos, os descendentes de portugueses, tomavam posse das terras dos sertões consideradas enormes espaços “vazios” a serem densamente ocupados e explorados para o incremento da economia colonial. A concentração dos índios naquela região é reconhecida de um modo paradoxal, sempre na condição de subalternos embora fossem habitantes anteriores aos colonos que iam chegando à região. No início do século XVII, foram estrategicamente reunidos em locais específicos assim que Pedro Gomes, um tradicional colono com alguma posição de liderança no empreendimento da ocupação, recebeu uma doação de terras constituídas por 30 léguas em quadra, dando origem ao extenso Morgado do Porto da Folha, administrado inicialmente por ele.

Dantas (1980, p.144) e Figueiredo (1981, p.32) afirmam que parte da concentração dos índios em Sergipe é resultado de duas frentes de expansão – uma oriunda da Bahia, e a outra de Pernambuco – das quais diversos grupos indígenas migravam para áreas cada vez mais distantes, sendo Sergipe e Alagoas, estados localizados entre os dois primeiros, um ponto geográfico de convergência de um número considerável de povos que rejeitavam e entardeciam, em algum sentido, o contato mais intenso com a sociedade colonial. Não obstante houvesse uma certa rejeição ao contato pleno, houve também alianças com os colonos. Podemos supor que estas alianças tornavam-se cada vez mais inevitáveis devido à progressiva compressão territorial; além disso, ainda havia o constrangimento das chamadas

⁴¹ Os principais povos aldeados na missão da Caiçara foram os Aramuru, os Romari, os Karapotó e os Ceocoses (Xokó). (cf. DANTAS, 1991).

“guerras justas”⁴², as quais compeliavam os índios a se verem numa situação de poucas ou nenhuma alternativa, e a mais viável e talvez única alternativa de se manterem vivos residiria, provavelmente, na construção de estratégicos tipos de aproximações que faziam à sociedade colonial, pois percebiam que, de algum modo, os colonos precisavam deles para consumir certos objetivos.

Este caso nos remete a um ponto um tanto paradoxal aos índios, pois, na luta contra os holandeses, os índios que habitavam a região do Morgado participaram da guerra ao lado dos portugueses sob a promessa capciosa de que receberiam permissão para morarem num pedaço de terras reservado a eles, juntamente com a disposição de um missionário para alentar as suas inseguranças espirituais. Este teria, por sua vez, a incumbência de instruí-los nos modos da religião cristã e de ensiná-los as habilidades produtivas que correspondessem às aspirações dos colonos de transformá-los em futuros trabalhadores na base da cadeia produtiva. Além disso, havia também a necessidade de transformá-los numa força de combate na luta contra negros aquilombados e índios indisciplinados⁴³ ainda não assimilados plenamente pelo processo colonial, através sobretudo da comum inserção deles nos conhecidos corpos de ordenanças, constituindo estes em uma das modalidades de disciplinamento. Tal como a política de “escolas para índios”, que diferem bastante, é importante ressaltar, da metodologia das contemporâneas “escolas indígenas”.

A missão da Ilha de São Pedro foi administrada por missionários por um longo tempo, de 1672 a 1879, quando finda a missão com o falecimento do último frei em atividade na ilha. Embora com uma posição claramente ambígua, eles, os religiosos, tiveram um papel considerável na garantia das terras aos índios. Em 1700, por exemplo, conseguem formalizar suas atividades num oportuno acordo com a colônia, o qual consistiu na doação de uma légua em quadra para as terras habitadas por índios que estivessem sob os cuidados de um missionário. Desse modo, conseguiram dificultar a usurpação das terras pelos colonos laicos com a garantia de que seus trabalhos fossem realizados sob a égide da carta régia. Isso

⁴² Cf. Perrone-Moisés (1992, p. 123), a guerra justa era um controverso dispositivo legal de guerra, o qual era aplicado contra os índios que se recusavam à conversão cristã ou à submissão, de um modo geral, aos portugueses e seus aliados. Funcionava como um procedimento que tornava legal a escravização dos índios, caso persistissem na desobediência.

⁴³ Sobre este tema da indisciplinada dos tapuios e os sucessivos empreendimentos de guerra contra eles, ver a tese de Pedro Puntoni (1998).

provocou uma pressão ainda maior sobre os Xokó ao decorrer do século. Com o choque de interesses que se instalou na colônia após o decreto régio, entre religiosos e colonos, estes últimos conseguiram consumir a expulsão dos missionários e principiar uma considerável mudança na política indigenista em 1759. Os aldeados da ilha, por exemplo, já enfrentavam pressões do descendente de Pedro Gomes, Antônio Gomes Ferrão⁴⁴, que não mediu esforços em anular a doação feita. E não só isso, ainda ordenava que os índios que habitavam a região, fossem expulsos ou deslocados para a missão localizada em Pacatuba. Essas pressões ocorrem já em 1745, quando executa um tombamento judicial das terras do Morgado, incluindo as terras da Caiçara, classificando esta como uma fazenda e curral do Morgadio. Nessa região e nesse período os índios conviviam, de fato, com as pressões de criadores de gado que os criavam soltos, de tal modo que constituíam uma constante ameaça à lavoura praticada pelos índios no âmbito da missão. Não me parece irreal a suposição de que, para amenizar o conflito de interesses, os missionários capuchinhos da ilha se mantivessem parcialmente coniventes com a presença crescente do gado, mesmo que a carta régia lhes garantisse o usufruto total da terra. Provavelmente, a conivência era somente um modo de adiar uma crise maior já anunciada. Os missionários perderiam o controle sobre a pressão dos sesmeiros e seriam expulsos, como já dito, poucos anos depois.

Na segunda metade do século XVIII, em 07 de junho de 1755, pouco antes da expulsão dos jesuítas, são decretadas as diretrizes pombalinas para a política indigenista no Brasil⁴⁵, o que radicaliza, em termos de execução, a política inicialmente proposta com as missões. O Marquês de Pombal propõe, nesse sentido, duas novas medidas de maior impacto para o alcance daquelas já propostas no regimento das missões de 1686 que consistiam, como já mencionado, na total assimilação dos índios. A nova política voltada para estes (cf. CELESTINO DE ALMEIDA, 2005, p.1) é impactante no que diz respeito ao incentivo à ocupação dos aldeamentos por não-índios e, sobretudo, aos casamentos entre índios e

⁴⁴ Administrador do Morgado no século XVIII.

⁴⁵ As diretrizes podem ser consultadas em: Pombal, Marquês de. "Diretório que se Deve Observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, Enquanto sua Majestade não Mandar o Contrário". In: ALMEIDA, Rita H. **O Diretório dos Índios: Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII**: Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997. Apêndice.

brancos com fins de miscigenação. Evidentemente, o visado seria o etnocídio com a criação de dificuldades cada vez maiores de identificação daqueles considerados índios, já que a enunciação da identidade no século XVII se dava sobretudo em termos de descendência, assim, supõe-se que os aldeamentos seriam extintos dentro de algum tempo especulado.

É, de fato, o que se verifica na primeira metade do século XIX, na qual ocorre uma alteração significativa das características populacionais dos aldeamentos, conforme alguns dados levantados por Beatriz Góis Dantas. No ano de 1825, a missão de São Pedro contava com 127 índios e 302 não-índios recém ingressos como habitantes legais da terra de missão. Nesse período ocorre uma variação da população indígena com um decréscimo de 300 índios em 1808 para os 127 acima mencionados. Supõe-se que umas das possibilidades para esta mudança seja um abandono das terras pelos índios por conta da péssima perspectiva de sobrevivência diante das condições estabelecidas pela administração civil. Casos de migração passam a aparecer com maior constância nos registros oficiais, cujo motivo teria sido a total desassistência, tanto espiritual quanto civil, aos indígenas (cf. DANTAS, 1980, p.151). Nesse período, embora houvesse uma dispersão dos índios da missão de São Pedro, também havia a chegada de outros de missões próximas.

Segundo Dantas (op. cit.), esse movimento era, em grande medida, incentivada pelos não-índios e muito se deve pela tentativa de se ver livres dos índios, viabilizando dessa maneira, a apropriação das terras. Enquanto os não-índios da missão de São Pedro solicitavam transferências dos índios para outras missões, estas também solicitavam o mesmo, tendo a Ilha de São Pedro como alvo dos destinos de outros índios. Por outro lado, percebemos aí o início da criação de uma especificidade das redes inter-indígenas que, futuramente, causariam um efeito estratégico sobre as etnogêneses que ocorreriam no século XX, assim suponho, como veremos na próxima seção deste capítulo. Os atuais Xokó, por exemplo, é uma dessas populações que migraram para São Pedro. Segundo o testemunho de Aires do Casal (*apud* DANTAS, 1980, p.152), são provavelmente oriundos dos denominados Ceocoses que foram localizados, antes de sua concentração nas terras do Morgadio de Porto da Folha, na Serra de Pão de Açúcar, localizado mais acima do rio São Francisco a cerca de vinte quilômetros.

Sobre a situação da ilha, a antropóloga Dantas nos apresenta um relato extremamente rico de um viajante inglês (Gardner) que ficou retido na ilha de São Pedro durante duas semanas na primeira metade do século XIX e que poderia ser transcrito aqui, também, de modo integral para não perder tamanha riqueza de detalhes. Entretanto, apenas mencionarei um importante dado apresentado pelo viajante, por conta da natureza e foco do presente texto. O inglês coletou depoimentos bastante negativos da percepção dos índios sobre a situação de definitiva penúria e o contexto colonial em que viviam. Não se ouvia qualquer expectativa positiva em relação ao futuro naquele momento, como se apenas esperassem a morte chegar, tanto física quanto identitária. Os modos de subsistência eram demasiadamente precários para os índios, e mais promissor aos não-índios que se apoderavam progressivamente dos recursos do território. Além disso, o sistema de crenças indígenas se apresentava, aparentemente, absolutamente fragilizado. Esta situação, de acordo com Dantas (1980, p.155), coincidia com a ausência dos missionários e a chegada dos não-índios como habitantes fixos das terras.

A estrutura administrativa do local passou a ser extremamente hierárquica, tendo os índios a posição mais baixa na nova organização social a que foram compelidos a aceitar. Foram submetidos a um complexo de classificações alteritárias⁴⁶ certamente constrangedor, sob as quais tinham os aspectos subjetivos da sua existência e a sua moralidade – o seu “*ser indígena*” – reduzida a algo supostamente insignificante para os colonos⁴⁷. Mas, certamente, não assistiam passivamente a isso, e a migração que houve, por si só, já expressa legitimamente uma das suas capacidades de agências estratégicas no combate a um ambiente corrompido em relação ao modo de vida anterior. Migrava-se buscando uma nova conquista e liberdade diante de um lugar, naquele momento, insustentável e incontornável. Tal como os jovens de Bubaque estudados por Bordonaro (*op. cit.*),

⁴⁶ Classificação alteritária é entendida aqui como aqueles termos de atribuição, em oposição aos de auto-identificação, i.e, termos que são atribuídos ao outro como uma diferença particular em relação ao “nós”.

⁴⁷ A princípio, uso essa expressão (*ser indígena*) no sentido de uma ontologia indígena, na qual o pensamento filosófico ameríndio expõe, em seus próprios termos, a lógica que deveria reger o ser humano, a sociedade e a natureza, apresentando, nesse sentido, seus códigos morais – que devem variar, certamente, de população a população indígena. Seguindo Ortner (2006; 2007), a noção contempla a dimensão existencial; ou seja, as subjetividades dos agentes relacionadas às *práxis*.

mencionados na introdução deste trabalho⁴⁸. Em última análise, a razão maior do desejo de deslocamento nas duas situações era a mesma, reanimar o *self* em lugar menos perigoso e mais promissor.

Em 1845, já no período imperial, ocorre novo decreto de regulamentação das missões e a Ilha de São Pedro conta com o retorno dos capuchinhos. Desta vez, os capuchos italianos. Neste momento chega o último missionário, Frei Doroteu de Loreto. Um missionário inflexível com os modos tradicionais da vida indígena e com uma posição bastante ambígua na memória dos Xokó. Com o apoio dos próprios fazendeiros ele inicia sua atividade missionária, na qual nem os não-índios estavam imunes dos ataques do frei aos comportamentos julgados condenáveis pela moralidade de sua instituição. Os indígenas, embora fossem rigidamente vigiados, não abandonaram rituais tradicionais secretos perseguidos arditamente pelo frei, realizando de modo afastado sem que o frei pudesse desconfiar. Conforme Dantas (1980, p.163), a principal atividade na missão residiria justo em uma combinação estratégica entre a vida religiosa e o trabalho, pois unir essas duas qualidades, ao modo cristão, nos índios, era, para o frei, o único modo de viabilizar a obediência dos índios ao sistema colonial. E, devido à inconstância dos índios em relação a estas qualidades, o frei adotava o método de aplicar inúmeros castigos. Frei Doroteu, embora intolerante com as tradições indígenas, durante suas atividades dificultou vigorosamente a extinção da missão pelas sucessivas tentativas administrativas que se seguiu para tornar as terras devolutas e sujeitas a um novo ordenamento territorial.

Esse novo conflito se estabeleceu por conta de uma nova lei que viria a ser promulgada em 1850, a saber, a denominada Lei de Terras, a partir da qual se iniciaria um trabalho de mapeamento detalhado das terras disponíveis no Brasil, sendo muitas definidas como devolutas, a exemplo dos próprios aldeamentos indígenas. A lei extinguiu a prática de sesmarias e definia o acesso à terra unicamente através da compra, o que implicou num novo processo de corrida ao acesso à terra pelos mais abastados economicamente, que, através da respectiva lei, teriam suas posses definitivamente legalizadas. Sem mencionar, aqui, o processo estratégico nefasto da grilagem. Diante disso, é aceitável supor que

⁴⁸ Ver página 20.

houvesse de imediato um interesse das administrações locais pela liberação das terras dos aldeamentos, forçando os missionários a admitirem uma suposta assimilação plena dos indígenas. Nesse sentido, os registros sobre índios na segunda metade do século XIX, levantados por Dantas (1980) para os casos no estado de Sergipe, são ricos em contradições. Se por um lado, o governo provincial persistia em declarar que não havia mais índios quando o assunto era a posse de terras, por outro, continuavam a expressar uma impaciente necessidade de missionários para disciplinar os índios locais quando a questão-chave envolvida era laboral. É nesse momento onde há uma maior acentuação dos agenciamentos políticos da “mistura” por parte dos colonos, através dos quais os discursos e práticas deles seguiam a direção da total “invisibilização” dos índios mantidos nas missões. Veremos, na próxima seção, que os povos indígenas no Nordeste, no século XX, entre as sucessivas etnogêneses que surgem neste período, produzem um notável agenciamento político inverso para desfazer justamente aquele empreendido pelos colonos, o qual visava o “desaparecimento” dessas populações.

A situação destes, embora com toda a censura à cultura indígena reforçada pelo frei, se agrava em 1878, ano em que falece o missionário e em que o presidente da província escreve ao Ministério da Agricultura recomendando a venda das terras da missão para aqueles dispostos a torná-las propriedades produtivas, e, ademais, para dispersar da região aqueles “mestiços” desassistidos que nada faziam, segundo eles, senão cometer atos condenáveis aos colonos da região⁴⁹. Estas intenções são consumadas em 1887, ano em que é declarada a extinção dos aldeamentos na região. Isso feito, as terras foram sendo adquiridas pelos fazendeiros da região, como as terras da Ilha, sede da missão. A Ilha de São Pedro é adquirida em 1897 por João Fernandes de Britto sob a problemática justificativa de que ali não havia mais índios, e, além disso, foi adquirida de uma forma que levantou muitas dúvidas e denúncias, pois houvera indício de que os títulos das terras se encontravam na igreja de São Bento, em Salvador, ainda no ano de

⁴⁹ Estas mesmas pessoas classificadas ora como “mestiças”, ora como “caboclas”, muito próximo a este período (o qual podemos presumir claramente como bastante conturbado e inseguro aos índios) solicita mais um religioso capuchinho para a missão através de um abaixo-assinado encabeçado por Innocencio Pires, umas das principais lideranças Xokó daquele período. Ver anexo 2, p. 156.

1921⁵⁰, e que, por isso mesmo, não poderiam ter sido vendidas sem a transação obrigatória destes documentos. O que se sabe é que, com a morte do frei Doroteu, as terras foram dadas arbitrariamente por devolutas e foram aforadas e divididas em oito lotes, cinco dos quais adquiridos por João de Britto⁵¹. Ele seria o primeiro litigante de uma família tradicional que entra em duradouro e desgastante conflito pelas terras com os Xokó ao fim dos anos setenta do século seguinte.

De um modo geral, constitui-se essa posse das terras como o momento-chave nas memórias dos índios Xokó entrevistados pelas antropólogas Delvair Melatti e Beatriz Dantas durante a recente luta empreendida por eles pelas terras da Ilha. Cabe acentuar logo aqui que este recorte temporal da memória dos índios Xokó parece devidamente transmitido para os recentes jovens desta pesquisa. Como mencionei no início deste capítulo, eles sistematizaram uma encenação denominada de “drama”, em que os participantes teatralizam essa luta dos índios contra a família Britto pela conquista da terra, o que constitui um sinal *sui generis* do sucesso dessa transmissão da história como elemento constituinte fundamental na vida contemporânea.

Enfim, com a série de represálias iniciadas pela família Britto, parte dos Xokó se refugiam na aldeia indígena em Porto Real do Colégio, em Alagoas, onde estavam os índios Kariri, atualmente denominados Kariri-Xocó, por conta da fusão étnica iniciada neste período. Um grupo de índios, embora ausentes das suas terras, persistiram por elas, empreendendo algumas viagens ao Rio de Janeiro, liderados por Inocêncio Pires. A primeira viagem ocorreu ainda em 1888, quando o império estava já definindo diante do novo regime em vista, e a segunda viagem aconteceu em 1890, já sob o regime da República, para reclamar ao novo governo a posse das terras e sua usurpação pelos Britto. As primeiras viagens não tiveram resultados efetivos até que, quando João Fernandes de Britto veio a óbito em 1916, retomaram o empreendimento de irem à capital do país, onde já encontraram, desta vez, uma opinião pública sensível à causa indígena por conta dos efeitos de uma nova política indigenista que nascia com a política do Marechal Rondon e a recente

⁵⁰ Ver anexo 2, p. 159, manuscrito coletado no Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre os Índios da Bahia (FUNDOCIN), projeto do PINEB-UFBA.

⁵¹ Ver anexo 1, p. 153, seção “histórico”, do parecer da antropóloga Patrícia Mendonça de Rodrigues referente à demarcação da Caiçara em 14 de outubro de 1991.

criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Devido ao efeito causado na imprensa carioca, intensificam a luta pela terra em Sergipe, tendo alguns jornais deste estado, publicado, logo após, matérias defendendo o direito da família Britto sobre as terras (cf. DANTAS, 1980, p.172).

Sob o efeito da promessa de que seria solucionada a questão dos índios, algumas famílias retornam à Ilha de São Pedro, até que são novamente expulsas pelo descendente de João Fernandes, Antônio de Britto, sob ameaças de morte⁵². A partir desse momento, suponho que houve alguma negociação entre Antônio de Britto e os índios que retornaram, transformando-os em seus trabalhadores braçais caso quisessem permanecer nas imediações do território⁵³. Nos anos seguintes, aqueles que permaneceram, tornaram-se empregados da família Britto, como a memória dos já reconhecidos índios Xokó confirma atualmente. A partir de 1970, em especial no ano de 1978, é retomada, mais uma vez, a luta dos índios Xokó contra a família Britto, para desfazer esta condição de subalternidade, estando eles, desta vez, integrados a um novo movimento indígena disposto em longas redes estabelecidas pelo Nordeste, tanto entre índios quanto entre redes de apoio da igreja e intelectuais sensíveis à causa de revitalização dos direitos indígenas no Brasil. O que será exposto na seção seguinte.

Esta nova luta dos Xokó pela terra, entre 1978 e 1984, é descrita detalhadamente por Arruti (2002, Cap.2). Cabe resumir aqui que, após um longo embate judicial, não obstante com procedimentos de intimidações ilegais dos fazendeiros (com usos de capangas na Caiçara) a família Britto desiste de litigar o território e as terras da Ilha de São Pedro são definidas como de utilidade pública. A União procede a sua doação aos Xokó, o que, ainda assim, não os agradou do modo como foi feito, pois a União não deixou patente que tratava-se de uma terra de índios sob regime de uma política indigenista, portanto. Por conta desse novo efeito negativo provocado pelo procedimento administrativo equivocado do governo, este procede ao atendimento da nova demanda e passa a responsabilidade administrativa sobre estas terras ao recém criado órgão público federal voltado aos

⁵² Esse período tem duas versões, narradas por Dantas (op. cit.).

⁵³ Não está muito claro o que poderia ter ocorrido neste momento-chave na descrição de Dantas (ibidem), pois os índios, ao menos parte deles, não retornaram a Porto Real do Colégio, mas se estabeleceram na Caiçara nos anos seguintes, como cita Hohenthal (1960 *apud* Dantas, ibidem, p. 174).

povos indígenas, a FUNAI⁵⁴ (Antigo SPI), que procede, por sua vez, ao reconhecimento efetivo da Ilha como terra indígena no ano de 1984. Entretanto, é importante ressaltar, ainda faltaria a tramitação administrativa de reconhecimento da Caiçara, parte fundamental reivindicada pelos Xokó, e que só viria a ser demarcada anos depois, isto é, no ano de 1991 (Ver anexo 1, p. 141).

1.3 Etnogêneses indígenas no Nordeste: um esboço histórico

Pretendo apresentar, aqui, um sintético panorama que contextualiza sociologicamente a presença contemporânea dos povos indígenas no Nordeste, através de um complexo processo de fenômenos sociais marcadamente analisados ao longo dos anos pelos antropólogos dedicados ao tema nesta região geográfica: as etnogêneses indígenas. Segundo Arruti (2004, p.1), ao discorrer sobre este fenômeno, “etnogênese é o processo de auto-atribuição do rótulo de índios por grupos que, até determinado momento, eram tomados indistintamente como sertanejos ou caboclos”. Muito embora eu utilize o termo pela sua eficácia de ilustração, é preciso mencionar o quão desconfortável ele soa para alguns antropólogos, inclusive para muitos dos próprios agentes sociais que são alvos desta expressão. A razão pela qual acontece certa reticência em seu uso é que sua explicação, em algumas ocasiões, parece se descuidar gravemente de um fato sociológico indispensável: parcela considerável dos agentes alvos do termo sustenta uma consciência histórica de que, por muito tempo, foram proibidos de tornar notoriamente pública a sua identidade. Evidenciando, dessa forma, alguma continuidade com populações nativas passadas. No entanto, a expressão ainda continua exercendo um alto poder explicativo, por ser, também, multisssemântica entre os teóricos da etnologia desenvolvida no Nordeste, assim como em diversas outras regiões do mundo. Por isso, pela diversidade do conceito, o uso seria desconfortável apenas nos casos em que sua semântica advoga uma pretensa constatação de conteúdos étnicos decisivos que seguramente não existiam antes.

⁵⁴ A Funai foi criada em 5 de dezembro de 1967 pela lei nº 5.371, durante o governo do presidente Costa e Silva. Disponível em: www.funai.gov.br/quem/legislacao/criacao_funai.htm

Bartolomé (2006) faz uma revisão dos tipos de etnogêneses na América Latina, e apresenta os tipos mais conhecidos resultantes de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Ademais, defende que é um processo tão antigo quanto o próprio ser humano. Na etnologia indígena, a primeira etnografia detalhada sobre o tema, de Norman Whitten, tratou dos Canelos Quíchua no Equador, a partir de um enfoque forjado na antropologia cultural e simbólica dos anos 1970 (WHITTEN, 1976; 1977)⁵⁵.

Serei compelido, em meu contexto de pesquisa, a utilizar como subsídio, para a contextualização, apenas alguns textos dos mais citados nas produções acadêmicas recentes, aqueles que obtiveram considerável impacto científico nesse campo de investigação no Nordeste brasileiro⁵⁶. O meu motivo é que apresentar uma análise mais detida sobre este fenômeno não é o principal objetivo ou foco deste trabalho, não obstante o fenômeno proporcione um realce fundamental na análise de seus possíveis efeitos sobre uma geração indígena contemporânea nascida num ambiente relativamente consolidado, e, sobretudo, bastante distinto do ambiente conflituoso enfrentado pela geração anterior, protagonista da tensa luta travada pela terra. Não obstante isso, no capítulo terceiro lanço algumas indagações e evidências que propõe, ainda que timidamente, uma leitura acerca da etnogênese bastante afinada com o tipo de proposição que adotei desde o início deste trabalho em relação a mais dois conceitos elementares. Quais sejam, 'história' e 'territorialização'. Se estes conceitos são operantes na vida cotidiana, através de trocas intersubjetivas diárias, por exemplo, cabe então dizer que, com o conceito de etnogênese as possibilidades de usos não podem e nem precisam ser tão diferentes.

Retomando o tema desta seção, inicio a descrição do panorama histórico tomando por base uma eficaz síntese etnográfica já produzida por Arruti (1995; 2004), de modo a acentuar a proposta de uma crescente tendência – reforçada por ele, por Carvalho (1994), Messeder (1995), Andrade (2002; 2008), entre muitos

⁵⁵ Ver, também, Hill (1996).

⁵⁶ Uma das publicações mais conhecida e citada no Brasil, referente aos fenômenos de etnogêneses indígenas no Nordeste, chama-se "A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena", uma coletânea de artigos - sínteses de dissertações e teses pioneiras - de oito antropólogos que se dedicaram ao estudo do tema na região citada. Ver Pacheco de Oliveira (1999 [2004]).

outros – de análises para a etnologia indígena no Nordeste, a qual tem me chamado a atenção pelo seu caráter abrangente e, suponho, eficaz na exploração de novos elementos elucidativos do cenário político-histórico indígena no Brasil, em particular no Nordeste. Refiro-me à atenção a ser dada às redes extra-locais de trocas⁵⁷ – com seu poder altamente expansivo, espacialmente e temporalmente – e o papel destas na formação e manutenção étnica dos povos indígenas contemporâneos. Estas redes funcionam, sobretudo, como uma conexão estratégica entre pessoas e grupos que podem ser considerados afins históricos⁵⁸. Considero estas redes um exemplo empírico de uma espécie de “globalização popular”, ou, no original, “*grassroots globalization*”. Termo aplicado por Appadurai (2000) para curiosos fenômenos sociais que evidenciam modos locais e regionais de apropriação dos discursos e dos instrumentos proporcionados pelo também crescente fluxo de pessoas, informações e objetos entre os municípios, estados, países e continentes. Logo adiante, ao fim da contextualização, apresentarei brevemente uma interpretação desses fenômenos, para o caso do Nordeste, como uma “contra-globalização” e um modo de conectividade supra-local.

Sobre a postura revigorada de sucessivas ações empreendidas pelos povos indígenas para a recuperação de territórios historicamente atribuídos como seus pela administração colonial, a história mais recente dos índios, no Nordeste brasileiro, apresenta dois momentos, ou duas fases de contendas, que demarcam processos diferentes das denominadas etnogêneses. O primeiro, pode-se dizer que se acentua a partir das décadas de 30 e 40 do século XX, ainda assim de forma discreta, após o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) atender ao pedido do Padre Alfredo Damaso para verificar a presença de um grupo indígena em Pernambuco e tomar as devidas medidas de proteção dos Carnijó (índios localizados no sertão de Pernambuco e mais conhecidos pelo etnônimo Fulni-ô). Essa população mostrava evidentes sinais diacríticos, como a língua nativa, o *ia-tê*, e um sistema de crenças particular e com sérias restrições aos não-Carnijó. O segundo momento acontece a partir da década

⁵⁷ Tais como trocas matrimoniais, rituais, políticas, informativas (notícias) e econômicas.

⁵⁸ Nesse sentido, utilizo o termo “afins” nos seguintes sentidos: por se verem (auto)identificados com os povos de origem pré-colombiana, através da categoria colonial: índios. E, ademais, por se verem como agentes étnicos longamente vilipendiados no processo histórico-cultural de formação da sociedade nacional. Não tenho dúvidas de que há outros tipos de conexões por afinidade, mas me detenho a estas, por enquanto.

de 1970 sob outras condições de demandas por reconhecimento de indianidade, pois já havia alguns instrumentos legais e instituições de apoio consolidadas.

Embora haja um intervalo de cerca de trinta anos entre esses dois cenários cruciais (o contexto da extinção das missões no século dezanove e o das reivindicações identitárias e territoriais na primeira metade do século vinte), eles estão, de algum modo, interconectados. Como mostram análises recentes que tratam das redes de reciprocidades e fluxos de informações estabelecidas pelos índios ainda não reconhecidos, daqueles que viviam nos aldeamentos desativados desde as últimas três décadas do século XIX, quando foram oficialmente extintos e elevados a condições de vilas administradas pelos colonos. Ademais, foi reforçado pelo discurso oficial, a partir de então, a ideia do “desaparecimento” dos índios no Nordeste por conta do suposto sucesso da sua total assimilação⁵⁹.

No primeiro momento, após a consolidação da proteção do SPI para os Fulni-ô, em 1920, desencadeou-se o surgimento de uma demanda maior por reconhecimento, gerada por um fluxo de informações (notícias) levado a outros índios não reconhecidos, i.e, os caboclos⁶⁰, pelos próprios agentes encarregados do órgão oficial de proteção e da Igreja Católica. Por exemplo, o antropólogo Carlos Estevão, que numa visita aos Pankararú (PE) e aos Xukuru-Kariri (AL) atentou-lhes para um contexto oficial favorável ao retorno da enunciação de suas origens, ou pela busca delas, sob a evidência de que naquela região haveria um complexo ritual comum a alguns povos da região, embora se apresentasse fragmentado naquele momento, isto é, sem amplas e evidentes conexões dos atores entre si. A partir daí o fluxo de possibilidades se expande sob a iniciativa dos próprios índios, a exemplo dos Pankararú, que tomaram a iniciativa, também, de mediar o contato entre o SPI e os Kambiwá (PE), além dos Tuxá de Rodelas (BA), que por sua vez contataram os Truká (PE) (Cf. ARRUTI, 2004, p.4). Percebemos, então, um crescente contato efetivo entre os caboclos, que passam a tecer, de forma cada vez mais intensa e

⁵⁹ Ver, por exemplo, Porto Alegre (1998).

⁶⁰ Assim como o termo “tapuia”, o “caboclo” é uma denominação genérica, em geral negativa, oriunda dos modos de classificações construídas por aqueles que não se incluem na definição, ou seja, uma categoria “alteritária”. Em síntese, é uma denominação etnocêntrica para o “índio misturado”, ou seja, que não é mais “índio de sangue puro”, muito menos um branco. Para uma discussão dos significados sociais do termo no Nordeste, ver Reesink (1983); para os desdobramentos etimológicos e seu uso histórico na Amazônia, possivelmente oriundo do tupi, ver Lima (1992; 1999), e, mais recentemente, o recente livro publicado pelo Pineb, ver Carvalho & Carvalho (2011)

elaborada, uma complexa rede regional estratégica de organização sócio-política entre eles, a fim de reaver uma série de perdas territoriais e de revitalização cultural.

Esse fluxo cada vez mais incrementado traz à tona uma rede de reciprocidade inicialmente subjacente aos agentes responsáveis pela identificação. O meu argumento é que essas redes eram subjacentes porque historicamente transformadas em relação às redes documentadas em períodos anteriores. É preciso atentar para o fato de que houve um longo hiato, cerca de meio século de “silêncio”, mais ou menos entre 1870 e 1920, em registros, sobre a existência de povos indígenas do Nordeste. Ou seja, entre o período da extinção oficial das missões e da chegada do SPI, sendo este silêncio, portanto, rompido sobretudo com a mudança de postura política e ideológica de membros da igreja católica (sobre esta mudança, ver ARRUTI, 2004). Esta rede já era existente, supõe-se, desde o período das administrações religiosas dos aldeamentos, a qual se apresentava no contexto do SPI numa dinâmica bastante transformada, quiçá fragmentada, e que ainda dificultava uma definição imediata, pelo órgão oficial, da real condição de indianidade dos solicitantes de uma proteção similar àquela concedida aos Carnijó. Para o órgão, era chegada a hora de estabelecer um critério elementar diante de tais condições, um critério que fosse comum a todos os povos indígenas, e que pudesse assegurar, desta maneira, meios “objetivos” de identificação da patente origem.

Sobre estas medidas tomadas pelo órgão oficial, podemos afirmar que surge, como efeito, o paradoxal – ainda assim crucial – “regime de índio”, o qual se refere à conformação de “um ‘modelo’ de organização e cultura étnicas” (cf. CARVALHO, 1994, p.2) que abrangem os povos localizados nesta região etnográfica. Trata-se de um modo particular e em contínua expansão de fixação da alteridade indígena – o modo encontrado para reverter a baixa “distintividade” cultural em relação aos regionais – a partir do realce daqueles elementos definidos pelo SPI como norteadores da sua política indigenista e que integravam as descrições de Carlos Estevão ao buscar definir o “círculo ritual” verificado naquela região (cf. ARRUTI, 2004, p.5).

No momento, parto do pressuposto de que esta medida de supressão da mistura toma seus primeiros contornos por conta de uma situação contingencial para os índios: a possibilidade de serem, novamente, reconhecidos pelo estado e

receberem a assistência definitiva que sempre oscilou entre a promessa e a omissão oficial. No entanto, esta situação é resultado de outra anterior: as associações interétnicas – estabelecidas sobretudo nos contextos após omissão oficial com seus decretos que sustentavam a inexistência de índios nos aldeamentos – entre negros e índios e estes com brancos em condições de empobrecimento semelhante. Essas associações, é possível supor, ocasionaram a “fragmentação” de um sistema cultural indígena anterior, o qual era oriundo das “misturas” especialmente interindígenas.

Por estas medidas de fixação da alteridade indígena, Arruti (2001) compreende que se trata de um “agenciamento político da mistura”, no qual os agentes sociais empreendem uma espécie de segmentação étnica⁶¹ em relação àqueles que não possuem, supostamente, uma descendência étnica e biológica ameríndia. Um dos métodos de segmentação adotados em alguns processos de territorialização indígena diz respeito a uma demarcação de distância daqueles com os quais conviviam, através da descoberta do *segredo*⁶², ou seja, separação cultural daqueles que não identificavam objetivamente, a princípio, seu “tronco velho” e o *segredo* daí proveniente. Este processo de separação provém de um segundo tipo de miscigenação, a qual diz respeito à “mistura” cultural e biológica com os descendentes de europeus e africanos resultante das migrações, fixações e alianças político-territoriais de alguns povos. Em relação a isso, parto do pressuposto de que houve dois tipos de miscigenação, admitindo, uma vez, que a “mistura” de elementos culturais entre os povos sempre existiram numa permanente transformação gramatical das estruturas de organização social básica, tais como os sistemas de crenças e as técnicas de sobrevivência. O primeiro tipo diz respeito à miscigenação interindígena, anterior ao contato com os colonos não-índios e com os escravos negros. Com estes últimos configura-se o segundo tipo de miscigenação a

⁶¹ Como uma tentativa de reversão da fragmentação, uma espécie de busca do sistema cultural indígena anterior, provenientes das relações tipicamente interindígenas.

⁶² O “*segredo*” geralmente diz respeito a uma revelação de ordem xamânica, em que um índio com “*experiência*”, ou seja, com uma espécie de poder oracular e de tradução, pode descobrir, através de manifestações simbólicas da natureza, uma “comunicação/mensagem cifrada” dos índios antepassados – ou dos encantados – para os índios contemporâneos. Através desse poder, traz-se alguma revelação importante e restrita aos índios, o que pode ser, por exemplo, a revelação do panteão de *encantados* do seu grupo. Para as categorias enfatizadas por mim nesta nota, ver, por ex., Reesink (2000); Nascimento (1994); Arruti (1996), Andrade (2008).

que, enfim, me refiro para o agenciamento da mistura verificada nesse período perante o órgão oficial.

Cabe ressaltar que há alguns casos, também, de restrições à “mistura biológica” através da proibição de casamentos entre índios e não-índios, no entanto, parece haver uma negociação mais aberta quanto às possibilidades deste tipo, como pode ser conferido entre os próprios Xokó. Na Ilha de São Pedro há uma série de normas para aqueles que casarem com não-índios, normas que se estendem aos próprios não-índios que porventura se estabelecerem na ilha pelas vias do casamento. Por exemplo, a proibição de ir ao ritual do Ouricuri, além de restrições nas decisões comunitárias⁶³. Até a contemporaneidade, os indígenas no Nordeste mantêm permanente vigilância sobre estes fluxos de signos culturais e pessoas, no sentido de manter a organização social em sintonia com os interesses políticos e rituais da comunidade. Não é a mistura biológica o que mais parece preocupar os índios nessas medidas. É a mistura cultural, a qual poderia acabar ofuscando a fronteira étnica, caso esta não seja minimamente mantida com algumas iniciativas restritivas aos não-índios. Trato desse ponto especialmente no terceiro capítulo, ao descrever como isso se opera, na prática, inclusive para aqueles índios diaspóricos, ou que não passaram efetivamente pelo processo de etnogênese e que, por isso, não são considerados “índios plenos”.

Retomando. Do duplo e permanente movimento geográfico de migração e fixação de pessoas, surgem as associações discretas com outros complexos culturais. Como aquelas provenientes dos negros forros também dispersos pelos sertões, os quais estabeleceriam redes de reciprocidade em determinados contextos, como afins potenciais das populações indígenas. Isso se dá sobretudo por conta da condição subalterna em comum em relação aos colonos brancos e a uma origem étnica exotizada e, em tese, indesejada, pois tanto os negros quanto os índios sofreram espoliações e intimidações diversas oriundas da crescente presença de fazendeiros e grileiros nas regiões por eles também habitadas.

Numa caracterização etnográfica desta fragmentação, e a posterior tentativa de reverter este quadro, podemos ilustrar recorrendo aos conceitos nativos

⁶³ O mesmo tipo de restrição é mantido por outros povos, ver, por ex, Bandeira (1972) e Brasileiro (1996) para os Kiriri do sertão baiano.

recorrentes em muitos estudos, quais sejam, as chamadas “pontas de rama” – parte dos índios emergentes no século XX – derivadas dos denominados “troncos velhos”⁶⁴. Trata-se, como os termos sugerem, de uma tentativa de identificação da matriz étnica (tronco velho) dessas populações dispersas (as pontas de rama). Há uma diferença básica entre os povos indígenas contemporâneos no Nordeste, da qual surgem alguns modos de identificar, em termos territoriais⁶⁵, se potencialmente tratam-se de uma “ponta de rama” ou “tronco velho”. Há povos já reconhecidos que possuem suas terras demarcadas em áreas que não são oriundas das denominadas terras de missão, em geral não há a antiga igreja da ordem catequética. Isto constitui um indício – não um fato – de que se trata de um povo que migrou de alguma das terras de missão por algum motivo, seja por faccionalismo, seja por intimidação dos ocupantes não-índios em épocas anteriores, entre outras possíveis motivações. Em tese, trata-se, neste caso, de famílias denominadas “ponta de rama”. Como exemplo, temos os recém reconhecidos Karuazu (AL) e Kalancó (AL), cujas famílias identificam a origem de seus “troncos velhos” (ancestrais mais antigos aos quais a memória alcança) em Brejo dos Padres, onde habita os Pankararu (PE)⁶⁶; outros são os Pankararé (BA), Pankaru (BA) e os Kantaruré (BA) também oriundos dos Pankararu, entre outros exemplos. Quando a terra demarcada está numa terra de missão, em geral, trata-se do local onde há maior incidência dos “troncos velhos” na memória social dos núcleos familiares do local. Contudo, cabe dizer, esse modo de identificação, penso, constitui apenas uma mera hipótese e método ao mesmo tempo, pois a presença da Igreja quase sempre se constitui num signo crucial da presença de missionários cristãos na região em tempos antigos, que eram basicamente os jesuítas, franciscanos, capuchos e carmelitas.

Uma palavra-chave para o entendimento desse novo “modelo” de organização dos índios do Nordeste contemporâneos, ou das chamadas “pontas de

⁶⁴ Ver, por ex., Pacheco de Oliveira, 1998.

⁶⁵ Um outro modo é através da própria relação de parentesco e da memória social, isto segue a particularidade de cada grupo. Neste caso, o “tronco velho” se refere ao ancestral e a “ponta de rama” é direcionada ao núcleo familiar que detém, no presente, a memória, o legado simbólico e o *segredo* transmitido pelo “tronco velho”. Ademais, ocasionalmente, também ilustram o grau de civilidade entre os índios mais antigos e os contemporâneos, sendo os “troncos velhos” mais bravios. Ver, por ex., Barreto Filho (1994, p. 18-19).

⁶⁶ Para uma síntese do laudo de identificação étnica destes dois povos, ver o texto de Ugo Maia Andrade (2004).

rama”, é, sem sombra de dúvidas, o Toré⁶⁷. Cito uma passagem de Grunewald (2005) que sintetiza bem tal importância do Toré para a consolidação de um “modelo” geral presente entre as populações indígenas do Nordeste:

A comunhão que os indivíduos do grupo [Atikum em Pernambuco] realizam no toré os unifica, além disso, tornando-os diferentes dos vizinhos e deixando claro para eles próprios que eles são os *mesmos*, dividindo uma mesma força mística, repleta de ancestrais (embora estes não sejam necessariamente nomeados). Esta união é fundamental para a instrumentalidade do grupo étnico em suas lutas por recursos diante das adversidades colocadas pela sociedade nacional, ou pelas vizinhanças pública e privada. A luta por se mostrar índio – e não se diluir entre os regionais e perder suas características identitárias (ou adesão étnica) – se promove e se consolida, em larga medida, na instância ritual dos torés promovidos e mantidos com trabalho pelas pessoas engajadas na manutenção da etnicidade indígena, de estabelecer um *regime de índio* [...] capaz de, pela práxis, torná-los manifestos como índios. Se a agricultura familiar é o regime de trabalho que se volta para a satisfação de suas necessidades alimentares, o trabalho (*de índio*) no toré é a “profissão” que os especifica no amplo espaço camponês do Nordeste brasileiro. (GRÜNEWALD, 2005, p. 13-14).

Fica entendido acima, então, que o Toré permanece constituído para os índios contemporâneos como o principal patrimônio que os ligam às populações indígenas mais antigas da região etnográfica do Nordeste brasileiro. O Toré se configura, no seu formato mais polido, como um complexo ritual, de caráter xamânico, sobre o qual se busca a regulação do mundo terreno a partir de seu elo com um mundo transcendental habitado por seres sobrenaturais denominados encantados. Estes seres que têm como uma de suas principais características a capacidade de transferir e revelar o que muitos povos indígenas no Nordeste chamam de ciência, que é um conhecimento avançado sobre tudo aquilo que demarca e rege a cosmologia indígena, e o contato com eles no contexto do ritual se

⁶⁷ O Toré é um complexo ritual bastante comum entre os índios do Nordeste brasileiro, símbolo maior de resistência política e com variações nominativas, tal como Praiá e Torém. Pode ser apresentado fora do contexto ritual através de performances sintéticas em dança, para platéias não-indígenas e agentes do Estado. Algumas variações nominativas ocorrem também para definir o contexto, é o caso dos Xokó para o termo Ouricuri. Quando os Xokó usam este termo é para se referir restritamente ao contexto do ritual mensal praticado por eles em local sagrado localizado na mata. Ver, por exemplo, Grunewald (2005), uma coletânea de artigos sobre as diversas linguagens do Toré entre os povos indígenas do Nordeste.

dá, geralmente, através da ingestão de uma bebida enteogênica, bastante encontrada nos sertões, denominada Jurema⁶⁸.

A estética ritual do Toré varia gramaticalmente de povo para povo. No entanto, uma estrutura convergente existe entre todos eles, e perdura desde tempos coloniais. Uma das descrições mais antigas e interessantes de viajantes, sobre aquilo que seria a estrutura mais básica do que hoje chamam de Toré, pode ser encontrada em Henry Koster, um viajante inglês que no início do século XIX nos proporciona uma das descrições mais ricas sobre os habitantes do Brasil colônia, em particular no Nordeste. Penso que merece aqui uma pequena passagem integral de sua principal obra, “Viagens ao Nordeste do Brasil”, sobre um evento ocorrido entre índios que estavam em seu serviço no longínquo ano de 1813:

Os índios que estavam em meu serviço solicitavam algumas vezes permissão para dançar ante a minha residência e eu consentia, divertindo-me muito. Acendia-se uma enorme fogueira para que melhor fosse visto o que ia acontecer, e para que a noite fosse mais agradável convidava os meus vizinhos. A dança começava com dois homens andando para frente e volteando, num círculo que abrangia poucas jardas. Um deles cantava, ou melhor, recitava com voz baixa, algum canto em seu idioma, e o outro tocava uma flauta de som agudo, e ambos, em certos intervalos, pulavam sobre um pé e outro, e depois uma mulher se reunia a eles, seguindo todos na marcha, e logo outro homem vinha, e mais outro, até que o grande círculo se formava, ficando o ritmo mais vivo. Tinham anteriormente preparado bebidas, como era o costume, e quando um deles desejava beber, saía da roda e voltava depois de haver bebido. Continuavam dançando quanto tempo a bebida durasse. As mulheres apreciavam aguardente tanto quanto os homens, inspirando-se com ela, e quando a consumação crescia, cantavam novos cânticos e seus movimentos eram mais rápidos. (KOSTER, 2002, p. 402-403)

A descrição de Koster, não obstante feita de maneira bastante superficial, sem a preocupação de almejar uma compreensão mais detida a respeito da lógica subjacente à expressão realizada através da dança, permite-nos relacionar claramente àquela expressão atualizada pelos índios contemporâneos, por conter uma estrutura resistente ao tempo e relativamente generalizada entre os povos

⁶⁸ Para uma etnografia sobre o complexo ritual da Jurema, ver Nascimento (1994).

indígenas do Brasil contemporâneo. Foi essa mesma “estrutura”, ou melhor, recorrência cultural, que funcionou como principal ponte nos processos de etnogêneses contemporâneos e que possibilitou ao Estado reconhecê-los como legítimas populações indígenas ainda existentes numa região em que se supunha não haver mais índios com patrimônio cultural específico a eles. Cabe ainda ressaltar que o fundamental não é a recorrência propriamente dita, o essencial é o tipo de relação, os tipos de conexões intersubjetivas que os povos indígenas resguardam entre eles e as práticas do seus antepassados e os efeitos decorrentes disso na socialidade do grupo.

No segundo momento, no que concerne às etnogêneses ocorridas já na década de 70 do século XX, o quadro conjuntural dessas populações já se apresenta com novas características. As redes sociais interindígenas e suas demandas perante o Estado que vieram à tona no primeiro momento, foram constantemente decodificadas pelos agentes externos, tomando um formato cada vez mais consolidado em torno do Toré. A partir da década de 1970, as agências de apoio passam a não só se articularem entre os próprios indígenas mas, sobretudo, entre elas, formando uma rede maior de relações e discussões sobre as políticas indigenistas que deveriam adotar frente ao Estado. Refiro-me à Igreja e às novas organizações civis de apoio ao índio. Segundo Arruti (2004, p.5), a Declaração de Barbados (1971) “teve forte repercussão no interior da Igreja Católica, levando a uma atenção diferenciada das dioceses sobre o tema, à criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e à realização das diversas assembleias indígenas que marcam o período”. Essa mudança na atuação da igreja emergiu após a participação de antropólogos no simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul que deu origem ao documento.

Naquele momento, a principal teoria que atraía os posicionamentos dos etnólogos se referia à “fricção interétnica”⁶⁹, e, a partir dela, foi exposto no simpósio o *modus operandi* da atuação das missões entre os povos indígenas, o que causou

⁶⁹ Esta noção se refere a situações em que nas relações provenientes do encontro entre duas culturas, poder-se-á haver uma espécie de assimetria, em que um “sistema cultural” estabelece uma relação de força para com o outro, subjugando a organização de um sistema a outro. Ver, por ex., Cardoso de Oliveira (1964) e (1967). Para críticas, no sentido de que esta teoria reforçaria a ideia de “aculturação”, ver, por ex., Gow (1991) e (2006), Viveiros de Castro (1999) e Viegas (2007).

um impacto negativo considerável, com certo mal-estar nos missionários presentes. Ao fim do evento, foi proposto uma revisão geral dos modos de atuação das missões, eliminando seu caráter assimilacionista, e empreendendo uma atenção maior na geração de esforços para reconhecer o protagonismo dos povos indígenas sobre seus destinos e, ademais, num modo de reconciliação na relação da Igreja com os povos indígenas (SUESS, 2002).

Dois anos depois foi publicada no Brasil, em dezembro de 1973, a lei 6.001 referente ao Estatuto do Índio, que conferia a estes os mesmos direitos dos demais brasileiros, sendo-lhes, ademais, resguardados os usos, costumes, tradições e direito ao território, entre outros. Percebemos então, um novo acontecimento que motiva ainda mais a ocorrência de um considerável fortalecimento da articulação indígena diante do Estado. Ademais, houve também, nesta década, a criação de instituições de apoio, a exemplo da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) e da Comissão Pró-Índio (CPI), respectivamente fundadas em 1977 e 1978 (cf. ARRUTI, 2004). Essas instituições reuniram profissionais de distintas formações, em particular antropólogos e advogados, cuja função fundamental seria a prestação de assessoria técnico-científica para essas populações, no sentido de organização e produção de documentos de razão científica e histórica. Fortaleceram, desse modo, os meios de acesso de uma grande demanda indígena aos direitos essenciais garantidos pela legislação do país, exercendo função importante na garantia de cidadania para as populações negras e indígenas a partir da discussão, elaboração e execução, juntamente com o Estado, de políticas públicas mais eficazes que atendessem, a contento, as aspirações destas minorias étnicas.

Neste segundo momento das etnogêneses no Nordeste indígena, fica patente uma rede ampliada e sobretudo mais complexa em relação à rede tecida no primeiro momento, entre a década de 20 e 40 do século XX, envolvendo um número maior de agentes na afirmação identitária de um grande número de populações indígenas. Segundo Arruti (2004) “quando o fenômeno [das etnogêneses] é reeditado [segundo momento], quatro novos grupos [são atendidos] entre 1977 e 1979, quatorze na década de 1980 e pelo menos dez nos anos 90”. Sabe-se que há mais demandas surgindo até a contemporaneidade, o que eleva sensivelmente estes números.

Neste segundo momento muito se empreende, por exemplo, na desconstrução de conceitos que agenciavam as políticas oficiais a favor da mistura⁷⁰, como o termo “caboclo” que foi progressivamente abandonado pelos índios, em prol da reafirmação revigorada de sua origem legítima de indígenas e da eliminação de preconceitos no imaginário da sociedade nacional, que via a condição de indianidade dessas populações em tom duvidoso, ao colocar em questão a sua cultura devido ao caráter supostamente assimilado, já não pertencente à mesma de seus ancestrais mais antigos. De fato não é a mesma, mas não é por isso, certamente, que deixariam de ser índios. Sabe-se que isto muito se deve à visão de cultura predominante no pensamento ocidental, tomada, muitas vezes, como uma realidade invariável. O que, por si, apresenta-se bastante contraditória, pois a história das sociedades e das complexas formações étnicas confirmam seus permanentes processos de transformação. E sabe-se que estes ocorrem nas redes estabelecidas – e rompidas – no contínuo contato “transcultural” e “translocal” motivadas pelas múltiplas aspirações dos agentes sociais.

No século XXI vemos surgir, cada vez mais claro, um contexto que diz respeito a um movimento crescente de “transculturalidade” e “translocalidade”⁷¹ dos indígenas em voltas com um pan-indigenismo cada vez mais efetivo, embora em muitos contextos este fenômeno ocorra mais discretamente [ou não ocorra] – como nos casos de povos indígenas menos assistidos pelas políticas de Estado. Ainda assim, penso que haja um novo fenômeno que pode ser identificado como o terceiro momento das etnogêneses indígenas no Nordeste contemporâneo, um fenômeno que consolida as suas expressões a partir das redes de trocas cada vez mais presentes através de instrumentos oriundos da denominada globalização, e que contempla, sobretudo, as gerações mais jovens ambientadas num contexto pós-luta pela terra. Sobre este terceiro momento, seus protagonistas, em sua maioria, parecem ser os mais jovens, que começam a se apropriar de novos modos de

⁷⁰ Cujo intuito seria a anulação das unidades sociais “locais” indesejadas para a consecução da formação de uma unidade nacional, baseada na ideia de um Estado-nação não pluriétnico

⁷¹ Usei os termos sem uma pesquisa mais detida sobre autores que analisam estes conceitos, não obstante eu aponte, já na introdução deste texto, a antropologia transnacional como uma linha teórica oportuna para a presente análise. Assim, meu uso inicial do prefixo “trans” nos termos “culturalidade” e “localidade”, tem intuito de demonstrar que este movimento aproxima as culturas e os locais nos quais elas são expressas, a partir de novas ferramentas de comunicação social entre os povos indígenas, como o crescente uso dos canais de internet (ver, por ex., indiosonline.net) e das trocas sociais através de novas mídias, como o audiovisual.

“empoderamento” pessoal e comunitário, aprendidos, principalmente, nas escolas indígenas. Estas gerações têm se apropriado de novas ferramentas tecnológicas não-indígenas para expressar a sua etnicidade e sua articulação política, num sentimento de comunhão étnica que ultrapassa as barreiras do território, ao estabelecer fluxos mais intensos de articulações e informações interétnicas. Há, diria, uma apropriação criativa de um discurso desenvolvimentista que chega através da televisão, da escola, da internet, assim como dos órgãos do Estado e das organizações não governamentais que, constantemente, prestam assessorias diversas de acordo com as novas demandas destas populações⁷².

Há, hoje, inúmeros exemplos de como estas populações têm efetivado suas apropriações e construído um discurso pan-indígena aparentemente eficaz no modo de lidar com as pressões externas sobre suas culturas, tais como os canais de relacionamentos proporcionados pela internet, na qual facilmente encontramos comunidades virtuais indígenas; canais de televisão *on line* em que os povos expõem algumas de suas expressões locais, muito bem produzidas, para os “parentes” mais distantes; crescentes fóruns de discussões que conectam os discursos políticos entre si e estabelecem redes de solidariedades impulsionadas justamente pela “comunhão étnica” (cf. WEBER, 1999), e tantas outras formas de apropriação que têm sido traduzidas aos interesses dos povos indígenas com relevante força criativa, como ferramentas políticas para o incremento de sua visibilidade em âmbito nacional e internacional.

A princípio, pretendi analisar os discursos e práticas dos jovens referentes ao legado histórico e seus modos particulares de formação e manutenção da identidade, focando-me neste que chamo de terceiro momento. Sobretudo no modo em que se apresentam as suas inserções numa espécie de “novo espaço global indígena”, ou aquilo que Appadurai (1996; 2000) denomina de “*grassroots globalization*”, o qual se refere às apropriações locais (nativas) dos fluxos da globalização impulsionadas pelas suas concepções do que seja este fenômeno maior e, ademais, de como deveria ser. Outro espaço de ocorrências do “*shifting*”. Parece proveitosa a perspectiva de Appadurai porque ele denuncia os modos de como muitos pesquisadores tem se utilizado de uma concepção de globalização um

⁷² Ver, por exemplo, o projeto Índios nas Aldeias. Disponível em: www.videonasaldeias.org.br

tanto monoliticamente, sem atentar para o fato de que os “nativos” também constroem as suas próprias concepções sobre o fenômeno e os seus próprios modos de se apropriar dele, estabelecendo as suas prioridades nesses fluxos. E investigar essas apropriações – e também os modos de rejeições – parece bastante significativo para a pesquisa contemporânea de fenômenos tanto globais quanto locais.

Na presente pesquisa, pretendi aprofundar o modo de se construir a conectividade Xokó na dimensão das redes inter-indígenas através de uma análise etnográfica a partir desta sugestão, pois parto do pressuposto de que os processos locais onde se criam e mantêm a conectividade devem ser vistos como articulados com a participação nas redes inter-indígenas, e, ressalte-se, muito além delas. Contudo, foquei neste trabalho a construção de conectividades presentes, em particular, na Ilha de São Pedro, e percebida nos discursos dos jovens Xokó. O que se deu foi apenas uma priorização por conta dos dados obtidos em campo no tempo dedicado a este. Enfim, mantenho aqui registrado essa minha primeira intenção como uma sugestão de pesquisa futura, pois é uma área promissora (suponho) e à espera de uma pesquisa etnográfica detalhada.



Figura 10: região etnográfica da contemporânea rede interindígena formada a partir dos processos de etnogêneses descritos neste capítulo. Fonte: Mapa adaptado de MMA, 2007

Capítulo 2

Memória e produção social do pertencimento étnico

“How do we become who we are?”
Christina Toren (1999)

“A society is what it remembers; we are what we remember.”
Wendt 1987 *apud* Friedman 1992, p.854

Neste capítulo descrevo e analiso a disposição do pensamento juvenil em torno da história que envolve a luta Xokó, ou em outras palavras, o processo de etnogênese descrito no capítulo anterior. Nesse sentido, defendo que o percurso histórico dos mais experientes, para se chegar ao que é hoje a vida diária da terra indígena, funciona como um “recurso discursivo” importante, aos jovens, para a construção de uma disposição afetiva específica em torno da identidade Xokó e do que eles são e/ou deveriam ser no decorrer do tempo, enquanto “guardiões” de um território muito recentemente conquistado.

Esta disposição está enraizada nas histórias contadas pelos pais e pelos mais velhos que vivenciaram diretamente o litígio de suas terras, bem como em fragmentos de “memórias” da infância dos próprios jovens, mais especificamente de parte deles. No entanto, não busco analisar a base da experiência rememorada – ou recurso discursivo – desta disposição sob a hipótese de que ela condiciona inevitavelmente estes mesmos jovens a um mundo social dado, no qual eles conseguiriam apenas se encaixar nos valores sociais já estabelecidos pelos mais velhos. Muito pelo contrário, parto do reconhecimento de que os jovens são atores sociais que cumprem um papel criativo e bastante dinâmico em sua própria historicidade, sendo agentes – isto é, portadores de agência – ativos diante de tudo que é expresso nas memórias que dão forma ao *habitus*⁷³ e aos discursos dos “mais experientes”. Considero-os como capazes de agir, na medida do possível, de acordo com suas próprias aspirações, buscando, por outro lado, aquelas nuances que

⁷³ Sobre o conceito de *habitus*, ver Bourdieu (2007 [1989], Cap. 3) e (2009 [1980], Cap. 3, p.).

somam algo de imprescindível ao que é apresentado pelos mais experientes para a desenvoltura social deles mesmos. E a relação entre jovens e mais experientes quanto à história local é construída dentro das lógicas e negociações que dinamiza ela mesma, i.e, na criação e manutenção constante da socialidade local, a fim de impedir que se sobressaia o seu oposto, a anti-socialidade. E pressuponho, neste capítulo, que a história afetiva e intersubjetiva entre eles, revelada no próprio ato de expressar a memória assim como nas relações mais ordinárias da vida cotidiana, seja um fator bastante importante para a vida (e os tipos de relações ideais a serem construídos) daqueles que não viveram os tempos de outrora: o tempo da luta pela terra.

Com isso, é essencial reforçar esta perspectiva, não pretendo negar a participação ativa dos mais velhos nos processos de agenciamentos da cultura e das relações diárias por parte dos jovens Xokó. Pelo contrário, suponho ser igualmente importante as formas de “conectividade” (cf. CARSTEN, 2000)⁷⁴ existente entre os mais experientes e jovens, sob as quais persistem negociações incessantes de valores e moralidades e sobretudo transformações, no sentido de fazer o grupo avançar na história, como eles gostam de dizer. O que pretendo nesse caso é demonstrar como estes [jovens] apreendem e transformam o que é posto por aqueles através de seus próprios modos de agir no mundo, ao tempo em que experimentam as novidades inerentes ao contato com outros mundos no dia a dia. Não é difícil perceber, a partir das minhas intenções, que sigo, de certo modo, uma ampla corrente acadêmica nas ciências sociais que se difunde rapidamente no contexto de surgimento de grandes movimentos sociais, em especial na Europa, a partir do final da década de 1960, a qual acentua o valor fundamental do protagonismo individual no curso dos acontecimentos públicos e coletivos. Esta corrente é fortemente associada às teorias do pós-estruturalismo e pós-colonialismo que permitiu uma “reflexividade” mais acentuada dos pesquisadores e escritores sobre a condução de suas próprias pesquisas e textos e das estruturas de poder presente nelas. Muitos conceitos foram discutidos neste lapso conturbado da história mundial, e, entre tantos, o que me guia nesta parte é, fundamentalmente, o conceito

⁷⁴ Esta teoria é discutida na parte II da presente dissertação, no subtópico 3.3.

de agência e sua presença e efeito no ato de construir a memória, seja individual ou coletiva.

A teoria antropológica acerca das capacidades de agências dos indivíduos e grupos sociais oferece subsídios importantes à linha argumentativa que sigo aqui e ao longo da dissertação. Por isso, faz-se necessário uma breve revisita ao conceito de “agencialidade/ agência”, não obstante sem exaustão, tamanho é a variedade de aplicação etnográfica deste. Tomo como abordagem teórica referencial ao longo do capítulo o conhecido texto de Sherry Ortner (2007b) com suas reflexões acerca do tema (*agency*) a partir de um levantamento do estado da arte, no qual a autora busca um denominador comum (“estrutura elementar da agência”, como a própria Ortner sugere) na antropologia, a fim de um uso cada vez mais apropriado em qualquer que seja a pesquisa realizada. Tratando bastante sinteticamente os seus argumentos chave, podemos afirmar que em linhas gerais a agência tem sido entendida como uma capacidade tanto de ordem universal quanto cultural, i.e., universal por estar presente no ser humano⁷⁵ e cultural por variar na forma de suas expressões, pautadas nos diferentes contextos em que ela é acionada tanto pelo indivíduo como pelo grupo⁷⁶. A capacidade de agência diz respeito a ações pautadas em intencionalidades e poder, que visam a uma determinada finalidade e desejos, embora estes nem sempre sejam atingidos por conta de que as ações nunca se dão arbitrariamente, mas, como citado, numa rede de relações que fogem bastante do controle total tanto do indivíduo quanto do próprio grupo social. Assim, toda agência adquire um caráter contingente e imprevisível quanto ao futuro, pois, por mais planejadas que sejam as intencionalidades do sujeito, elas tendem a ter parte de seu potencial dissipado nas múltiplas características do curso das teias de relações sociais e de outros atores inevitavelmente envolvidos nelas. Nas palavras de Ortner (*op. cit.* p.74) podemos compreender que:

⁷⁵ Toda pessoa é capaz de agir ativamente sobre o mundo, mesmo em situações de extrema subordinação. “Há uma concordância geral entre os teóricos de que a agencia é, de certa forma, universal, e faz parte do que caracteriza a humanidade de modo fundamental” (Cf. ORTNER, *op. cit.* p. 54). A autora se pauta em outros, como William Sewell (1992), que afirma a inerência da agência ao ser humano; Duranti (2004), antropólogo linguista que aponta a presença de agência em toda estrutura gramatical e Charles Taylor (1985), que usa indiferentemente os termos “agente”, pessoa, *self* e ser humano.

⁷⁶ Varia, por exemplo, por conta das diferentes posições contextuais do indivíduo ou grupo dentro de uma rede ampla de relações. Se em posição de dominação ou resistência tem sido recorrente nas pesquisas, embora não seja característica essencial entre todos os tipos de agências [Cf. AHEARN, 2001b: 115 *apud* ORTNER, 2007b: 56).

agência é um tipo de propriedade dos sujeitos sociais. É culturalmente plasmada por meio das características que vêm para o primeiro plano como “de agência” [...]. E a agência é quase sempre distribuída de forma desigual – [...] algumas pessoas conseguem ter mais, e outras menos. Mas os indivíduos/pessoas/sujeitos sempre estão inseridos em teias de relações, de afeto ou de solidariedade, de poder ou de rivalidade, ou, muitas vezes, em alguma mescla dos dois. [...] na verdade se trata de algo que é sempre negociado interativamente. Neste sentido, nunca são agentes livres, não apenas no sentido de que não têm liberdade para formular e atingir suas próprias metas em um vácuo social, mas também no sentido de que não têm capacidade de controlar completamente essas relações para seus próprios fins. [...] só podem atuar dentro de muitas teias de relações que compõem seus mundos sociais.

Seguindo esta trilha proporcionada pela teoria da agência, procuro descrever a relação que existe entre o recurso discursivo dos mais experientes Xokó (e que pode ser lido como uma “bagagem histórica”, ou parte específica da “herança do mundo”) e o comportamento também discursivo dos jovens perante isso, para demonstrar que existe um agenciamento afetivo da memória. De modo que eles [os jovens] fazem constantes releituras do passado que lhes são contados, atribuindo valor a este tempo de outrora cada qual à sua maneira, seguindo o escopo de seus percursos sociais formativos. O que nos faz pensar que o valor não é o mesmo para todos, e com razão. Não obstante isso, cabe ressaltar, que eles fazem estas releituras não perdendo de vista as associações deste passado com as condições de produção da socialidade diária, do estado social de bem estar do grupo. É possível afirmarmos, então, que não há como produzir estado de socialidade na vida diária sem que recorreram a essa tarefa essencial de recordar. E disso resulta o argumento inicial desta dissertação de que é possível constatar, através de detidos exercícios etnográficos, a historicidade na vida ordinária de uma nação ou povo. Pollak (1992) destaca algumas características fundamentais acerca do papel da memória na constituição de uma identidade, por exemplo, as quais podemos associar imediatamente a este poder de agência dos atores sociais. São elas: a memória seletiva – a pessoa seleciona aqueles episódios que se destacam contextualmente no momento em que se processa uma recordação; a memória enquanto um fenômeno construído – o que pode ser tanto consciente quanto inconsciente, tanto individual quanto social. E o autor acrescenta que

“quando se trata de uma memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade [...] na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”. (*op. cit.* p. 204)

Sob esse norte proporcionado pela teoria da agência e da memória, este capítulo é apresentado como uma extensão do anterior, e, nesse sentido, se contei, numa abordagem ética, uma parte da história (etnogênese) da qual os jovens contemporâneos à pesquisa não vivenciaram diretamente, faço desta extensão uma tentativa de compreender (valorizando o êmico) como eles apreendem esta mesma parte contada pelos mais velhos, pela escola indígena e pelos pesquisadores, e, sobretudo, como eles se colocam moralmente em relação a ela, delineando, assim, o seu lugar na produção cotidiana da cultura e da sua identidade Xokó⁷⁷. O que faz com que a “bagagem histórica” (recurso discursivo) não funcione como um objeto estagnado mas como algo em permanente transformação, ao mesmo tempo em que também exerce poder de contextualizar – conforme a perspectiva de Friedman (1992) – o novo que lhe é agregado, tal como os processos que envolvem as práticas identitárias dos jovens em torno da realidade cultural Xokó conformada no presente, na Ilha de São Pedro.

Sendo assim, a revisita ao passado, pelos jovens, é construída seletivamente a fim de fazê-la se adequar satisfatoriamente às contingências de suas próprias aspirações que muitas vezes se confrontam com os limites geográficos e culturais da aldeia, como as buscas de alguns deles por uma inserção no mercado de trabalho externo e nas universidades sem abandonar o seus status de indígenas, isto é, fazendo a história deles como uma produção contínua de identidade, uma vez que os contextos em que eles se apresentam tendem a ser bastante diversificados. Pretendo recorrer à fala tanto de jovens quanto de veteranas lideranças no intuito de demarcar ao leitor uma produção de sentimento e consciência perante tudo o que foi ensejado entre eles até então, enquanto um grupo étnico diferenciado, e, em

⁷⁷ As minhas intenções se aproximam daquela perspectiva apresentada por Toren (1999), na qual enfatiza o papel da vivência e interação (não-passiva) na construção de sentido do mundo social e da identidade.

sequência, de como essa mesma produção de sentimentos em torno da história implicam produções específicas e criativas no campo das práticas sociais cotidianas (demonstradas mais especificamente na parte II deste trabalho).

Na tentativa de compreender como meus informantes percebem esta história, busco, como consequência, a relação da memória com a dimensão da afetividade presente nas relações locais diárias, e, através desse elo, trato de acentuar a experiência etnográfica aqui descrita na importância da produção de sentimentos e valores que surgem ao recontarem a história – inspirado, de certa maneira, na etnografia de Viegas (2007) – como um aspecto relevante no ato de um indivíduo Xokó construir o seu próprio pertencimento ao grupo, e, sobretudo, no ato de construir as suas conectividades (*relatedness*) entre as pessoas que compõem o conjunto de parentes estabelecidos na Ilha.

Fui tocado para a importância desta dimensão *in loco* quando estive em campo e ouvia interessado alguns dos jovens do lugar, sobretudo quando buscava apreender um pouco das suas histórias de vida, o que parecia para eles algo um tanto estimulante, pois não era comum pesquisadores buscarem o passado justo em suas falas, mas naquelas dos mais velhos. Alguns ficavam até surpresos e embaraçosos quando eu solicitava conversar sobre a história deles, a exemplo de Joana⁷⁸, que expressou um certo desconforto diante de meu incomum pedido. Entre risos ela me dizia: “*eu não sou muito boa nisso não, meu avô e minha avó sabem contar melhor do que eu*”, não obstante tenha se disposto a falar um pouco em outra ocasião. Eu, posteriormente, fiquei receoso em conversar com Joana sobre fatos do passado com medo de acabar despertando nela uma lembrança possivelmente indesejada. Numa de minhas conversas diárias com o avô dela, tomei conhecimento de que ela e seu irmão foram deixados com os avós para a criação, e, ao tentar saber mais sobre o assunto, ele não titubeou em despistar: “*deixa isso pra lá*”, demonstrando que era desagradável, inclusive para ele que imediatamente puxou outro assunto. Com isso, minhas conversas ocasionais com Joana se restringiram a assuntos do presente, e, em geral, essas conversas se davam enquanto ela fazia suas atividades no âmbito doméstico. Ela estava prestes a fazer o vestibular da Universidade Federal de Alagoas, através das cotas para indígenas, e estava

⁷⁸ Nome fictício.

visivelmente ansiosa quanto a isso, quase diariamente se reunia com outros colegas em mesma situação para discutir o processo seletivo junto com os professores.

Retomando. O “drama do sofrimento”⁷⁹ (o qual relaciono com a produção de sentimentos) presente nos depoimentos acerca de tempos vividos outrora é constante nos discursos nativos quando o contexto lhes exigem a referência. Parece funcionar como um mecanismo, ou instrumento, que cria determinadas responsabilidades e modos de vida que dão uma entonação específica à identidade Xokó no contexto da Ilha. O processo de etnogênese, assim como uma de suas características internas conhecidas por ‘faccionalismo’, são referências imprescindíveis ao drama acima citado, eles significam sobretudo um divisor de histórias e das relações de parentesco, no sentido de que, no âmbito da rede, alguns são mais parentes do que outros, efetuando, assim, uma espécie de hierarquização do parentesco. Se interpretarmos esse processo valendo-se da linguagem latouriana das redes, poderemos afirmar, seguramente, que o objetivo último seria a efetuação de um “recorte” dela a fim de lhe dar um comprimento controlável dentro de um campo de disputas entre entidades díspares. Recortar aqui é usado como “*a metaphor for the way one phenomenon stops the flow of others*” (STRATHERN, 1996, p. 522). Assim, a rede Xokó anterior, que não era tão assistida e controlada, apresentava uma fragilidade que era justamente o seu aspecto contingente. A etnogênese era, então, a retomada definitiva de seu controle, i.e., a tomada de poder sobre ela através da busca revigorada de um estado de socialidade indígena até então enfraquecido.

“Networks rendered contingent on people's interactions turn out to have a fragile temporality They do not last for ever; on the contrary the question become show they are sustained and made durable.”
(*op. cit.*, p. 523).

Assim, com o “recorte” os Xokó buscam consumir essa questão buscando a sustentabilidade durável da rede. Na prática que se deu entre eles, isso quer dizer que, se por um lado a luta Xokó era de todos, nem todos na contemporaneidade

⁷⁹ Utilizo a expressão “drama do sofrimento” para me referir sinteticamente às histórias das lutas Xokó contra a família de fazendeiros, descritas no capítulo 1, e que são constantemente recontadas aos forasteiros e entre eles mesmos quando o fato convém ser citado no contexto das conversas.

fazem mais parte da luta, porque a luta, em essência, é essa busca diária por proteção das relações interpessoais e, por consequência, do território. O que quero dizer é que no contexto da etnogênese, descrita no capítulo anterior, houve parte dos Xokó que temeram entrar diretamente no embate contra os hostis fazendeiros de antigamente, ademais, houve aqueles que se aliariam aos algozes deles mesmos por outras razões para além do desejo de um território, e, também, parte que migrou para outras terras indígenas, a exemplo das terras dos Kariri-Xocó, localizada alguns quilômetros mais abaixo no Rio São Francisco. Provavelmente, muito desse medo seria consequência das radicais assimetrias sociais presentes nas estruturas de poder naquela época, nas quais os fazendeiros que lhes ameaçavam tinham aportes de donos do lugar, pelo relativo apoio que tinham dos governos locais, estadual e nacional, enquanto que para os povos indígenas o apoio era restrito à sociedade civil organizada e sensível aos problemas enfrentados pelos indígenas e parte da Igreja Católica. Assim, uma parcela dos Xokó se absteve do confronto direto, dando outro rumo às suas agencialidades. Outros ficaram ao lado dos fazendeiros, como empregados, até sentirem um peso insustentável diante do sentimento de “traição”, que lhes forçavam a repensar o tipo de aliança que queriam para si ao testemunharem o grau de violência a que seus parentes eram submetidos na disputa da terra.

Foi o caso de um dos meus informantes mais velhos, João⁸⁰ (80 anos), raro ex-dissidente. Atualmente, ele vive na Ilha e é reconhecido como um Xokó⁸¹, embora não compactue com a moralidade hegemônica em torno da cultura local. Se por um lado ele valoriza a cultura cristã figurada na igreja da Ilha e suas missas periódicas sem negar a sua identidade Xokó, por outro, não valoriza plenamente o ritual do Ouricuri, o qual ele afirma ser praticado sobretudo pelos jovens. O que me surpreende muito, porque ele confirma uma participação efetiva da juventude diante do ritual, ainda que seja para atribuir um menor valor ao ritual justo por isso, por ser algo dos jovens, em contraposição a outros experientes. Interessante notar, também, que no período da pesquisa de Arruti (2002, p. 188), ele coleta a

⁸⁰ Nome fictício.

⁸¹ Não obstante haja esse reconhecimento, de certa maneira é um reconhecimento permanentemente vigiado, por conta de suas dissensões com a política de identidade que há na Ilha. Afirmando isso devido à suave preocupação que houve ao saberem que eu andei conversando com ele. Não houve nenhum impedimento a meu acesso a ele como um possível informante, mas houve curiosidades sobre o que ele me dissera.

informação, a partir do pajé Xokó, de que os jovens não tinham qualquer interesse em aprender o Toré, não vendo nisso qualquer sentido ou razão de ser, enquanto que João me confirma que o Ouricuri, atualmente, desperta um interesse maior nos jovens. As informações de ambas as pesquisas me fornece um dado: o interesse e reconhecimento mais consistentes dos jovens pelo ritual e pelo Toré é recente. De fato, a participação deles no Toré, no período da minha pesquisa, foi considerável, conforme apresento em fotos no caderno de fotografias deste trabalho.

Retomando o argumento, em suma, se o processo de etnogênese funcionou, como efeito colateral, em um divisor de histórias, parece ter funcionado, também, na maioria dos casos, como um divisor de parentes, como já mencionado. E este fenômeno de divisão contido na etnogênese parece ser um ponto-chave para entendermos a disposição de pensamento dos Xokó, sobretudo no que se refere à sua vida na dimensão coletiva e na construção social do parentesco Xokó em seu sentido mais amplo: parente reconhecido na rede de famílias que compõem os moradores da Ilha. Isto é, parente enquanto um “Xokó da Ilha de São Pedro”, como eles costumam se referir a eles mesmos em oposição aos outros Xokó espalhados na região, em especial os diaspóricos.

Nesse sentido, o que percebi em campo, muito sinteticamente, é que falar sobre o que é ser “Xokó da Ilha de São Pedro” hoje é “imprescindir” o fator sofrimento ocasionado pela luta e sua possibilidade de superação na resistência deliberada aos fazendeiros. Em toda e qualquer conversa com um índio Xokó acerca de sua identidade étnica, a ênfase nas dificuldades enfrentadas da fome; das condições de miséria que assolou por anos este povo; das condições de desigualdade nas antigas relações de trabalho com “os brancos”; dos preconceitos vividos com a sociedade regional; das interdições a que foram compelidos em torno de suas próprias tradições é, enfim, quase uma regra. Para muitos Xokó da Ilha, é importante mencionar, apenas dois tipos de pessoas têm autoridade de se auto intitulem Xokó na contemporaneidade: (i) aqueles que ousaram enfrentar aquilo e aqueles que tentaram lhes assolar no (e o) passado; (ii) ou aqueles que, com laço de parentesco consanguínio, tomam esta história e seus protagonistas com extremo respeito, a ponto de assumir deliberadamente o etnônimo como uma espécie de sobrenome consensual. Ademais, apenas tem “autoridade étnica” aquele que se dispõe a pegar o maracá com orgulho e dançar o Toré, mesmo que

esporadicamente ou em ocasiões especiais. O fato grave é se negar para sempre a fazê-lo, pois negar o Toré seria, em primeira análise, negar sua indianidade ou, na melhor das situações, restringir-se a uma identidade incompleta⁸².

Mas, em relação à discussão da identidade étnica, nesta reside um problema específico: como figura o reconhecimento étnico dos jovens que não vivenciaram esse processo de sofrimento enquanto protagonistas? Se a vivência e enfrentamento do sofrimento têm sido um elemento fundamental na memória dos mais experientes Xokó, para se sentirem enquanto tais, qual ou quais seriam os elementos realçados na memória dos jovens? Estas têm sido algumas de minhas perguntas quando procuro saber quem são, como são vistos e o que pensam os jovens Xokó contemporâneos⁸³. Pois, se por um lado, a presença dos jovens é grande na performance político-ritual do Toré – o que, conseqüentemente, lhes dão autoridade no discurso do pertencimento – por outro, qual seria(m) a(s) posição/posições discursiva(s) e prática(s) deles quando o assunto envolve o sofrimento vivido pelos seus pais? Supus que houvesse aí um efeito importante das intersubjetividades locais, o qual busquei identificar, ao menos em parte, no discurso daqueles com os quais tive a oportunidade de conversar.

E tenho encontrado nos discursos juvenis um sentimento de cumplicidade intersubjetiva e objetiva dentro da relação de parentesco, isto é, com o sofrimento vivido pelos seus pais, na superfície da história, e, mais profundamente nela, com seus avós e antepassados imemoriais. Esta cumplicidade serviria como uma condição produtora da honra destes jovens em torno de um patrimônio memorialístico. A honra, neste caso, nada mais seria do que produto de um conjunto de sentimentos que dão contornos à lógica da manutenção da identidade local efetuada por eles na prática e no discurso, conforme a perspectiva apontada por Pollak (*op. cit.*) a que me refiro no início do texto. E, uma das falas mais emblemáticas que trazem à tona essa cumplicidade (ainda que de modo sutil) que

⁸² Abordarei este aspecto da incompletude da identidade mais adiante, no capítulo 3, onde analiso um caso específico de construção de parentesco Xokó através de uma agência consciente, de uns sobre outro, visando a transformação de uma incompletude relativamente indesejada.

⁸³ Sobretudo para pensar o papel destes no processo de manutenção criativa da identidade indígena num mundo suposto globalizado, onde os laços étnicos tenderiam a ser relativamente enfraquecidos, na medida em que aumentam os meios de mobilidade física e cultural das pessoas.

me chamou a atenção, surgiu do jovem cacique Bá⁸⁴, um dos meus informantes-chave, quando narra um episódio recente em que eles sentiram, especialmente Bá, uma espécie de *revival* dos antigos tempos da luta, numa versão atualizada de combate indígena contra uma suposta ameaça externa ao território,

“Porque no tempo da luta... já como cacique, eu como cacique experimentei o sabor de defender esta terra, como liderança. Foi, se tiver é um ano e meio para dois. Teve uma tentativa de uns [“]parentes nossos[”], não todos, entre aspas assim, teve alguns no meio que não era parente [...]. Que foram convidados no tempo da luta, de lutar pela terra, de ajudar a gente na luta, pra disputar... foram convidados e deram um não. Ainda respondiam assim: ‘já viu pobre ganhar pra rico’?, nós não [?] com terra, muitos deles tavam lá fora e quando a gente ganhou a terra depois de tantos anos, né? Aí quiseram voltar”...

A fala refere às mesmas pessoas e a duas situações diferentes, a qual torna bastante explícita a etnogênese enquanto divisor de histórias e parentes. Quero destacar a possibilidade de perceber neste trecho da fala de Bá o seu orgulho de vivenciar algo supostamente similar ao que foi vivenciado pelos mais velhos e sua exaltação da condição de liderança numa ação atualizada de resistência. O similar, neste caso, é a ameaça, a situação tensa vivida outrora por seus pais e antepassados, o gosto de lutar pelo que é seu por direito, saciado na prática e não apenas na ideia. Talvez essa disposição não seja uma situação generalizada entre os jovens da Ilha⁸⁵, pois se trata do discurso de um Xokó que se engaja como liderança política. Não obstante isso, a referência à luta pela terra é algo que demarca substancialmente a identidade Xokó na perspectiva de uma parcela considerável. Como os jovens constroem suas referências à luta é o ponto de partida para a possibilidade de descrição de como se apresenta a disposição de seus pensamentos e práticas referentes ao “ser Xokó”. Além disso, se pretendo me referir a aspectos da vida cotidiana da aldeia, parto do pressuposto de que faz-se

⁸⁴ Farei uma apresentação mais detalhada sobre ele na parte II da presente dissertação. Mas, desde já, preciso situar o leitor para o fato dele ter sido escolhido cacique no ano de 2002 quando ainda tinha 20 anos. Nesse sentido, ele assume uma dupla importância como informante, qual seja, ele representa, enquanto cacique, a coletividade e, ademais, está plenamente situado entre os jovens desta pesquisa.

⁸⁵ Embora o número de jovens que Bá mencionou ter participado deste episódio tenha sido algo relativamente grande, ele fez referência a cerca de 80 jovens que se mobilizaram em torno dessa resistência.

necessário, embora não seja imprescindível, tentar estabelecer uma ponte com aquela apresentada em um passado recente e demarcadora de uma socialidade vivenciada pelos jovens no presente.

Na próxima seção eu descrevo e exponho as suas memórias fragmentadas sobre aquilo que marca o tempo em que eram ainda crianças, a fim de demonstrar como se configura “o drama” a partir dos seus discursos sobre o passado e o cotidiano tenso ao qual estavam imersos ainda quando tinham pouca idade, ainda que pontuando aqui e acolá com as falas de outros Xokó mais experientes. Ou seja, aqueles que não se encaixam na pesquisa como parte da população considerada criança ou jovem, mas que são parte fundamental na interatividade destes e com estes na contemporaneidade.

2.1 A tensão diária no tempo da luta

A vida na Ilha, em seu período de retomada, era caracterizada por uma extrema vigilância entre eles. Nem todo local da Ilha se estabelecia como seguro, por conta da presença maciça de pistoleiros nas redondezas – em particular na Caiçara, terras limítrofes a Ilha e que hoje também pertencem aos Xokó – com ordens de construir um verdadeiro inferno geográfico, psicológico e desestruturante entre os índios, cuja finalidade seria enfraquecê-los e impeli-los a uma possível desistência da luta pela terra provocada pela exaustão total e pela sensação de privação generalizada da vida. Qualquer mobilidade física na geografia do lugar era prescindindo de estratégias sutis para não chamar a atenção dos homens a serviço dos fazendeiros, de modo que havia uma intercomunicação permanente entre eles caso alguém necessitasse se afastar para fazer, por exemplo, coletas imprescindíveis na mata. Uma dessas coletas era o barro destinado à feitura de cerâmicas⁸⁶ para uso diverso, sobretudo para preparo de refeições. Essa, inclusive, foi uma de suas principais produções econômicas até tempos recentes, e as quais foram perdendo espaço para as panelas de metais no mercado popular regional.

⁸⁶ Ver a dissertação defendida em 2004 no núcleo de pós-graduação em geografia da UFS, da autora Helia Maria, intitulada “Produção Cerâmica Xokó: a retomada de uma identidade”.

Eles faziam na Ilha e vendiam nas localidades próximas em dias de feira, sendo um artefato bastante procurado pelos regionais, sobretudo aqueles de condições econômicas mais modestas, por conta da qualidade com que eram feitos aliada aos preços módicos praticados nas feiras livres. O barro apropriado era localizado na Caiçara, e, por isso, sua coleta passou a ser muito dificultada quando litigavam o direito pelo território por conta da supressão territorial. Para ser mais exato, essa coleta foi suspensa nos anos em que aconteceu todo o processo de luta, por conta do tempo que precisavam permanecer na Caiçara a fim de coletar o barro mais adequado para os artefatos, o que constituía uma grave ameaça às suas vidas. Anísio Xokó (23 anos) demonstra a tensão constante com as idas a Caiçara no seguinte depoimento:

...”a gente era um povo pobre, não existia aposentadoria... eu não sei por que... E a gente vivia da panela, da cerâmica... minha mãe, meu pai... até pra gente sobreviver às custas da cerâmica era um pouco difícil porque o barro apropriado pra construção era na Caiçara, e pra isso tinha que ir buscar lá... não podíamos ir por conta do fazendeiro... muitos jagunços, pistoleiros... mas ainda lembro quando eu ia buscar lenha mais meu pai... a terra, os fazendeiros dividiu por muitas cancelas... sabe o que é cancela?

P: Humrum...

A: Pronto, e aí... quando a gente vinha e ia daqui pra lá, passar sem peso dava pra abrir a cancela e fechar, mas de lá pra cá, vinha com peso, não tinha condições de fechar a cancela porque era muito alta... aí meu pai... eu lembro, eu era pequeno... ainda eu lembro que quando eu vinha atrás e meu pai na frente, quando ele passava pela cancela, ele mandava eu ficar com uma certa distância já do bote... pra gente atravessar... que a gente atravessava o canal de bote. Atravessava e ainda atravessa... E aí ele empurrava a cancela pra longe que era pra dar tempo de chegar no rio, que a cancela ia lá e voltava e batia... se tivesse pistoleiro por perto, numa certa distância... [TI] chamava atenção... E aí ele com fecho de lenha muito grande nas costas saía correndo, pegava a canoa... já jogava o fecho, jogava o bote pra fora, quando eles vinham aparecer na beirada do canal, a gente já vinha no meio do canal pra cá e pronto... e aí, depois, mesmo depois que nós ganhamos as terras, continuou difícil, por mais que... por um lado era bom porque a cerâmica era muito bem vendida... que até a cidade de Pão de Açúcar o povo também era pobre e utilizava a panela de barro”...

Aqui, preciso fazer um pequeno adendo necessário antes de prosseguir, para esclarecer um detalhe que talvez passe despercebido e que seria um ponto falho na análise e, sobretudo, um empobrecimento dela. É importante notar que os jovens que me narram a vida passada não vivenciaram necessária e efetivamente o que eles estão contando – embora não seja esse caso – pois o auge da tensão é anterior ao nascimento deles, e se deu nos anos de 1970, tendo sido em 1978 o ano da última e definitiva retomada até conseguirem o reconhecimento da terra, o ano em que se daria o início de uma guerra declarada com a família Britto, a qual venho citando aqui apenas como “os fazendeiros”⁸⁷. Igualmente importante é lembrar o fato de que a Caiçara não havia sido incluída na ocasião da homologação da Ilha de São Pedro, o que aconteceria apenas no final de 1991. E isso justifica o alcance da memória de Anísio ainda criança.

É interessante notar que os jovens me narram as experiências dessa época como curtos fragmentos de memória. Sempre me informavam que não lembravam de quase nada, mas que mantinham alguma memória sensível em relação a aspectos do cotidiano tenso enquanto eram crianças, com três, quatro anos, especulam. O que constata que os momentos de intimidação dos Britto adentram a década de 1980, pois as terras foram homologadas apenas em 24 de dezembro de 1991⁸⁸. Através desta memória “fragilizada”, ou pontual, foco a análise e a identificação daqueles eventos que hoje constituem como algo marcante e impactante das vivências na infância, e que reverberam, sempre que necessário, sobre suas práticas e pensamentos étnicos na contemporaneidade.

A vigilância se dava praticamente em todos os âmbitos da vida diária da Ilha, principalmente com os mais jovens e crianças, pois eles, por qualquer descuido dos pais, poderiam se afastar nas matas, indo brincar ou tomar banho no lado crítico do rio, na estreita margem localizada ao sul, entre a Ilha e a Caiçara. Não era muito raro eles serem repreendidos pelos pais por conta desse descuido. As brincadeiras que se davam entre elas eram restritas ao centro da Ilha, aos olhos de todos.

⁸⁷ Cf. Arruti (2002, p.184) “Nos últimos dias de novembro seguinte [1979], os índios ficariam cercados noite e dia por 18 pistoleiros fortemente armados, com pleno conhecimento e mesmo participação das autoridades e da polícia.”

⁸⁸ Conforme decreto publicado no Diário Oficial da União sob identificação “decreto nº 401, de 24 de dezembro de 1991”, do governo Collor, que homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, no estado de Sergipe. Ver o anexo 3, p. 148.

Certamente, isso afetava sensivelmente os mais jovens, pois muitos deles, em particular as crianças, eram submetidas a uma tensão cuja lógica, de certa maneira, soaria um tanto incompreensível por conta de suas poucas idades, mas que seriam inevitavelmente desvendadas algum tempo depois nos contextos em que a história passa a servir de base fundamental para as políticas locais de identidade. No âmbito das quais, ressalta-se, é sistematicamente contada até os dias atuais, e estrategicamente incorporada e reproduzida por eles na encenação anual do “drama”⁸⁹ que ocorre nas festividades da retomada. Na perspectiva dos jovens, descobrir tardiamente a lógica do que enganosamente lhes pareciam ilógico nas restrições de mobilidade, promovida pelos pais e parentes, nos tempos em que eram crianças, certamente produziu efeitos consideráveis sobre suas identidades já “amadurecidas” na rotina segura da aldeia, e isso certamente mereceria uma pesquisa etnográfica exclusiva, sobretudo no que se refere aos possíveis condicionamentos morais (considerados relativos) que podem, porventura, ter atingido em alguma medida as suas dinâmicas de agencialidades.

O espaço reduzido das sociabilidades diárias, por conta da interdição de se andar livremente por uma porção de terras relativamente grande, acarretava um estresse diário tanto a eles quanto aos mais velhos. Uma prosa amena com pajé Raimundo e Nenéu Xokó, sobre a vida da aldeia na época da luta, serviu-lhes de certo modo para lançarem um desafio a mim, convidando-me a imaginar o ambiente de outrora e a refletir se eu teria sido capaz de aguentar as agruras pelas quais eles passaram, numa espécie de antropologias comparadas – a minha e a deles. Ignorando a minha pouca idade, ele dizia que eu devia ter ido a Ilha naquela época para fazer a pesquisa, para sentir, a olhos vistos, a diferença socioambiental em relação ao que é hoje o cotidiano deles. Ele (o pajé) me contava que dormiam pelos pés de pau, pois a mata era mais fechada, contendo muito mais arbustos e árvores. *“Não tinha nada, nenhuma casa dessas aqui, era a gente aí pelos matos, com medo de tudo, cheio de mosquito, de cobra”*. A única construção era a igreja da missão⁹⁰.

⁸⁹ Peça teatral brevemente descrita no capítulo 1.

⁹⁰ Esta, desde o início do século XX, estava em péssimas condições, conforme manuscrito dos arquivos do Fundocin (ver anexo 2, p. 146), em que o Frei Caetano relata o estado lastimável em que se encontrava a Igreja de São Pedro e apontando a insatisfação com o fato dela estar sob os cuidados de um não-cristão (Caboclo).

Ocasionalmente, eles conseguiam montar pequenos abrigos com lonas, o que apenas amenizava muito sutilmente o calor durante os dias. Entretanto, não eram muito interessantes uma vez que despertavam a atenção dos homens a serviço dos fazendeiros, podendo facilitar as suas ações em tornar a vida deles ainda mais difíceis. A igreja também era um “porto seguro”, mas nem sempre. Durante as madrugadas o sono era afetado pelos tiros que ecoavam interrompendo o silêncio noturno, tiros provocados pelos empregados armados que se revezavam na Caiçara com o patente ato de atormentar qualquer possibilidade de descanso. A zona ribeirinha, na qual as crianças eram impedidas de se aproximar, contavam-me, era local de tensão permanente por conta do arroz plantado em suas margens, pois se o objetivo era cerceá-los de direitos, o cerceamento se fazia também aos meios deles conseguirem seu sustento imediato, a alimentação, tal como as plantações e recursos naturais que se encontravam, sobretudo, na Caiçara. Meus informantes jovens diziam-me que haviam estratégias dos pais de saberem os momentos oportunos de atravessarem discretamente o canal do rio a fim de conseguirem algo. Não obstante isso, a vigilância dos pistoleiros era permanente para impedir, também, qualquer tentativa de colheita. O que transformava as investidas dos Xokó na mata em algo extremamente arriscado, pois se os Xokó tinham conhecimento avançado sobre por onde andar nelas com segurança, o mesmo poderíamos dizer para os jagunços instalados na região.

Embora eu utilize o termo Xokó neste texto, na época de maior tensão o etnônimo ainda era algo em processo de “descobrimto”, pois nesse período eles eram conhecidos basicamente como “caboclos da Caiçara” e ex-empregados da família Britto que buscavam seu processo de autonomia perante a terra⁹¹. O etnônimo passa a ser apreendido com o apoio dos missionários que lhes atendiam no momento de maior tensão, como o Bispo Brandão de Castro, Frei Enoque, Frei Roberto e outros, que lhes ajudaram a estabelecer contato com a parcela de seus “parentes” que haviam migrado para Porto Real do Colégio (AL). Neste município se localizava a outra terra indígena mais próxima dali e habitada por índios provindos também de outros lugares, como da própria Ilha de São Pedro e Pacatuba, ambas localizadas no estado de Sergipe e extinguidas nas décadas finais do século XIX.

⁹¹ “A “luta” dos “caboclos” ou “povo da Caiçara”, como os atuais Xokó eram chamados até fins do ano de 1979” Cf. Arruti (2002, p. 139).

O que se pode supor, quanto ao etnônimo, é que ele por si só não possuía tanta importância na autodeclaração (como um termo a ser reivindicado sistematicamente) para os nativos quanto no contexto da luta pela terra. Havia um conhecimento do termo ao menos uma década antes da retomada efetiva da Ilha, conforme podemos apreender da tese de Arruti (2002, p. 122), com a presença na década de 1960 dos freis Juvenal e Angelino. Eles visitavam a Ilha contando histórias sobre a importância dos índios Xokó e a história daquele lugar, mas a admissão do seu uso quase como uma regra não foi tão urgente quanto no litígio com a família Britto, pois seu uso sistemático passaria a ser essencial sobretudo na construção de uma relação de reconhecimento indigenista por parte do Estado, o que se caracteriza como o segundo momento das etnogêneses, relatado no capítulo anterior, e fundamentais para a vitória quanto ao direito sobre aquelas terras. Esse uso mais recorrente do termo Xokó e do seu significado e importância mais amplos para os “caboclos da ilha” é verificável na lembrança dos próprios jovens, quando estes relatam as conversas rotineiras dos pais na esfera doméstica, e sobretudo pública, sobre a história deles próprios que começavam a tomar, na década de 1980, outras características e consolidações. Esta década seria voltada ao que podemos chamar seguramente de estabelecimento e “rotinização” da aldeia, até o seu processo homologatório, último ato administrativo de reconhecimento do Estado.

É este processo de “rotinização” que considero de suma importância para compreendermos o discurso dos jovens desta pesquisa, pois é neste que os atuais jovens localizam as suas memórias que tomam formas sobretudo a partir das narrativas dos mais velhos. Há alusões diretas à importância efetiva da Igreja na luta, não obstante haja o reconhecimento de que ela foi negativa para os índios num determinado contexto. Alguns jovens sustentam uma referência muito forte sobre os clérigos que atuaram junto a eles mais tardiamente, além de uma forte percepção de ter havido dois momentos distintos de atuação da Igreja em relação a eles e outros povos indígenas. Conforme depoimento de Bá percebemos, também, de que modo eles aprendiam sobre essa história recente, localizando eles mesmos como mantenedores fundamentais, no presente, das histórias sobre esses acontecimentos.

“Eu sei que era bem criança, não sei o dia nem que ano quando tinha puxado o primeiro Toré, mas só sei que eu era bem menino mesmo. Eu lembro muitas vezes, Frei Enoque que deu a vida aqui pela gente, abaixo de Deus ele foi um homem que ensinou o caminho a gente, ele como Igreja, a Igreja Católica num segundo momento com a gente na pessoa de Frei Enoque, Dom José Brandão de Castro, Frei Roberto e outros... a gente não tem o que falar da Igreja... num segundo momento... que num primeiro momento aconteceu aquilo, né? Lá pra trás, não foi feito só com nós mas com todos os povos indígenas (referindo-se à catequese forçada) mas aí o que a Igreja Católica fez com a gente num segundo momento, fizesse com todos os povos indígenas... aí a Igreja tava perdoada porque a Igreja teve ação, ela não falou, ela agiu... deu a mão, deu a vida... Como Frei Enoque dormiu ali na [PI] era proibido de entrar em nossas casas pelos fazendeiros, e eles sacrificava, vinha. Dom Brandão José de Castro disse que vinha morrer com o povo, se a juíza mandasse matar o povo ia morrer junto com o povo, e o governador com essa palavra temeu, porque ia mexer com todo o clero, né? Aí ele preferiu dar essa terra a gente, aí a gente passou a ser dono dum pedaço de terra... e... [TI] e pai passava essa história toda tomando café em casa... e ouvia sempre... porque a gente passou mais de 100 anos, né? Sem poder... acredito que até eu fiquei calado, não queria que a gente cantasse alto aí pelos fundos que eles tavam aí vizinho... e o povo tem aquele trauma de um cala boca tão longo que não queria, até depois de ter conquistado a Ilha não queria que a gente ainda cantasse o Toré”...

Importante reconhecermos que essas memórias nem sempre se dão com equitativa profundidade entre os jovens, pois uns sabem mais do que outros, a exemplo de Bá que tem sido um dos meus principais informantes, e a quem outros jovens (em algumas poucas ocasiões em que as conversas com Bá se dava na presença destes na varanda da casa de Raimundo) demonstravam patente concordância com o que ele me contava, inclusive reforçando-o com tímidos comentários. Não obstante haja diferença na memória juvenil, algo pode ser englobado ao universo deles: a lembrança, mesmo que fragmentada, da luta mais recente dos seus pais pela terra que hoje lhes pertencem. O que consiste numa memória que demarca efetivamente um ponto em comum entre eles, e que consiste naquilo que exemplifica consensualmente o que hoje eles são, índios. Quanto a este aspecto da memória, Pollack (1992, p. 201) denomina esse ponto em comum de “fatos invariantes” e menciona ser um aspecto predominante tanto quanto seu aspecto seletivo e flutuante ou mutável. Geralmente, está associado a momentos marcantes do indivíduo ou grupo, “acontecimentos regionais que traumatizaram

tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação” (Ibid).

Em relação ao Toré, presente na fala acima, o que não consigo perceber, entretanto, com os elementos que tenho, é o grau de interesse pelo Toré no conjunto de jovens nesta mesma época, imprecisa, em que Bá relata. Suponho ser entre o final dos anos 80 e início dos 90. Num período mais ou menos próximo da data da homologação e que já apresentava a “indianidade Xokó”, no âmbito coletivo, plenamente constituída no processo de “rotinização” da aldeia, tendo desta vez o caráter da transmissão dos valores em torno dessa identidade valorizada como fator mais importante, como o Toré, o ritual, o xamanismo ali presente, a organização política figurada agora sob os termos de cacique e pajé, entre outros elementos. Neste processo de rotinização, começam a re-estabelecer seu parentesco enquanto uma “relacionalidade” diária etnificada, ou seja, conformando um sentido de coletividade propriamente indígena para a relação diária entre as famílias, como um agrupamento cultural específico⁹². Com a retomada efetiva da Ilha a partir de 1979, as conversas tanto coletivas quanto em âmbito familiar passam a se caracterizar como assuntos recorrentes sobre a importância do que eles são. E as crianças e jovens ouviam inevitavelmente aquilo que eles precisavam reconhecer ser para manter garantido as suas terras, assim como seus futuros.

Muitos acontecimentos do passado marcam profundamente a memória dos jovens, tal como a extrema pobreza em que viviam seus pais e as vantagens que os fazendeiros buscavam tirar deles, mesmo que estivessem enfrentando as piores condições de sobrevivência. Paulinho Xokó (22 anos) afirma que do que lhe dizem, o que mais ficou marcado para ele foi o sistema assimétrico que existia na produção de alimentos na época pouco anterior aos atos declarados de resistência. Tudo o que era produzido pelos Xokó era dividido, obrigatoriamente, no sistema de meia (algo muito comum, na época, entre lavradores que cultivavam a terra cuja posse era de um latifundiário) do qual os fazendeiros ficavam, levando em consideração a

⁹² Ou como defende Sahlins (2011) em seu recente texto sobre em que consistiria o parentesco nas discussões pós-Schneider, i.e., parentesco enquanto uma relacionalidade, uma “*mutuality of being*”, que consiste numa reciprocidade de existência para além das relações estabelecidas biologicamente, não obstante regidas pelo mesmo rigor interpretativo do dado genealógico. E sobre a qual o parentesco seria também estabelecido performativamente para criar relações duradouras entre pessoas que se consideram parentes por razões puramente contextuais.

qualidade do coletado, com metade a dois terços da colheita de uma família. O restante, na maioria das vezes, não era suficiente para a quantidade de pessoas que havia na família, relatava-me. Paulinho encara este fato como um ato exemplar das injustiças que acometiam seus pais, sob os quais não havia qualquer assistência do Estado para impedir que isso continuasse a acontecer. Isso, dizia-me, causava-lhe revolta, o que o faz ter mais comprometimento com a luta e a conquista dos índios Xokó.

São estes aspectos da memória que se destacaram nas minhas observações em campo. Eu gostaria de ter ouvido mais profundamente os jovens da Ilha quanto ao modo como expressam a história contada no capítulo 1, que certamente daria maiores detalhes e diversidades, no entanto, tive que ser mais contido por não ter mais elementos para uma análise mais segura. Devido às contingências que me levaram a um tempo de trabalho de campo mais reduzido, privilegiei aqueles aspectos das falas dos informantes-chave que reverberaram consideravelmente na fala de outras pessoas que não abordei aqui por conta do recorte. Não obstante isso, o que foi lembrado pelos jovens aqui tem ressonância direta, por exemplo, no modo sistemático de transmitir estas recordações através da escola indígena da Ilha, que também produz material didático sobre esta recente história.

Aqui finda a primeira parte deste trabalho, que focou o aspecto histórico com uma análise sincrônica em torno da história e memória dos índios Xokó, levando-se em consideração sobretudo a perspectiva juvenil, i.e, dos que não protagonizaram a etnogênese, ou por não terem ainda nascido ou por não terem experimentado o processo sendo vistos com plena agência neste período. A atenção foi centrada em um dos modos pelos quais a conectividade é constituída na rede de parentes Xokó. Como foi descrito neste capítulo, o que foi lembrado pelos jovens está profundamente associado ao modo como eles atribuem sentido ao pertencimento étnico deles mesmos no presente e da relação deles com o lugar. A sensação de pertencimento engloba a produção e manutenção permanente de certos sentimentos e afetividades que se voltam dinamicamente em direção ao conjunto de parentes, e que se desvelam, em discursos e práticas, nas maneiras como eles expressam as formas mais esperadas de conectividades para a manutenção duradoura do estado de socialidade entre os Xokó da Ilha.

No conjunto da parte I, procurei demonstrar no capítulo 1 quem são os Xokó na atualidade e como eles estão estruturados no contexto atual (1.1); na seção 1.2 descrevo (valorizando o ético) a história da etnogênese Xokó para em seguida proceder a uma descrição das etnogêneses em sentido mais amplo (1.3), tratando das amplas redes inter-indígenas formadas no Nordeste brasileiro e de como os Xokó estão inseridos nelas. No presente capítulo tratei dessa mesma história, não obstante buscando valorizar o êmico (o discurso dos informantes) a fim de identificar e descrever como a história está presente na própria vida diária através das inter-subjetividades implicadas nas relações diárias entre os Xokó, por meio das quais buscam manter, tanto quanto for possível, o estado de socialidade que opera entre eles naquele território. Em suma, como esforços constantes de manutenção da identidade étnica.

No capítulo seguinte eu busco retomar aspectos sobre a teoria mais recentemente discutida tendo em vista alguns conceitos relacionados ao chamado “novo parentesco”, para relacioná-lo ao pensamento que reverbera entre os Xokó sobre a questão, de modo a identificar, no estudo de caso proposto a seguir, como se faz um Xokó no âmbito da Ilha de São Pedro de acordo com as abordagens dessa nova perspectiva. Cabe mencionar que o percurso do trabalho de campo me conduziu a essa perspectiva analítica e não o contrário, como se pode pensar. Nesse sentido, o capítulo contém a análise central deste trabalho. É nele em que realizo, efetivamente, um estudo específico que condensa toda a argumentação do presente capítulo e o anterior em que pretendo demonstrar, no âmbito das práticas locais situadas no presente, como os jovens operam ativamente a sua própria condição de juventude, sua história e identidade nas relações que envolvem a rede familiar presente na Ilha, tendo em vista a sua forma de socialidade “eticizada”, balizada nas memórias e aprendizados através dos mais experientes, nas suas novas experiências e nas suas próprias instituições representativas da indianidade construída nesse longo processo de etnogênese.

O estudo de caso também serve para demonstrar a aplicabilidade da mesma linha analítica em outras diversas instâncias da vida social a partir de um trabalho de campo mais aprofundado, e a estrutura argumentativa dessa dissertação acaba por funcionar como uma tese inacabada, na qual poderíamos aplicar capítulos adicionais demonstrando essas possibilidades, por exemplo, no âmbito da família,

do gênero, da educação diferenciada, da política, da economia, da ecologia, do sistema de crenças, do xamanismo, isto é, de como se faz um Xokó pleno, reconhecido integralmente na cosmologia e na rede de parentes, a partir de sua participação nas dinâmicas específicas e interligadas que regem cada uma destas esferas da vida cotidiana. E aplicar a análise nessa diversidade proporcionaria, certamente, características patentes de etnologia ao trabalho, mas, por motivos diversos já apresentados na introdução, o estudo de caso traduziu, antes, uma verificação em campo das teorias antropológicas apreendidas no curso da pesquisa pelo pesquisador, a fim de obter subsídios e ressonâncias práticas em outras etnografias, sem as quais não poderia ter prosseguido no estudo sem um mínimo de segurança.

CADERNO DE FOTOGRAFIAS

FESTA ANUAL DA RETOMADA DA TERRA - 09.09.2010⁹³

Figura 11: início da cerimônia com o Toré. Performance para centenas de convidados, entre estudantes, professores, regionais, quilombolas, e políticos da região



Figura 12: continuação

⁹³ As fotografias foram tiradas com a generosa colaboração do sociólogo Eder Souza, meu primo, que me auxiliou na coleta de material fotográfico enquanto eu coletava material em vídeo.



Figura 13: boa parte dos Xokó se mobilizam em torno da apresentação, independente do gênero e da idade. Em determinado momento, percebe-se uma “generização” da dança, com a formação de fileiras exclusivas de homens em um lado e mulheres do outro



Figura 14: continuação



Figura 15: cacique Bá (dir.) à frente da fileira de homens, guiando o Toré



Figura 16: continuação



Figura 17: as crianças participam ativamente



Figura 18: continuação



Figura 19: um dos estágios finais do Toré. Os Xokó vão progressivamente se aproximando da Igreja de São Pedro, a fim de seguir no desfecho da cerimônia, uma missa com os clérigos e um ato político final



Figura 20: continuação



Figura 21: ato final que aparenta uma performance simbólica de apropriação e releitura do cristianismo



Figura 22: missa final que precede o ato político. Neste último, ocorreu o discurso das lideranças sobre o valor da luta histórica dos Xokó e dos povos indígenas, seguido das menções honrosas a pessoas consideradas de suma importância por eles na política de identidade local

PARTE II
A CONECTIVIDADE

Capítulo 3

Construção social do parentesco na vida diária: como se faz um Xokó na perspectiva juvenil

Neste capítulo analiso um caso ocorrido entre os Xokó que evidencia claramente parte dos sentidos sociais envolvidos em processos internos de inclusão e relativa exclusão de elementos étnicos e valores morais no grupo, visando a sustentar, com isso, um estado de socialidade entendido como propriamente indígena. A discussão desse caso demonstra como as questões levantadas em toda a dissertação podem ser encontradas parcialmente – quiçá totalmente – respondidas em determinadas práticas que requerem, dos Xokó, e em particular dos jovens, alguma administração das políticas de identidade locais e dos laços de parentesco estabelecidos na rede de parentes que existe na Ilha de São Pedro.

A análise é focada nas narrativas acerca da chegada e permanência de um jovem na Ilha, neto de uma conhecida liderança Xokó, e os efeitos ocasionados pela sua presença. Ele se chama Roberto⁹⁴. Havia sido criado em Aracaju e, por isso, trouxe modos de se vestir, de falar e de se comportar mais comumente verificados entre os jovens urbanos e, portanto, um tanto diferente dos modos particulares nativos. Além disso, ele demonstrava evidente indiferença para as práticas que são tidas como emblemáticas de uma identidade indígena Xokó, construídas e circunscritas ao âmbito da própria Ilha. O capítulo explora a reação dos moradores da Ilha e analisa a sua intervenção, a partir dos jovens locais, no sentido de educar e reorientar o jovem para adaptar-se em alguma medida aceitável à nova realidade vivida, assim o “purificando” daquelas suas atitudes e comportamentos vistos como inadequados ao novo contexto em que ele passava a se inserir.

O texto tece o seguinte argumento: o jovem encarnou e propagou uma agência especificamente anti-indígena, que se pode interpretar como constitutivo de um estado de anti-socialidade, num sentido que faz eco com a produção deste

⁹⁴ Utilizo nome fictício.

fenômeno em outras realidades etnográficas cuja proposição explicativa parte de Marilyn Strathern (2006) em suas investigações na Melanésia, e encontrando aplicações na etnologia brasileira, como na tese da antropóloga Cecília McCallum (2001) sobre os Huni Kuin do Acre, ensaio de Viveiros de Castro (2000) no qual esboça uma teoria geral da socialidade amazônica, tendo seu eixo o processo de parentesco, além de trabalhos diversos de outros etnólogos para o caso de outros povos indígenas na Amazônia. A partir das narrativas que envolvem Roberto, esclarece aspectos essenciais da dinâmica de constituição da socialidade e da conectividade enquanto elementos relacionados diretamente à construção social do parentesco e da identidade presentes entre os moradores da Ilha de São Pedro.

Se mostrei em alguma medida no capítulo 2 como – a partir da história e da memória sociais – acontece a construção de uma identidade étnica entre os “não-experientes” dentro das relações cotidianas de parentesco, nesta parte busco argumentar como eles próprios passam a administrar e produzir esta identidade étnica adquirida e realçada a partir de suas relações no cotidiano da aldeia. Na próxima seção eu retomo a teoria antropológica sobre o “novo parentesco” a fim de deixar patente o norte teórico que adoto ao analisar o caso de Roberto. No entanto, cabe ressaltar que a análise feita até aqui não se deteve em terminologias de parentesco, como ficará evidente ao leitor ao seguir na leitura. O foco ficará mais evidente ao leitor a partir da seção 3.2, após sucinta apresentação do estado da arte das abordagens recentes sobre parentesco na seção abaixo.

3.1 O “novo parentesco” frente aos processos identitários Xokó

Tendo em vista que a análise feita até aqui busca uma compreensão, ao menos parcial, de como os jovens Xokó impulsionam suas vidas no âmbito da Ilha, e que aquilo que foi até aqui exposto diz respeito sobretudo a como eles repensam, se apropriam e discursam o processo de identidade⁹⁵ e etnogênese por qual passou o

⁹⁵ E o presente estudo focaliza a identidade social enquanto um processo implicado à uma construção permanente e diária, e fortemente relacionada ao parentesco em sentido *lato sensu* (das implicações de ser [e “estar” -> *agency*] parente de).

seu povo naquela região, o estudo de caso se volta a suas práticas na rede de parentes. As teorias do novo parentesco, sobre a qual a análise se inspira, não têm sido utilizadas na área temática escolhida para o estudo⁹⁶, no entanto, proporcionou uma possibilidade de interpretação como mais uma via possível e produtiva de análise dos processos sociais identitários presentes entre os povos indígenas do Nordeste. Esta teoria está fortemente associada às críticas aos clássicos estudos de parentesco da escola estrutural-funcionalista, efetuadas principalmente por Schneider (1968; 1984). Outros autores iniciam a crítica ao parentesco, em particular à universalidade da família, tendo sido Leach (1961) um dos pioneiros no início deste debate, conforme aponta Pina Cabral em um de seus cursos sobre o tema dados no Brasil no ano de 2005. No entanto, o que se segue parte da crítica schneideriana, por ter obtido um lugar comum na discussão que se seguiu⁹⁷.

Schneider teceu tão fortes críticas à temática do parentesco, tal como era pesquisado, que ele inaugurou um duradouro mal-estar acadêmico e um longo período de “silêncio”, sobre o qual se constatava uma diminuição perceptível de estudos sobre o tema, efeito nefasto rompido sobretudo pelas contribuições dos estudos feministas no âmbito da antropologia a partir da década de 1980. A preocupação central, a partir de então, seria a de continuar um empreendimento, já iniciado por Schneider, de “desnaturalizar” alguns conceitos tidos como fundamentais ao entendimento das teorias clássicas acerca da descendência e da aliança. Da constatação de que essas teorias já não davam conta das novas problemáticas que apareceriam como desafios aos antropólogos – como o próprio movimento político feminista, as tecnologias reprodutivas, o movimento gay, orfandade e adoções internacionais, entre outros – começa a ser esboçada uma teoria do parentesco bastante renovada, mas muito diferente daquela praticada anteriormente. Esboçarei adiante uma breve revisão da discussão suscitada após os textos de Schneider a fim de demonstrar como trabalharei com o tema do parentesco, que se pretende mais próximo dessas novas perspectivas.

⁹⁶ Algumas antropólogas (BUSTAMANTE & MCCALLUM, 2010) têm reclamado que ainda não é comumente usada na antropologia brasileira, em geral, quando o tema é parentesco.

⁹⁷ Para uma revisão mais detalhada sobre as mudanças nos estudos do parentesco que surgiram a partir da década de 1970, ver Peletz (1995).

A crítica de Schneider (1968) se volta para um etnocentrismo metodológico até então não percebido embora tivesse força nas próprias etnografias daquela época, as quais pareciam impor um modelo “natural” de família nuclear – a saber, pai, mãe e filho(a) – baseado sobretudo em laços de sangue e aliança, nos quais haviam as específicas terminologias fixas de parentesco para cada tipo de laço. Com isso, o autor constrói uma crítica voraz, cujo objetivo seria apontar para a necessidade de atentarmos ao fato de que esse modelo se trataria apenas de uma tendência cultural hegemônica nas sociedades euroamericanas, e não natural como se supunha em tantos estudos etnográficos daquela época. Nesse sentido, abriu-se inevitavelmente um novo desafio para avistarmos outras possibilidades para a ideia de família, sem cairmos na armadilha de supor que essas outras seriam signos de algum tipo de desestruturação. Segundo Piscitelli (1998):

Schneider afirma que o saber antropológico sobre o parentesco - e engloba aqui tanto os teóricos da descendência como os da aliança - deriva intimamente das próprias noções culturais das sociedades nas quais se formaram os antropólogos. Perguntando-se o motivo pelo qual a reprodução assume um lugar central entre as instituições privilegiadas para o estudo da sociedade, o autor chega à conclusão de que o problema reside na maneira como os cientistas europeus utilizaram sua própria cultura nativa como fonte nas maneiras de formular e compreender o mundo. Na cultura ocidental, os laços de sangue assumem um lugar fundamental. A questão seria perguntar-se até que ponto isso acontece em todas as culturas. A maneira de descobri-lo seria compreender os símbolos e significados que configuram culturas particulares, evitando a contaminação dos próprios supostos nativos dos antropólogos.

Como saída, Schneider propõe tomar o parentesco como uma questão empírica, não como um fato universal, partindo de uma hipótese de trabalho que indague sobre de que trata o parentesco. Não se poderia mais assumir que a cadeia genealógica é universal ou que tem o mesmo valor e significado em todas as culturas. (Piscitelli 1998, p. 314)

Essa visão de Schneider trouxe uma certa tensão aos antropólogos uma vez que recaía sobre a discussão do particularismo e universalismo. Mas, o desafio sobre estas questões ainda existe na contemporaneidade, e Piscitelli sugere que

trabalhar com parentesco ou gênero como empíricos não implica, necessariamente, a limitação ao particular, nem a renúncia a uma visão global sobre o social, embora signifique o abandono da tentativa de alcançar essa visão a partir do parentesco entendido como construção analítica. (*op. cit.*, p. 321)

O empreendimento de parte das feministas, a partir desta discussão, sugere, enfim, uma “desnaturalização” da família a fim de desconstruir a suposta condição “imobilizada” da mulher nas análises estrutural-funcionalistas, que consistia em uma posição de subordinação sistêmica e naturalizada nas estruturas sociais, até então não questionada porque as próprias etnografias clássicas mantinham as mulheres na penumbra enquanto informantes-chave na compreensão dos sistemas de parentescos levantados e analisados. O efeito disso na antropologia subsequente foi maior do que as próprias questões de gênero em si, pois confrontou o conceito primordial de parentesco até então vigente na antropologia clássica, sob os símbolos hegemônicos de sangue e sexo. Como se outro modo de constituir família ou, no caso do presente estudo, tornar-se parente não fosse possível. O resultado foi uma proliferação de estudos em diversos âmbitos onde o conceito de parentesco quase se tornou irreconhecível em relação ao que era afirmado antes (Cf. FONSECA, 2003, p. 9). Mas, tratando ainda das críticas feministas em relação às questões intelectuais que lhe eram mais caras, Piscitelli (*op. cit.*) afirma que

As críticas formuladas atacaram aspectos das teorias sociais que, para as autoras⁹⁸, conferiam esse halo de imutabilidade à família. Questionaram-se não apenas os pressupostos sobre a naturalidade da família, em termos biológicos, mas também argumentos funcionalistas sobre a família", considerando que essas análises - particularmente as de Parsons - "congelavam" um ideal de família na linguagem dos papéis, transmitindo idéias fixas e dicotômicas, obscurecendo o conflito e as diferenças de poder. (p. 311)

⁹⁸ “Vide os textos das Conferências de Stanford, em 1979, publicados em: THORNE, Barrie e YALOM, Marilyn. *Rethinking the Family. Some Feminist Questions*. Nova Iorque: Longman, 1986, particularmente YANAGISAKO, Sylvia, ROSALDO, Michelle e COLLIER, Jean. *Is There a Family? New Anthropological Views*”. Cf. Piscitelli, *op. cit.* p. 311.

Autoras como estas inauguram um período de novas questões, e revitalizam os estudos de parentesco de tal maneira, que estes ganham grande força até a atualidade, ficando patente um ânimo e uma criatividade revigorada nas muitas pesquisas que surgiram a partir dessas discussões. Estes estudos, inspirados na crítica schneideriana, passam a enfatizar o caráter processual das relações parentais, de modo que valorizam o que as particularidades de uma determinada cultura tem a dizer, antes de se tentar uma análise global sobre o parentesco. Mas, curiosamente, estes estudos no Brasil têm ecoado ainda de modo incipiente, como aponta Bustamante & McCallum (2010) em recente estudo sobre as construções da relação familiar em casas num bairro popular de Salvador:

a despeito desse movimento, no Brasil ainda há uma predominância de abordagens que continuam a dialogar criticamente com a herança do estrutural-funcionalismo, talvez por conta da estreita relação entre a antropologia e a sociologia no campo dos estudos da ‘família’. De fato, poucos estudos confrontam a naturalização do núcleo familiar - “a família” – que é vista como unidade estrutural básica do parentesco. (*op. cit.*; p. 6)

As maneiras atuais de se pensar o tema que surgem pós-Schneider são bastante variados, como já dito, e, em geral, bastante diferentes entre si. Em síntese, têm aparecido associadas a outros domínios temáticos antes tomados relativamente isolados dos sistemas de parentesco, tais como gênero, corpo, pessoa, sexualidade, etnicidade, etc. (Cf. FONSECA, 2003, p. 8). E todas as atuais pesquisas sob esta influência têm algo em comum: o caráter processual do parentesco. E, neste caráter, vemos ser desenvolvidos dois conceitos, os quais uso aqui. O primeiro é “socialidade”, que “deve ser alguma espécie de impulso interior a constituir relações e manter a coesão entre povos que, de outra forma, permanecem estranhos uns aos outros.” (STRATHERN, 2006, p. 288). O segundo, um dos conceitos mais citados, é denominado “conectividade”/“relacionalidade” (*relatedness*) por Carsten (2000; 2004), que o propõe com a finalidade de buscar os idiomas nativos de conexão entre parentes (Cf. FONSECA, *op. cit.* p. 9). Em outro texto, Fonseca (2007) menciona o seguinte sobre a proposta da coletânea organizada por Carsten (2000):

A coletânea por ela organizada apresenta exemplos etnográficos de situações contemporâneas na China, no Alasca, em Madagascar e na Inglaterra (entre outros) para entender quais símbolos – além do sangue, do sêmen e do leite materno – remetem à “substância compartilhada” (shared substance) e que criam o tipo de relação profunda e duradoura, normalmente associada à esfera de parentes. (FONSECA, 2007, p. 20).

Carsten (2000, p.2) introduz uma questão fundamental na introdução à coletânea por ela organizada, qual seja, a de questionar a imutabilidade da biologia nas relações de parentesco, sugerindo rompermos com a ideia de imprescindibilidade do biológico nas nossas tentativas de identificar e compreender os laços duradouros e profundos estabelecidos entre as pessoas. Deveras uma mudança radical, sob a qual Carsten identifica na própria visão de Schneider a necessidade de proceder a esta mudança, ao dizer que [...] “*the shift away from kinship was part of a general shift in anthropological understanding from structure to practice, and from practice to discourse*”. Nesse sentido, o que podemos identificar é que a mudança acompanha a forte influência das teorias pós-colonialistas e pós-estruturalistas, que passou a predominar no final da década de 1970. O “novo parentesco” (*new kinship*) surge, então, neste contexto de questionamento de aspectos cruciais das teorias estruturalistas.

No entanto, Carsten e os autores da coletânea não parecem recusar totalmente os termos biológicos, não obstante coloquem em xeque a sua suposta universalidade, como supunham o estrutural-funcionalismo. O conjunto dos autores, de um modo geral,

suggest not only that biology does not everywhere have the kind of foundational function it has in the West, but that the boundaries between the biological and the social which, as Schneider demonstrated, have been so crucial in the study of kinship are in many cases distinctly blurred, if they are visible at all. (*op. cit*; p. 3)

O que me parece sugerir que o aspecto biológico, porventura presente nos discursos nativos como determinantes, apenas deve assumir um valor relativo, i.e.,

pelo fato de que nem todas as culturas apresentam o biológico como imprescindível na construção da relação de parentesco, tais como os laços de parentesco criados entre pessoas homoafetivas que adotam uma criança ou utilizam tecnologias reprodutivas, por exemplo. No entanto, parece ser igualmente possível que outras coloquem o aspecto biológico, em alguma medida, a depender do contexto, como uma questão de valor a partir do qual se mede o quanto se é parente, embora nem sempre de modo exclusivo, como os clássicos estudos supunham⁹⁹. E esse parece ser o caso pelo qual o presente estudo se concentra mais. É o que veremos na descrição baseada nos dados apresentados por alguns informantes Xokó. O conceito de “conectividade” (*relatedness*) em Carsten (*op. cit.*) coloca este problema da oposição entre o que é natural e o que é social no centro desta nova discussão. E, se por um lado o conceito não apresenta uma solução definitiva (*op. cit.* p.5), por outro ela rejeita totalmente as tentativas de análise do parentesco a partir de conceitos pré-definidos, i.e., não submetidos ao discurso nativo, sendo esta a característica principal dos estudos sobre o novo parentesco.

No presente capítulo, o qual considero o que condensa os objetivos almejados da pesquisa, busco analisar algumas interfaces das lógicas da construção social do parentesco presente entre os jovens Xokó em questão. E, diante de tantas temáticas que atualmente se associam ao tema do parentesco, abrindo-lhe a diversas possibilidades de análise, neste novo contexto, o caso desta pesquisa está relacionado sobretudo à identidade e etnicidade presente na Ilha de São Pedro¹⁰⁰. O sentido de parentesco que considero e aplico neste estudo é *lato sensu*, isto é, a análise se pauta na fronteira relativamente confusa que há na dicotomia nativa do “ser parente/não-parente”, quando o parentesco se revela, neste caso, em termos de etnicidade, ou seja, associado ao etnônimo e ao local – ser Xokó (da Ilha), que engloba todo o grupo de parentes que vivem atualmente na Ilha de São Pedro. Por conta disso, não se pretendeu uma análise mais delimitada e esmiuçada, por

⁹⁹ Viveiros de Castro (2000, p. 8-9) problematiza essa questão, rejeitando veementemente qualquer tentativa de desclassificar totalmente a importância da consanguinidade enquanto uma forma determinante no processo de avaliação do parentesco social. Seguindo essa linha ele sugere que o mais importante não são os conteúdos, mas as formas pelas quais o parentesco se revela: “não é tanto quem é um consanguíneo ou um afim que difere de um mundo relacional para outro, mas, antes de mais nada e sobretudo, o que é um consanguíneo ou um afim” (*op. cit.* p. 9). Veremos o que são para os Xokó.

¹⁰⁰ Embora os estudos feministas tenham tido um papel fundamental para o *new kinship*, a questão de gênero não é tratada aqui.

exemplo, do processo de aplicação de terminologias, ou no estudo da organização familiar e da casa Xokó e de como estas estabelecem redes de relações duradouras entre os membros, tal como é encontrado em muitas recentes etnografias, como a de Marcelin (1999)¹⁰¹, que inova ao analisar a construção social da casa associada à constituição de dinâmicas de parentesco entre os membros de um determinado grupo social do recôncavo baiano, assim como Bustamante & McCallum (*op. cit.*) que analisam a configuração da casa e o parentesco num grupo de baixa renda de Salvador.

Se no capítulo 2 eu busquei descrever como a história da etnogênese Xokó reverbera sobre os jovens, aos que criam uma disposição afetiva muito forte com sua indianidade e sua rede de parentes, neste eu pretendo demonstrar o efeito dessa disposição nas práticas deles, ou seja, como a agência criativa destes mesmos jovens interfere diretamente no modo como eles estabelecem prioridades na manutenção das relações duradouras (*relatedness*) estabelecidas entre todos na Ilha, dando forma, assim, a uma certa “comunidade de similares” (Cf. Overing, 1999). O que entendo como uma rede de práticas do parentesco Xokó, bastante associada à história do grupo e sobretudo à esfera política das suas relações com o Estado e população externa.

Segundo McCallum (1998), para os Kaxinawá [Huni Kuin], a “socialidade é um estado momentâneo na vida social de um grupo, definido pelo sentimento de bem-estar e pelo auto-reconhecimento como um grupo de parentes em plena forma”. É momentâneo, assim entendo, porque é criado/produzido na vida diária, a fim de estabelecer o sentido do parentesco. A autora prossegue afirmando que é preciso “levar em conta a criação da socialidade, exatamente porque o conceito captura a visão própria dos índios sobre o sentido das suas vidas e a dinâmica das suas atuações no mundo. Neste sentido, todos eles *deveriam* estar empenhados na mesma direção, com o mesmo fim”. *Deveriam* justo porque há também a produção de um estado inverso: anti-socialidade. Nesse sentido, McCallum esclarece que “a atividade de constituir socialidade, então, é uma constante luta contra o

¹⁰¹ Marcelin (Cf. Bustamante & McCallum, *op. cit.* p. 8) não é comumente associado à tendência do “novo parentesco”, sendo ele parte de uma outra que analisa “a casa” como local por excelência da constituição do parentesco, a sua abordagem, ainda que inspirada por Lévi-Strauss, rompe também com o parentesco estrutural-funcionalista.

deslizamento para o seu oposto, quando os próximos se mostram outros – portanto, não parentes – através do comportamento sovina e agressivo”.

A natureza processual da constituição de “comunidades” nas Terras Baixas Amazônicas é tema focado especificamente por Joanna Overing e muitos dos seus ex-alunos (OVERING, 1999). Reflete a importância da noção de “viver bem” que há entre muitos povos indígenas nesta região, e essa perspectiva tem sido reforçada em muitas etnografias. A contribuição de Peter Gow é uma delas. Ele trabalhou no Baixo Urubamba, no Peru, numa aldeia cuja a maioria dos moradores eram Piro, através de sua estimulante etnografia surge uma abordagem inovadora sobre o parentesco, a qual busca ir além dos temas enquadrados nos debates entre estruturalistas e estrutural-funcionalistas da época, e que leva em consideração o aspecto processual de constituição das comunidades. Segundo McCallum (1999), para Gow¹⁰²

o parentesco é gerado ao longo do tempo, a partir de inumeráveis atos de cuidado e carinho que parentes co-residentes dispensam uns aos outros e às crianças. É a memória desse zelo que constitui as relações de parentesco, integra as comunidades e estrutura o próprio conceito de história (Cf. MCCALLUM, 1999).

A descrição do caso está embasada na aplicação de algumas modalidades de análise delineadas primeiro na etnologia dos povos Amazônicos e das Terras Baixas, especificamente, na abordagem desenvolvida por Gow, McCallum e outros¹⁰³ e relativamente pouco usados para com o estudo dos povos indígenas do Nordeste¹⁰⁴. Evidentemente, estes autores tratam de temas clássicos na antropologia: a noção de pessoa; o parentesco e a cultura. Aqui, emprego alguns dos conceitos analíticos recorrentes nestes estudos para explorar como eles se destacaram quando ouvi atentamente as descrições dos jovens (e outros) Xokó sobre o caso específico analisado aqui. Um caso que funciona como “resposta

¹⁰² Para uma tradução em português da “introdução” e “conclusão” desta etnografia, ver Gow (2006). Para uma análise mais aprofundada sobre sua tese acerca dos significados do parentesco, posterior à sua própria etnografia entre os Piro, ver Gow (1997).

¹⁰³ Ver McCallum (1999). Para uma discussão crítica, ver Viveiros de Castro (2002b, Cap. 6, p. 317-344).

¹⁰⁴ Ver Viegas (2007).

sintética”, localizada na própria prática, sobre as minhas perguntas sobre o que é ser e não ser um jovem Xokó da Ilha na contemporaneidade.

Estes conceitos-chave acima mencionados, que norteiam esta etnografia, se apresentam no contexto etnológico praticado no Nordeste brasileiro, onde geralmente se lança mão de um olhar analítico que parte de fora para dentro da cultura, ao contrário do olhar que efetua o caminho inverso, investigando os próprios conceitos nativos e suas relações com os conceitos dos outros – assim supõe uma conhecida discussão antropológica sobre as duas tradições¹⁰⁵. E eles são bastante plurais por conta de suas definições serem dependentes do próprio trabalho etnográfico e teórico – e que atualmente constituem grandes áreas temáticas justo por serem contextuais. Aqui, seus usos se apresentam em intensidade distinta por conta da agenda de investigações que predominou – e ainda predomina – entre os etnólogos do Nordeste nos últimos 40 anos, não obstante já haja etnografias que focam em abordagens teóricas transversais, i.e., num espaço viabilizado mutuamente pelas duas tradições acadêmicas, figurando como novos desafios para a etnologia do Nordeste. Tal como a recente tese de Susana Viegas (2007) entre os Tupinambá do Sul da Bahia, na qual analisa a historicidade presente na vivência dos espaços, da vida cotidiana desse povo indígena em seus mais diversos âmbitos; e como a dissertação de mestrado de Sarah Miranda (2009), que constrói uma análise que valoriza o caráter processual e de agenciamento da cultura ao tratar das agências criativas das crianças Pataxó de Coroa Vermelha, em Porto Seguro (BA), como produtoras por excelência da cultura e etnicidade na vida diária.

3.2. Uma medida profilática presente entre os Xokó?

¹⁰⁵ A ideia de “dentro para fora” (internalista) diz respeito a estudos que buscaram analisar a cultura nativa a partir de suas próprias concepções, sendo parte destas a própria noção de história e de contato. Já a ideia de “fora para dentro” (externalista) se refere aos estudos que partem de uma sociologia do Brasil para explicar a realidade e os fenômenos indígenas, sem considerar, necessariamente, a concepção da história pelo olhar do nativo. Ver, por exemplo, conhecido debate entre as duas tradições em Pacheco de Oliveira (1998) e Viveiros de Castro (1999).

Sempre que estive na Ilha de São Pedro procurei, de modo um tanto compulsivo, pelas oportunidades de colher narrativas cada vez mais detalhadas acerca do caso curioso de Roberto, e que me arrisco a descrevê-las lançando mão de uma analogia interdisciplinar ao atribuir-lhes a presença de ações que implicam uma espécie de “profilaxia do ser indígena”. O conceito que utilizo para a expressão “profilaxia” é fundamentalmente analítico e heurístico, funcionando, neste caso, como um suporte para facilitar o entendimento do processo de transformação do indivíduo que pretendo descrever.

A “profilaxia” consiste, na presente análise, em processos contínuos de purificação/reajuste social efetuados ocasionalmente pelos índios Xokó, neste caso pelos jovens, em relação a toda pessoa que porventura vá morar na Ilha de São Pedro na atualidade e que carregam consigo os signos estrangeiros. O principal objetivo dos Xokó, com isso, é prevenir/proteger. Não deixar corromper os seus autênticos signos de indianidade ali presentes¹⁰⁶, anulando qualquer possibilidade de submissão deste a aqueles – como o toré, xamanismo, entre outros – e das possibilidades de degradação, abandono progressivo, ou mudanças radicais sobre as quais se perde o poder de controle, provocadas por agentes externos, sejam estas pessoas ou não-pessoas. Em síntese, a referência que faço ao conceito sugere heurísticamente que existe entre os Xokó uma medida processual, que ocorre na própria vivência ordinária, de anular a predominância de um domínio específico [anti-socialidade] pelo seu exato oposto [socialidade]. Este oposto é o desejável: o estado duradouro de bem-estar do grupo estabelecido no convívio social. A medida, portanto, é similar a um processo de profilaxia em seu sentido estrito, pois evita-se, com isso, a destruição da conquista emplacada na etnogênese e um novo caos social para o grupo, em favor de um tempo de bem estar utopicamente permanente, ou o mais durável possível, para ser mais realista.

É neste universo de “medida profilática social” que me guiarei na tentativa de compreender se existiria, no caso da intervenção dirigida ao estado de “anti-socialidade” de Roberto, também, um modo específico de manipulação/fabricação

¹⁰⁶ Um exemplo disso está em algumas sutilezas verificáveis nos discursos nativos, um exemplo objetivo e sintético está em uma ressalva emblemática que me fez o pajé Raimundo na ocasião em que lhe perguntei sobre pinturas corporais através do uso de urucum. Sabendo da minha condição de estrangeiro, e oriundo da cidade, chamou-me logo a atenção para o uso adequado dos signos nativos referentes à prática: “*Nós fazemos estas pinturas, sim, mas isso não é tatuagem, viu?*”.

da pessoa e que caracterizaria esta como parte de uma mecânica processual tão contínua quanto aquela presente em muitas etnografias das Terras Baixas Amazônicas. Foi de grande impacto teórico a constatação de uma diferente “noção de pessoa” (Cf. Seeger, *et alii*, 1979) entre alguns povos indígenas dessa região, como um processo contínuo de construção do corpo. Nas décadas seguintes os etnólogos exploraram uma antropologia indígena com temas diversos pautada no pressuposto de que não se nasce pessoa, pelo fato de que esta seria, ao final, resultado de uma “fabricação” inerente aos processos cotidianos das relações sociais¹⁰⁷. Nesse sentido, passamos a saber que muitos povos das Terras Baixas não costumam separar em dois tipos intransponíveis um ao outro no conhecimento que possuem acerca do que seja corpo biológico e corpo sociológico. Para muitos nativos um é imanente ao outro.

E aqui podemos estabelecer uma rápida comparação com a problemática que trato adiante referente ao parentesco biológico e social entre os índios Xokó, para demonstrar que entre eles os termos se apresentam um tanto diferente. Se muitas sociedades das Terras Baixas não fazem distinção entre o corpo biológico e social, os Xokó fazem a distinção ao estabelecer uma manipulação entre os termos quando sentem a necessidade de acentuar algumas hierarquias nos laços de parentesco¹⁰⁸. Mas cabe ressaltar a contextualidade sem a qual a separação não precisa ocorrer. Não obstante com um sentido diverso da encontrada nesta região etnográfica, a pessoa não deixaria de ser ela mesma, mas seria capaz de mudar as suas características essenciais a ponto de transformar a si mesmo em uma pessoa significada em um sentido muito particular e diferente do estado anterior, dentro da lógica do parentesco, envolta numa constante dualidade entre o ser parente/não-parente.

Roberto, um jovem índio urbano, estabeleceu-se na Ilha de São Pedro, ao que tudo indica, por conta de uma certa falta de perspectiva que havia em torno dele quando vivia na capital. A princípio ele foi passar alguns dias com sua família que

¹⁰⁷ Existem muitas etnografias, das quais fiz um breve levantamento: Belaunde (2001), Gow (1991); McCallum (2001), Viveiros de Castro (1986), Strathern (2006[1988]), entre outros.

¹⁰⁸ Esta necessidade se apresenta, geralmente, quando está em jogo decisões referente à política de identidade local através da construção de uma “comunidade de similares”.

não via há bastante tempo¹⁰⁹. Seu avô, Aurélio¹¹⁰, que o hospedou, foi uma importante liderança na retomada das terras Xokó em meados da década de 80 do século passado, e através dele, sobretudo, o jovem ainda mantinha alguma real conexão com terras tão longe de seu mundo vivido. Nesta visita, o jovem começou a estabelecer suas sociabilidades de acordo com um mundo experimentado e circunscrito à capital, provocando – talvez involuntariamente – na rede de parentes, um provável desequilíbrio entre os estados de socialidade e anti-socialidade presente na Ilha de São Pedro em relação a ele. Essas sociabilidades eram feitas à sua maneira, mais próximo ao modo com que construía suas relações na capital. Diferente do visitante etnólogo que precisa, muitas vezes, abster-se em alguns hábitos e linguagens, exercitando a alteridade para viabilizar a sua mínima aceitação diante do mundo vivido pelo nativo, o jovem em questão buscava construir sua relação na Ilha como se ela não guardasse qualquer diferença substancial e simbólica em relação ao seu local de origem, a capital. Foi nesse sentido que ele começou a provocar – involuntariamente, talvez – as estratégias de transformação a que ele seria submetido, com a patente finalidade de ser visto e aceito como um deles (nativos) em sua integralidade. Aqui, percebo e analiso como uma medida profilática¹¹¹ de reajuste entre o parentesco biológico e social, para que a cultura local pudesse ser percebida como parte dele, e não apenas dos outros; para que fosse otimizada a sua integração local, através da reconfiguração dos laços com seus parentes. Interpreto esses esforços a partir da noção de “conectividade” desenvolvida no âmbito do “novo parentesco” discutida na seção anterior.

Para isso, o alvo seria sua consciência e o seu corpo-pessoa com seus aspectos mais essenciais que se apresentavam descontextualizados, i.e. sem o resguardo da relação característica do lugar, ou seja, em certa desconexão com a consciência e corpo-pessoa nativo. A tentativa seria a de operar uma mudança/transformação, sem que houvesse a real necessidade de “neutralizar” ou apagar a “essência” anterior, a do jovem urbano. A mudança neste caso evidencia uma condição alternativa, no sentido de sua duplicidade, que eu apresento aqui

¹⁰⁹ Os informantes não souberam precisar o ano, mas foi em torno de 2007.

¹¹⁰ Nome fictício.

¹¹¹ E a presente análise, cabe frisar, focará sobretudo essa medida e seus fins que visam claramente a uma melhora nas conectividades de Roberto com a rede de parentes da Ilha.

como: ser aqui/ser lá¹¹², isto é, o jovem teria que incorporar os hábitos locais (o ser aqui) enquanto mantivesse suas intenções de lá permanecer enquanto índio Xokó, caso contrário seus hábitos iniciais (o ser lá) seriam apenas admitidos em seu contexto de origem, a capital, não sendo, neste caso, um índio, senão em sua condição parcial por conta de sua ascendência. Porém, sabendo dos limites desta operação, os Xokó o admitiriam na Ilha, mesmo que não houvesse sucesso real na medida. No entanto, seriam estabelecidos alguns impedimentos, e é aqui que se apresentam os resultados produzidos pelo desajuste entre o parentesco biológico (i.e., consaguínio) e social a que me refiro, da qual surge a questão nativa sobre sua plenitude, de ser ou não um “Xokó pleno”¹¹³. O jovem estaria impedido de participar, por exemplo, de algumas dimensões importantes da vida política e cultural local, tais como seu acesso, enquanto protagonista, ao Toré e ao Ouricuri¹¹⁴; às instâncias decisórias da aldeia e às tarefas de organização coletiva a não ser apenas como observador/ouvinte sem participação ativa nas políticas locais de identidade que definem tudo o que venha a ser para o grupo.

Descrevo, adiante, as ações supostamente fronteiriças praticadas por Roberto dentro da Ilha, e como tomei conhecimento de quem ele era, como chegou lá e como foi submetido às medidas “profiláticas” em favor da cultura local e do bem-estar da aldeia.

3.3. O jovem índio urbano e seu hábito descontextualizado

Tive contato com Roberto apenas visualmente, não tendo acesso a ele para uma conversa mais aprofundada sobre o seu próprio ponto de vista referente às tais medidas “profiláticas” através das quais os outros jovens da Ilha tentaram fazê-lo mudar. Avistei-o na minha primeira ida ao campo, sem qualquer intermediação,

¹¹² Ver Vilaça (2000) para uma análise americanista sobre a alternatividade do ser em contexto amazônico.

¹¹³ Quando me disseram o recorrente “ele é Xokó, mas”... logo me ficou claro que o jovem não correspondia a todas as qualidades substanciais da identidade local, portanto, estava patente nas afirmações que haveria algo a mais para algumas pessoas (cuja ligação com o local se apresenta apenas pela ascendência indígena) serem plenamente reconhecidas como Xokó.

¹¹⁴ Para a sutil distinção entre os dois no contexto Xokó, ver nota de rodapé 67, na página 69 do capítulo 1.

conversando com outros jovens na aldeia, e percebi, de antemão, sua diferença estética em relação aos outros, pois se apresentava com características, como o corte de cabelo e roupas, mais recorrentes entre os jovens urbanos que costumamos encontrar nas grandes cidades, o que, por si só, já me chamou a atenção. Ele estava com um corte de cabelo conhecido como moicano, bastante curto nas laterais, geralmente cortados a máquina, e longos no alto e centro da cabeça até a região da nuca. Um corte que revisita a estética corporal de antigos grupos de jovens urbanos denominados anarco-punks. Esse corte tornou a ser usado muito recentemente, numa espécie de releitura de uma outra cultura, após alguns jogadores de futebol de destaque no Brasil e no mundo fazerem uso como algum marcador de diferença e alavancar uma nova tendência visual entre eles. Essa tendência passou a atingir grupos juvenis, em especial de camadas mais populares, que consideram este esporte um modelo de influência notável em suas aspirações, tanto quanto na estética corporal que costuma ser destacada, demarcando um status de diferença a ser considerada positiva entre eles, como sinal de jogador ousado e habilidoso.

Voltando à descrição do garoto, ele vestia roupas típicas de litoral, similar às utilizadas por grupos de surfistas, bermudas de nylon para praia vestidas um tanto folgadas, bem abaixo da cintura, de modo que as vestes íntimas costumam ficar parcialmente à mostra. Essa disposição do corpo se destacava diante do modo mais contido como os jovens habitantes da Ilha se apresentavam, ou seja, sem grandes diferenciais estéticos em relação a eles mesmos, independente da idade. Percebido isso, sequer cogitava que ele viria a protagonizar situações emblemáticas descritas por alguns jovens da ilha, os quais eu me aproximaria em sucessivas conversas. É como se aquilo para mim fosse um fato tão ordinário, sem grande importância para meu trabalho por não conter grandes significados, que não mereceria maiores atenções acadêmicas, embora tenha me chamado a atenção no que eu supunha ser, levemente, apenas uma observação casual/informal. No entanto, Overing (1999) vem apontando isso como uma fragilidade, uma falta de habilidade não tão rara entre os antropólogos. Diz esta etnóloga:

encaramos a vida diária como meramente ordinária, e ansiamos pelo conhecimento do extraordinário: a viagem xamânica, a caça com

zarabatanas e curare. O fascínio do exótico nos enfeitiça. Em conseqüência, podemos ser maus observadores do cotidiano. (OVERING, 1999, p.84-85)

Eu estava enganado ao pensar que seria trivial esta minha observação, e percebi isso quando a situação me foi revelada nos momentos em que alguns jovens da Ilha eram indagados sobre o que é ser um jovem Xokó no tempo deles, havia percebido então que eu estava diante de um caso que não era tão simples, muito pelo contrário. Esse caso, aparentemente simples, revelaria parte considerável dos reais significados do complexo processo social formativo pelo qual os Xokó contemporâneos alcançaram. O primeiro testemunho que me noticiou as medidas de transformação a que viso na presente etnografia foi de Anísio Xokó.

Anísio é um jovem geralmente visto como um intelectual na aldeia, pelo seu talento na escrita¹¹⁵, que revela um tanto da poética da aldeia, e, ademais, ele possui um discurso significativo referente às rotinas e moralidades de seu povo da vida cotidiana. Numa visita à sua casa eu pude conversar proveitosamente durante horas, e logo na primeira ida ele me narrou o fato quando o indaguei sobre a vida dos jovens na aldeia e sobre supostas diferenças em relação à juventude de outros lugares. Em algum momento da conversa ele me perguntou algo que me intrigou bastante ao principiar suas primeiras questões e comparações a respeito do jovem da Ilha e daqueles urbanos, “*você viu um garoto diferente entre nós? Acredito que viu*”..., eu parei por alguns segundos em silêncio, tentando lembrar de alguém que fizesse jus à sua insinuação e resolvi arriscar com a minha lembrança sobre aquele que me atraiu a atenção nos meus primeiros dias de campo, como narrei acima. “*Acho que vi sim, é um que usa um corte diferente dos demais*”? “*Sim! Esse mesmo*”. O corte por si só já se constituía como um relevante sinal diacrítico da diferença do garoto em relação aos seus “conterrâneos”, como podemos sugerir a partir da imediata confirmação de Anísio, além da minha própria percepção inicial. Ele ainda era visto, até certo ponto, como um estrangeiro, ainda que sustentasse alguns laços inegociáveis com os Xokó.

¹¹⁵ Tomei ciência de que um grupo de pesquisadores está realizando um trabalho com ele para editorar, pela universidade pública, uma coletânea de seus escritos.

Ele [Anísio] passou a me contar em detalhes como o jovem citado se comportava no cotidiano da aldeia, provocando, por parte dos locais, uma série de indagações e suspeitas morais sobre ele, a qual ele (Anísio) tentava justificar minuciosamente, para me fazer compreender que os Xokó teriam uma moralidade específica que tenderia a uma redução, o mais eficaz possível, das diferenças econômicas, sociais e identitárias entre eles. E Roberto constituía uma ameaça a essa lógica interna. Isso me remete, imediatamente, ao que McCallum (*op.cit.*) descreve acerca da “anti-socialidade” entre os Huni Kuin (Kaxinawá), povo indígena do Acre, embora não guarde uma relação equiparável com essa situação. Os Huni Kuin buscam evitar o deslize do grupo ao estado de anti-socialidade, i.e. uma conjuntura radical, simetricamente oposta ao estado de bem-estar pactuado coletivamente, na qual eles perderiam o controle total sobre a coesão social. E, para tanto, Anísio buscava refletir comigo, lançando no diálogo as suas próprias teorias sobre como a sociedade nacional brasileira produziria suas desigualdades, a saber, permitindo as recorrências de deslizamentos que deveriam ser evitados sistematicamente, por exemplo, em suas lógicas de divisões do trabalho e o que se buscava a partir dessa divisão¹¹⁶.

A partir disso, ele recorreu ao exemplo do garoto que, para ele, encontrar-se-ia em transição entre o lá e o cá, entre as supostas essências da vida indígena e do homem branco. Híbrido, mesmo que eles mesmos também o fossem. Entretanto, no caso de Roberto, numa posição liminar, não sendo nem uma coisa nem outra no âmbito da Ilha de São Pedro. O que importa aqui, no entanto, não é a negação da diferença, é o tipo de diferença e hibridismo de que ele trata (aquelas produzidas internamente), e quais delas seriam de papel deles destacar para ser isso ou aquilo em determinado contexto. Em outras palavras, ele (Anísio) destaca a ideia de que as diferenças deveriam ser negociadas internamente, entre os membros de um mesmo universo cultural, sendo, nesse sentido, leviana qualquer tentativa de discutir

¹¹⁶ Ele discutia, em nosso diálogo, se o que o não-índio priorizaria no âmago das coisas seria o desenvolvimento do todo (sociedade e natureza) a partir de uma habilidade específica adquirida em ensinamentos, ou se apenas o seu próprio meio de sobrevivência individual a partir do que se ganha com o que aprende nestes mesmos ensinamentos. E, no âmbito indígena, ele dizia: “o que eu queria era isso, é ver minha comunidade cheia de médicos, professores, doutores, mas... doutores índios, médicos índios, professores índios... e não simplesmente um professor”. Em minha interpretação, a fixação do etnônimo feita por Anísio não é jamais fortuita, mas uma explicação nativa sobre a negativa dicotomia na qual sobrevivem os modernos não-índios entre sociedade/indivíduo, natureza/cultura, insinuando nisso a necessidade de reconhecer a interdependência das categorias, a relação *sine qua non* delas.

diferenças para anular o universo cultural do outro, as diferenças do outro uma vez apresentadas em seu contexto específico.

Tais exames (indagações) nativos focavam predominantemente a suposta moralidade/conduita do jovem urbano, apreendida em ambiente “estrangeiro”¹¹⁷ e inserida sem zelo na moralidade local, com certo contragosto das lideranças, das pessoas mais experientes e de alguns jovens mais engajados nas políticas locais de identidade, diante dos quais havia uma patente preocupação quanto à manutenção um tanto relativa do modo de vida coletivo local. A preocupação recaía na necessidade de manter cuidada uma formação supostamente adequada dos jovens locais quanto à sua identidade indígena e, sobretudo, das relações aparentemente simétricas entre todas as faixas etárias, independentemente das diferenças na divisão de papéis na vida social diária.

O garoto que perambulava constantemente durante o dia pela pequena ilha, na companhia de alguns jovens de mesma faixa etária, suponho algo entre 16 e 18 anos, costumava relatar, constantemente, o que ele fazia na cidade, das músicas que consumia e dos ambientes de sociabilidades de que ele participava ativamente em Aracaju. Isso despertava patente interesse nos jovens nativos, os quais buscavam, no depoimento, as notícias do mundo vivido lá fora pelos jovens urbanos. Seus relatos certamente o fariam um sujeito de influência entre seus pares, pois ele detinha a experiência de um mundo exterior distante dali, sobre o qual boa parte dos seus companheiros nativos ainda não possuíam senão através dos meios de comunicação ao seu alcance¹¹⁸. Mas as preocupações não se restringiam a esse poder de influência no imaginário dos jovens locais, além disso, o garoto costumava se expressar com algum desdém diante de certas práticas, tais como o Toré, o qual, até então, não lhe fazia o menor sentido, e, por isso, agia com certo desprezo e

¹¹⁷ Refiro-me estritamente ao ambiente social externo ao território e à identidade Xokó. Nesse caso, o ambiente social das grandes cidades, como a capital de Sergipe, Aracaju, cidade de origem do garoto investigado.

¹¹⁸ Evidentemente, este seria um fenômeno plenamente aceitável pelos Xokó, não fossem as sucessivas tentativas por parte dos jovens que acompanhava ele no dia a dia, em refletir as práticas “estrangeiras” na própria ilha, o que evidencia, neste caso, uma tendência predominante daquilo que resulta de sociedades e grupos sociais em contato, a saber, a apropriação daquilo que interessa na cultura do outro. Eu mesmo servi algumas vezes, enquanto um “estrangeiro”, de relator e até mesmo confirmador das raras experiências dos meus interlocutores nas metrópoles, ocorridas nos intervalos de reuniões políticas ocorridas em Salvador (BA). Nos momentos de conversas informais eles, com alguma constância, solicitavam-me descrições, as mais detalhadas possíveis, sobre a cidade de Salvador e as sociabilidades urbanas de seus habitantes.

desrespeito traduzidos na frieza e zombaria com que acolhia as manifestações da tradição indígena. O que nos remete às parecidas reações de muitos jovens no período da retomada do território, relatada pelo pajé Raimundo ao antropólogo Maurício Arruti na ocasião da sua pesquisa na região do Mocambo, e que aponto na discussão do capítulo 2 deste trabalho.

Roberto havia chegado na Ilha para uma festa em companhia de parte de sua família que sempre visitava o local. Anísio me descreve como ele se trajava no começo, “*usava cabelos pintados de verde, brincos, unhas pintadas*”... A sua apresentação visual atraía observações mais detidas e, conseqüentemente, suposições sobre seu comportamento, sob a desconfiança de que poderia sê-lo algo um tanto desviante e ameaçador aos outros jovens locais. De pouca abertura para diálogos mais francos, sobretudo entre os mais experientes da Ilha, o garoto tinha seu corpo (por consequência, sua pessoa) posto sob suspeita. O fato de ter se envolvido tão rápido com uma jovem local em determinado momento e ter retornado a Aracaju com ela, sem o consentimento dos pais desta, também elevaram as preocupações locais em torno dele¹¹⁹. Alguns meses depois eles retornaram para a Ilha, e sob a égide da jovem, que estava grávida em seu retorno, ele pôde ficar e se estabelecer com ela na casa dos pais com uma facilidade maior. Quanto a isso, é necessário esclarecer melhor. Seu sumiço com a garota foi encarado como uma grande afronta e desrespeito à comunidade, e já estava definido que se aparecesse por lá novamente, seria expulso definitivamente, mesmo com a reverência coletiva com a qual contava o avô de Roberto.

No entanto, a maleabilidade existente nas regras de casamentos exogâmicos acabou lhe servindo como porto seguro, por extensão. Segundo algumas regras de uniões e casamentos recorrentes entre alguns índios do Nordeste, a exemplo dos Kiriri na Bahia (Cf. BANDEIRA, 1972, p. 41), o não-índio pode casar com uma índia e morar na terra indígena desde que reconheça os seus limites enquanto não-índio, sendo, nesse sentido, uma espécie de semi-cidadão¹²⁰, impedido de participar de

¹¹⁹ Supõem que ela saiu, provavelmente, por revolta da vida que levava em família. Sobretudo do pai que teria problemas sérios com alcoolismo e se comportaria um tanto agressivo quando consumia bebida em excesso, sendo um daqueles que a comunidade constantemente advertia para excessos com bebida.

¹²⁰ Estas regras têm sido historicamente polêmicas entre os índios do Nordeste por implicarem, muitas vezes, na perda de território para o não-índio, tendo sido proibidas e depois relativizadas entre eles a partir das conquistas legais ocorridas na política de identidade criada nas suas relações com o Estado. Entre os Xokó, elas

todas as dimensões da vida política e ritual do lugar justo por não ser índio. No caso de Roberto, se por um lado era um índio, por outro não participaria justo por não ser um “índio pleno”, mas em vias de transformação, de acordo com as medidas profiláticas que apontam meus informantes. Enfim, o fato da garota estar grávida no retorno deles o impeliu a se casar com ela caso quisesse permanecer na Ilha, assumindo determinados limites muito similares àqueles dirigidos aos não-índios que ali também vivem. A vantagem ontológica de Roberto é que ele poderia sair da parcial condição de “não-índio”, em termos de parentesco social, caso atendesse às expectativas da rede de parentes estabelecida na Ilha, a saber, de não mais se deslizar persistentemente a um estado de anti-socialidade em relação ao seu conjunto de parentes na aldeia Xokó. Nesse sentido, a fim de não comprometer a sua relação de parentesco com a comunidade, independente daquela já estabelecida por consaguinidade com seu respeitado avô.

3.4. As estratégias locais para a sua transformação

O comportamento de Roberto atingiu desconforto tal que alguns jovens da Ilha, mais engajados na manutenção da tradição e moralidade local, pensaram num modo de convencê-lo a adotar uma via mais transformativa, a fim de ser visto como um Xokó pleno por toda a aldeia. Isso aconteceu ao adotarem um discurso de aproximação que buscava revigorar a sua consciência humana e histórica¹²¹, no sentido de fazê-lo entender o significado e a importância de se assumir e ser indígena enquanto se estabelecesse ali. Assim, os jovens locais buscavam apresentá-lo à história do lugar, sobretudo à importância política de seu avô e demais antigas lideranças, que, com muito embate com fazendeiros e capangas, conseguiram garantir o território e um modo de vida mais digno às atuais gerações. Pareciam, também, tentar despertar algum orgulho que ele pudesse ter em torno da sua condição latente de índio. Ademais, buscaram confrontá-lo sobretudo com o seu

passaram a vigorar novamente a partir de 2006. Uma explicação emblemática sobre a polêmica em torno destas regras pode ser encontrada em Bandeira (1972) para o caso dos Kiriri de Mirandela, na Bahia.

¹²¹ Numa espécie de pedagogia nativa com intuítos de “etnificação” do sujeito, o que permite pensar se “etnificar”, termo recorrente na etnologia indígena praticada no Nordeste, não seria o mesmo que construir parentesco para a etnologia indígena praticada na Amazônia.

próprio comportamento em relação a Ilha, no sentido de explicá-lo, um tanto coercitivamente, por que ele impactava a comunidade com hábitos tão descontextualizados. E, com isso, pediram-lhe, por exemplo, que não utilizasse mais roupas tidas localmente como vulgar, e, conseqüentemente, que revisasse seu modo urbano de falar, tido também como desrespeitoso, uma vez que usava muitas gírias incompreensíveis e termos embaraçosos que traziam patentes dificuldades para uma comunicação mais fluida com os mais experientes. Nesses quesitos, ele representava uma real ameaça aos jovens locais tidos como menos engajados nas políticas de identidade, e era isso o que mais se buscava combater e anular, a fim de não constituir novas dificuldades de diálogos inter-geracionais, que supunham ser, até então, satisfatoriamente simétricos na aldeia e indispensáveis ao parentesco Xokó enquanto uma consciência que norteia o *self* (eu) em meio aos outros no cotidiano da aldeia e das relações simbólicas e afetivas entre as pessoas do lugar (Cf. Gow, 1997)¹²².

A ameaça neste caso seria seu poder de influenciar os outros jovens locais a adotarem características alheias e de se engajarem mais enfaticamente nas sociabilidades de uma juventude “não-indígena” e tipicamente metropolitana – as quais o jovem em processo de “profilaxia” parecia representar – em prejuízo a aquelas construídas localmente, supondo, assim, haver na ilha um modo propriamente indígena de construir socialmente a juventude, assim como as relações mais amplas entre eles, e a sua adequada alternatividade nos contextos de contato. O que se buscava, de acordo com as explicações nativas, era atraí-lo ao contexto local, sensibilizando-o a exercitar minimamente a sua “alteridade”, de maneira tal que ele pudesse se sentir transformado em uma parte do local, buscando, nesse sentido, reconhecer a sua dimensão Xokó ainda ofuscada por conta de sua vivência predominante na capital, distante do que eles considerariam suas “raízes culturais”¹²³. Em suma, seria sua transformação num outro, sem deixar,

¹²² Eu tomo sua abordagem como uma referência ao presente estudo – de modo bastante pontual – por privilegiar a dimensão da intersubjetividade como uma condição básica na constituição do parentesco, já apontada por Lévi-Strauss (e não esgotado analiticamente), que destaca o seguinte: “um sistema de parentesco não consiste nos laços objetivos de filiação ou de consangüinidade entre os indivíduos. Ele só existe na consciência dos homens; é um sistema arbitrário de representações, e não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato” (LÉVI-STRAUSS 1958 [1945] p. 61 *apud* GOW, 1997, p.2).

¹²³ Penso que, no primeiro momento, essa raiz só se apresenta visível aos Xokó em sua dimensão biológica, na ascendência indígena do jovem. Nas relações sociais diárias, entretanto, este não possuiria qualquer condição

em última análise, de ser ele mesmo, uma pessoa “aparentada”, i.e., inserida na aldeia de um modo a se protagonizar nas diversas instâncias da vida local, a fim de ser, definitivamente, parte do que produz memória e bem-estar entre eles, parte do que torna o parentesco e a identidade Xokó algo possível. Algo muito similar ao que significa esse processo na cosmologia Wari, conforme aponta Vilaça:

“The Wari body is also constituted by affects and memories. Memory, say the Wari, is located in the body, meaning the constitution of kin is based to have a high degree on living alongside each other day-to-day, and on reciprocally bestowed acts of affection” (2005, p. 449).

O fato de considerar este processo de constituição social de parentesco como profilático, cabe aqui tentar reforçar e defender, parte da constatação de que os Xokó costumam perceber, embora seja uma percepção comum no meio rural, as metrópoles como locais de enfraquecimento dos laços coletivos entre as pessoas, e, nesse sentido, produtores privilegiados de problemas sociais. Na Ilha de São Pedro existe a ideia de que as cidades grandes produzem graves aspectos negativos na moralidade delas. Em suma, para eles estes lugares exacerbam a individualidade dos sujeitos de maneira tal que cada um parece viver apenas por si. O que contraria profundamente o modo de vida almejado por eles, tido como um modo bastante característico das socialidades indígenas. Neste trecho a seguir, de uma conversa com Anísio, podemos verificar, ainda que implícito, como esta ideia é estabelecida, inclusive tendo o episódio de Roberto e da gravidez da garota como algo representativo de uma moralidade comprometida, quando indagado acerca das possíveis diferenças entre jovens da Ilha e aqueles das cidades grandes:

“A diferença é enorme, a gente aqui às vezes se lamenta porque... vê algum deles fazendo... tendo certas atitudes que a gente não aprova, mas... quando a gente leva o pensamento para comparar, a diferença é grandiosa. Aqui eu acho que 80% dos jovens, de 24 anos abaixo que não sejam casados, 80% deles são virgens, a maioria deles, dos jovens que casam com as moças daqui mesmo, porque a

Xokó. É aqui que identifico o problema que eles buscaram solucionar na tentativa de transformação. Se o jovem tinha raízes Xokó, ele tinha apenas em partes, cabendo a ele buscar o restante que lhe faltava enquanto estivesse ali justo no âmbito da construção social do parentesco.

maioria das moças de fora, da cidade, não preservam mais a virgindade, não é verdade? E a partir do momento que um índio Xokó ou qualquer outro índio se envolva com ela, dificilmente vão casar sem ter relações... Mas, se ele namorar com uma índia daqui, é 90% pra que casem virgens. Isso é uma coisa muito respeitada aqui. É um absurdo se disser, de uma hora pra outra, que tem uma moça índia que não é virgem e que não seja casada. E... por aí, você vê uma diferença, não é verdade? [...] sem falar na bebida, no cigarro, que jovem nenhum aqui de 30 anos abaixo fuma, morando aqui dentro, índio Xokó não fuma. Alguns de festa em festa bebem e até exageram, mas muito pouco, né? Mas também quando exageram passam muito tempo pra exagerar de novo, porque sentiu que desrespeitou todo mundo e que ninguém gostou da atitude dele... no modo de falar também a gente percebe que... se você for conversar com um jovem da cidade, se você passar duas horas conversando com ele, dificilmente ele vai falar o nome de Deus ou algo relacionado a Deus... dificilmente. [...] olha, é tão diferente que... voltando para a comparação entre os jovens Xokó e os jovens da cidade... a moça aqui da... três casas aqui depois... foi embora o ano passado com um rapaz de Aracaju [Roberto], que veio aqui pra uma festa e esse rapaz é descendente de índio também, mas não nasceu aqui e nunca tinha vindo aqui... se criou pra lá e é filho de Xokó que não é Xokó (nota do transcritor: Xokó há muito tempo migrado, que não partilha mais a cultura indígena da ilha).

P: De um Xokó que saiu antes da luta?

A: Sim, e que não é Xokó na prática, é Xokó porque é filho ou neto de um Xokó. Aí ele é de Aracaju... e aí veio pra cá um dia, o ano passado... e aí essa índia, essa moça aqui se envolveu com ele, namorou com ele... Só que a gente via que ele não, não é julgando... Mas... tem um ditado que diz, 'diga com quem tu andas e eu te direi quem tu és', não é verdade? E aí, pelo modo do comportamento dele, pelo modo que se veste, você não vê aqui um jovem Xokó... se você ver, eu não acredito que veja... porque eu moro aqui esse tempo todinho e isso não acontece, de um Xokó com a bermuda aqui no meio da bunda, ou então aqui embaixo, ou então cabelo pintado”...

Nesse sentido, o jovem em questão acaba refletindo de certa maneira a imagem negativa da cidade, uma vez que ele estabelece seu desajuste social em relação a Ilha no modo como se comporta diante das expressões da tradição indígena, tal como as apresentações de Toré, que ele sempre testemunhava com certo desdém, em alguns casos desrespeitosamente, como que desafiasse a seriedade do que via, como me relatou o cacique Bá acerca de seus atos numa ocasião de apresentação do Toré. Para Bá, Roberto demonstrou não acreditar em qualquer sentido em torno de tais práticas tipicamente indígenas. Com isso, a medida de “profilaxia” seria, antes de mais nada, um processo de “purificação/limpeza”, de um procedimento necessário para que sua transformação

implicasse na possibilidade de entendimento das práticas e símbolos indígenas, assim como do seu senso de pertencimento étnico. Buscava-se, com isso, a anulação de qualquer influência desses aspectos indesejados advindos da metrópole no conjunto dos jovens locais, os quais poderiam fomentar a descrença e a ameaça em torno da manutenção da identidade e sobretudo do sistema ritualístico ali estabelecido como norteador indispensável de todas as dimensões que dizem respeito à vida cotidiana da aldeia. No trecho abaixo podemos verificar em que se assenta a preocupação da comunidade. Segundo Anísio, o que reverberou em outros informantes, como o cacique e o pajé:

“a gente não sabe onde e com quem, a capacidade dos amigos dele ou quais são as capacidades dele. A gente dizer... onde numa ilha a gente se confia, dorme aqui embaixo das árvores, nada acontece, a gente fica aqui até meia-noite na rua e nada acontece... por exemplo, deixar uma carteira aqui, nesse batente aqui, amanhece aí, se alguém achar no chão, guarda até alguém se manifestar... a gente se confia, mas a partir do momento que a gente cria um problema com um jovem desse, recém chegado, a gente pode até achar que ele não é de nada, mas a gente não sabe o que as pessoas que o cercam, do que são capaz... porque pela atitude, pelo comportamento dele a gente percebe que é uma pessoa que não tem amor, nem a si próprio, nem aos demais parentes... porque uma pessoa que chega aqui um dia e no outro já leva uma moça embora, engravida ela, sem ter onde morar, sem ter onde trabalhar”.

3.5. O desejo de mudança, o devir da pessoa

Ao ter acesso às narrativas sobre o caso de Roberto, aparentemente supérfluo e sem uma influência cultural subjacente a ele, passei a refletir determinadas questões que supus fundamentais para compreender o principal objetivo das sucessivas conversas que alguns jovens empreendiam com ele para que mudasse o jeito inicial de ser. Aqui, retomo alguns conceitos analíticos para demonstrar como visualizei uma problemática presente nos discursos nativos sobre o caso, oriunda de possíveis desajustes entre o parentesco biológico e social, a fim, também, de desvencilhar-me, através de explicações nativas, de qualquer visão que exponha a cultura enquanto produto intrínseco à condição biológica. Nesse caso,

além de não ser intrínseca, também não poderíamos pensar mais como distintas. Talvez eu não esteja muito apto a me desviar tão bem dessas armadilhas conceituais tão arraigadas na produção acadêmica, as quais promovem a oposição conceitual de cultura/natureza, sociedade/indivíduo, mas preciso destacar que, para o caso do valor biológico e cultural na constituição de conectividades na rede de parentes Xokó, há uma relação de interdependência entre eles na constituição de uma identidade plena de “Xokó da Ilha de São Pedro”. Se por um lado, a perspectiva teórica do “novo parentesco” tem sugerido um abandono do primeiro valor, parentesco biológico, não me parece ser tão aplicável este abandono ao caso dos Xokó, uma vez que o valor biológico é manipulável na constituição da identidade indígena. Ele por si só não basta, é preciso equilibrá-lo com a dimensão social do parentesco, das formas de conectividade do indivíduo na rede de parentes.

O parentesco biológico é entendido aqui como sendo as relações de pertencimento estabelecidas restritamente por consanguinidade, enquanto que para o parentesco social, visa-se aqui o pertencimento estabelecido sobretudo por afinidades e alianças sócio-culturais, como um complemento, também, da relação anterior. Os modos de caracterização dos Xokó para definir estas relações – como o grau de proximidade de uma pessoa dentro da rede de parentes – variam, inclusive, tanto na relação social quanto na própria relação consanguínia. Para tentar ilustrar sucintamente¹²⁴ um outro modo de manipulação do fator biológico (geralmente associado ao sangue) que se estabelece neste pêndulo entre biológico e cultural que há na Ilha, é bastante recorrente no discurso Xokó sobre as características de alguém a ideia do “está no sangue, por isso tal pessoa é assim”. O apelo ao parentesco “do sangue” parece funcionar, numa interpretação inicial, como uma espécie de ponte entre o parentesco biológico e social a fim de determinar o que seria a condição de plenitude e parcialidade da identidade. Como exemplo, podemos citar o Frei Enoque, padre que se engajou incondicionalmente na luta pela terra dos Xokó, e que, segundo o cacique Bá, poderia morar lá se quisesse justo por ser considerado por eles um Xokó até certo ponto, i.e., um “Xokó parcial”: “*apesar de não ser índio mesmo, tem algo no sangue dele da gente*”...¹²⁵ O frei não possui

¹²⁴ Sem me aprofundar por razões de objetivos.

¹²⁵ Reesink (1999; 2008), empreende uma densa revisão dos conceitos de sangue utilizado numa vasta literatura sobre diferentes culturas, para demonstrar o complexo simbólico que reside em torno do sangue, do

relação de consanguinidade, mas há um componente simbólico em torno do sangue Xokó que o tornaria parcialmente um deles, caso assim quisesse.

O caso de Roberto me parece emblemático porque se por um lado ele possui relação consanguínia com os Xokó, considerado um deles por conta de sua relação com o avô que goza de alto prestígio entre seus parentes, mais do que pelos próprios pais que também não gozam de uma identidade plena por terem saído da Ilha na época da luta, por outro lado, esta relação se encontra em desajuste, numa relação desencontrada por conta de uma vivência distante do universo cultural da Ilha de São Pedro. Enquanto por um lado há uma identificação por ascendência, por outro o jovem não se vê (e nem é visto) pertencente às práticas indígenas, a ponto de não se harmonizar com elas quando se recusa a participar, por exemplo, de ações periódicas como o Toré. A rejeição da participação, neste caso, é relativamente mútua, no entanto, estabelece-se a condição do aprendiz, que por sua vez é, também, recusado. Este desajuste é claramente identificado por parte dos jovens locais que, ao vê-lo como portador de uma ameaça (agência anti-indígena), a qual poderia atingir os outros jovens do lugar, estendendo o desajuste ao contexto dos moradores da Ilha, passam a operar uma estratégia relativamente coercitiva e com teor transformativo, que consistiu em conversas insistentes, a fim de fazê-lo mais conectado à vida e aos jovens locais, e não o contrário, uma vez que a vida diária a qual ele está imerso não é mais a da metrópole, mas a da terra indígena.

Overing (1999) nos apresenta uma perspectiva oportuna e que nos fornece subsídios para a presente análise. Ao analisar o modo de pensar Piaroa acerca da vida diária, percebe que há entre eles um pensamento reflexivo cujo foco principal residiria na criação e manutenção de uma “comunidade de similares”. Este povo indígena amazônico acentua a prática diária das habilidades como aspecto privilegiado na construção da relação positiva entre eles, i.e., da socialidade e do parentesco. Para Overing “a ‘comunidade de similares’ é algo criado diariamente, por intermédio das ações e afetos específicos de cada um de seus membros”. Fica patente aqui uma similaridade com as ações empreendidas em torno do jovem Xokó

qual resultaria identidades substanciais figuradas em valores físico-morais das pessoas em relação a determinado grupo social. Talvez o caso da relação de Frei Enoque para com os Xokó tenha algum lugar nesta discussão, quando ele é visto, em determinados momentos, como um deles.

em questão: a tentativa de despertar as suas habilidades através de um procedimento de mudança de consciência, a fim, em última análise, de tornar óbvia e menos controversa a sua relação de parentesco. Tornar menos controversa, nas operações tanto Xokó quanto Piaroa, seria o caminho mais seguro para estabelecer a mutualidade entre os agentes¹²⁶, e, assim, a construção da particularidade, do patrimônio material e imaterial. Em suma, de garantir uma presença duradoura da socialidade entre eles.

Para os Xokó manterem a sua comunidade de similares, opera-se, suponho, a construção social da pessoa enquanto um processo intrínseco ao contexto – situacional, portanto – a fim de defini-lo Xokó (uma pessoa particular). O que o faz dependente e detentor, simultaneamente, de determinadas condições. O jovem se encontra, nas narrativas, numa posição liminar, e, para tanto, seria preciso escolher um dos lados para ser visto em sua plenitude. O desejado na medida seria a assunção plena de seu lado indígena, pois o outro, o “branco”, parecia não condizer com sua situação atual (novo morador da Ilha) e nem com sua ascendência. Além do fato de sua situação ser uma ameaça real à produção contínua do parentesco Xokó. Ao ser compelido a mudar, suponho, o que se buscava era o ajuste entre o parentesco biológico e social, pois o resultado desse ajuste interferiria imediatamente, e positivamente, na sua habilitação ao universo cultural Xokó. Ou seja, ele principiaria a sua participação, como mencionei anteriormente, em toda a dimensão da vida local, sendo que a sua inclusão nos rituais mensais do Ouricuri seria o ponto mais alto da sua transformação, seria, na verdade, a consumação de seu devir, pois apenas os reconhecidos “índios plenos” possuem caminho aberto e sem qualquer barreira ao acesso e à participação protagonista do ritual.

Enfim, pretendi demonstrar, em alguma medida, como os jovens Xokó, através de suas “agencialidades”¹²⁷ em torno da vida diária da aldeia, constroem diversas estratégias criativas para a manutenção da harmonia entre eles (os Xokó) e do bem-estar intergeracional. A preocupação mantenedora se volta sobretudo para o seu patrimônio material e imaterial que julgam ser indispensáveis para um bom

¹²⁶ Em sentido correlato ao conceito de mutualidade do ser (*mutuality of being*) em Sahlins (2011) como constitutivo do amálgama de parentesco.

¹²⁷ Na literatura antropológica o termo deriva do inglês *agency*, e do português agência, ou seja, “a capacidade, condição ou estado de agir e exercer poder; ação ou atividade” (Cf. N.T. em Overing, 1999).

percurso desejado às suas próprias vidas. Com isso, verifiquei como está presente nesta terra indígena localizada no Nordeste, região de longo contato interétnico, uma dinâmica específica de manipulação das coisas e fenômenos que dizem respeito à sua história tanto quanto a vida em comum. O que suponho ser um direcionamento da consciência humana possivelmente próxima daquelas apresentadas em diversos contextos amazônicos. Nesse sentido, inspirei-me na abordagem de Gow (1997) ao demonstrar como as crianças Piro, povo da Amazônia peruana, são capazes de desenvolver o sentido do parentesco através do interesse em ouvir atentamente o que os mais velhos tem a contar sobre aquilo que suas recentes vidas não conseguem alcançar senão através de uma experiência imaginativa. Esta experiência é capaz de fazê-las desenvolver atributos/habilidades sem as quais as tornariam “outras/estrangeiras/não-parentes” (o que não quer dizer, necessariamente, não-índias) apenas em uma questão de tempo. Gow (p. 45) afirma que “ao ouvirem atentamente tais histórias, as crianças mostram estar desenvolvendo *nshinikanchi* [“mente, inteligência, memória, respeito, amor”], nesse processo contínuo de transformação da consciência que é o parentesco piro.”

Quando o jovem Xokó da capital chega à terra indígena (Ilha de São Pedro), o que podemos supor é que nele reside uma lacuna sob a qual a ação dos jovens da Ilha funcionaria como uma estratégia de preenchimento com aquilo que lhe faltou, para tornar patente o seu parentesco através de sua consciência em processo de transmutação. Tomando de empréstimo o termo Piro, faltou-lhe justo este desenvolvimento do *nshinikanchi* da qual os mais experientes Xokó são de suma importância neste processo. A vida distante o fez desconhecer parte fundamental na memória de sua origem, em outras palavras, a dinâmica de seu parentesco com aqueles que na Ilha permaneciam. Foi na construção da socialidade Xokó que o jovem se viu compelido a se habilitar, a agir de acordo com os seus, a desenvolvê-la para ser visto em sua plenitude, como um verdadeiro Xokó pronto para a luta da vida diária naquele lugar em que escolheu, talvez involuntariamente, permanecer.

Considerações Finais

Penso que aqui seja o espaço adequado para começar do final e tentar retornar ao começo, percorrendo um caminho relativamente “inverso” em busca das possíveis descrições feitas por mim e que talvez sejam consideradas rígidas demais. As considerações finais se darão sobre elas. Fazer este exercício para com meu próprio trabalho, no sentido de gerar algumas questões sobre o que eu mesmo escrevi, talvez seja uma tarefa perigosa, porque terei, aparentemente, duas opções: ou comprometo e coloco tudo a perder através de uma autocrítica “desconstrutivista” e sem tempo para o pensamento e respostas, ou estabeleço a possibilidade de um melhoramento em todas as interpretações que fiz até aqui a fim de tentar confirmá-las ainda mais. Creio que esta última opção é tão dramática quanto a primeira opção. Por isso, tentarei perseguir o caminho do meio, a fim de rogar as possibilidades de uma construção para pesquisas futuras, caso houver, com o tempo, quem mais se interesse pela investigação experimentada aqui.

Quando analisei o caso do jovem índio Xokó, fiz isso permitindo que surgissem algumas questões, e que podem ter sido feitas por ele mesmo. Eu não tive a possibilidade de saber, pois não tive contato direto com Roberto. E, sequer sei se ele se transformou completamente seguindo o desejo da rede de parentes analisada para que se tornasse um “Xokó pleno”. Gostaria de ter tido essa possibilidade de conversar mais detidamente com ele, pois teria a possibilidade de tecer uma análise mais completa, com a visão de quem é do lugar, e a visão de quem chega – querendo ficar –, o que me daria muito mais páginas trabalhadas, pensadas e etnografadas. No entanto, o meu objetivo foi outro e seguiu os elementos que eu tinha em mãos, com alguma segurança.

Não foi necessariamente de tentar compreender a eficácia do processo de transformação de uma pessoa relativamente estranha em alguém plenamente conhecido e confiável, que, além de consanguíneo, fosse parente na prática. Que se percebesse como um deles na vida diária, sem comportamento persistente de sovinice, agressivo, indiferente, ou qualquer outra qualidade que despertasse o estado de anti-socialidade da rede, neste caso, da rede de parentes estabelecida no

território Xokó. Eu não tive elementos para isso, para analisar a eficácia. Entretanto, considero, com alguma segurança, que tive elementos para analisar porque este processo existe e não porque ele seria, ou não, eficaz.

Ver-se como um deles, no caso de Roberto, não significa, por outro lado, que o estado de anti-socialidade deixe de existir. Não é isso que o leitor deve compreender. Relembrando a perspectiva de McCallum (1998) – ao analisar o oposto do conceito de socialidade (*sociality*) em Strathern (2006 [1988]) em sua etnografia (2001) entre os *Huni Kuin* (Kaxinawá) do Acre –, a atividade de construir a socialidade é constante e está intimamente ligada ao cotidiano do lugar. O objetivo dos Xokó, assim como dos Kaxinawá, é evitar um deslizamento das suas relações ao estado de anti-socialidade. E, assim, procedem a uma relativa vigilância quanto às moralidades locais a fim de manter a sua rede social amplamente inclinada aos objetivos relativamente comuns da comunidade, a fim de garantir o bem-estar de todos tanto quanto possível. O estado de anti-socialidade sempre vai ser uma ameaça constante na vida de uma comunidade que pensa e se engaja na ideia do “viver bem” enquanto um grupo étnico.

Existem problemas de dissensões, brigas entre parentes, discussões e até rompimentos constantes entre uns parentes e outros, assim como há as soluções e as pazes. Tudo isso me foi relatado como acontecimentos constantes – para não parecer que me fizeram ouvir apenas sobre a face paradisíaca das relações sociais estabelecidas na terra indígena. Inclusive, houve preocupações quanto ao tempo da minha estadia na Ilha, uma vez que me disseram abertamente que não desejavam que eu presenciasse as eventuais discussões entre vizinhos, que eram assuntos que diziam respeito apenas à comunidade. Logo, fizeram-me entender o que significa não estar conectado a uma rede social, e que não basta apenas querer, para se sentir dentro de alguma. Antes de mais nada, é preciso ser reconhecido nela, pelos “outros”, através de um esforço a ser empreendido no dia a dia do lugar, até o fim da vida.

Ora, tive que relatar que testemunhar problemas entre as pessoas em situação de campo é bastante comum entre os antropólogos, e que isso não constituiria nenhum problema caso eu viesse a estar diante de um. Ainda assim, foram reticentes, não obstante apresentando sinais de que me permitiriam lá quanto

tempo fosse necessário. A confiança, mesmo para o meu caso, em que poderia entrar na rede alheia a qualquer momento, temporariamente, é uma conquista originada na construção constante de socialidade. De saber se relacionar com quem se principia uma sociabilidade, mas não só isso, sobretudo de saber buscar os meios de não perder esta sabedoria de vista no meio do percurso. Infelizmente, o tempo não me permitiu confirmar se, de fato, eu entraria parcialmente nesta rede de parentes, quase possuindo os mesmos deveres de um não-índio que porventura fosse lá morar, após um contrato de casamento. Isto é, não tive a oportunidade de passar o tempo suficiente para conseguir a “aprovação” completa (*status* de gente plenamente confiável) que todo(a) antropólogo(a) desejaria na situação ideal de campo: “*você pode ficar aqui quanto tempo quiser*”. Embora estivesse muito perto disso, a confiança não se estabeleceu em sua completude.

Na minha investigação, cheguei à conclusão de que era um pouco isso que eles queriam me ensinar nas ocasiões em que eu lhes fazia perguntas para compreender quem seriam os jovens Xokó e o que estes pensavam acerca das suas próprias vidas na Ilha de São Pedro, um lugar que lhes apresenta uma “bagagem simbólica” muito forte a ser carregada como uma herança. Uma memória herdada acerca das trajetórias de seus antigos parentes, de seus avós, pais, suas vidas não vividas, mas, em até certo ponto, espelhadas. Enfim, a bagagem (ou recurso discursivo dos “mais experientes”) lhes conferem um conteúdo que hibridiza, de certa maneira, o infortúnio às conquistas. Como algo inerente à própria vida. Como se fosse, o hibridismo (ou entre-espacos), duas faces de uma mesma moeda, ou uma gangorra natural da vida, onde sempre irá existir a possibilidade de perder ou ganhar. Ou melhor, de ser ou não ser um deles. E isso depende da constante possibilidade de deslize entre a socialidade e a anti-socialidade Xokó.

Em suma, o sofrimento e sua superação são vistos claramente no estado de socialidade que eles conseguiram manter mais ativo na vida contemporânea. E descuidar-se deste estado significa, para o caso deles, permitir que as desconexões tomem força, provocando, por sua vez, o retorno da ameaça de uma nova “desterritorialização”, ou seja, de tornar a conquista do território novamente passível de perda caso não haja a renovação, geração a geração, do “afeto etnicizado” sobre aquelas terras (Caiçara/Iha de São Pedro), através da manutenção das

conectividades diárias estabelecidas entre eles e que definem uma “comunidade de similares”.

Quando me escolhem contar sobre o episódio com Roberto, compreendo que esta iniciativa é um modo econômico de responder sobre o que lhes parece óbvio: num único exemplo – que soa como uma caçada em que contamos com apenas uma munição – eles pareciam querer me mostrar, de uma só vez, o que é necessário para um Xokó ser o que se é na contemporaneidade, ao mesmo tempo em que mostram, indiretamente, o que é necessário para um deles romper com aquilo que não quer mais ser. Até o final desta pesquisa, o dado que possuo é que Roberto ainda está nessa zona liminar, e precisa escolher de acordo com suas possibilidades de agência, caso queira ser um parente tal como um deva ser, na prática: o exato oposto de sovina, agressivo, indiferente ou qualquer outra qualidade que impeça a construção de um laço completo de parentesco, através da manutenção da socialidade já predominante ali, além dos modos de conectividades que os Xokó da Ilha definem como fundamental para a definição do tipo de laço. Aqui podemos recordar brevemente do caso de João, o meu informante exdissidente na luta pela terra, brevemente descrito no capítulo dois, página 78. Se Roberto ainda está nessa zona liminar da identidade social, podemos tomar o caso de João como o de alguém que já passou pela mesma zona, i.e., aquela que pôs seu parentesco em prova, ainda que em condições e tempo diferentes. João agenciou sua posição na zona e tomou uma decisão, ficar ao lado dos Xokó no tempo da luta quando todos já pensavam que ele iria permanecer no outro lado.

Com isso, identifiquei, muito basicamente, dois tipos de laços mais gerais, e tentei descrevê-los sustentando minha tradução em dois conceitos analíticos, qual seja, se um “Xokó pleno” ou um “Xokó parcial” quando eles me dizem que Roberto, ou fulano, é “um Xokó, mas...” sempre apresentando esta conjunção (mas) cuja acepção implica em algumas ressalvas ou medidas hierarquizantes. Foram essas que busquei identificar para o caso de Roberto, e que se aplica a muitas outras situações, como todos os “parentes” que há muito migraram sem ter passado pelo processo de etnogênese. Casos que não tive tempo de analisar mais detidamente, e que ficam para uma análise futura em possíveis artigos científicos, quiçá, para uma futura tese, caso me mantenha seguro nas minhas intenções.

Quando busquei trabalhar com a história e a memória de alguns jovens Xokó, foi para tentar identificar, de certa maneira, se havia uma associação destes elementos com esta lógica subjacente ao “jogo” que os Xokó da Ilha fazem, na vida contemporânea, entre duas dimensões do parentesco, a saber, o natural e o social. Busquei demonstrar, ao longo do texto, que as etnogêneses funcionaram, também, como um divisor de histórias, entre aqueles que se engajaram e os que não se engajaram na luta. Esta divisão parece ser operada, na atualidade desta pesquisa, sutilmente por um movimento “pendular” do dado e do construído nas relações entre parentes, quando tem em vista a necessidade de administrar o território, tanto quanto a identidade étnica. De modo que aquele índio que chega a Ilha de São Pedro, nascido de uma família Xokó, mas que passou anos ausente, sem ter conhecido – ou recusado – o processo de etnogênese; ou que sequer conheceu a Ilha e seus “parentes” que sempre viveram lá independente de seus pais terem passado pelo processo, deve passar por um processo diferente daqueles que lá sempre estiveram desde o período que eram conhecidos apenas por caboclos da Caiçara.

O processo para este índio que chega é certamente diferente, contudo, a lógica (ou o intuito) parece ser muito parecida. O que vemos no caso de Roberto senão uma tentativa, dos outros, em provocar nele um “microprocesso individualizado e atualizado de etnogênese”? Não argumentei durante toda a dissertação nesses termos, mas me parece também uma interpretação possível sobre o caso, o que me faz lembrar aquilo que havia pensado, sugestivamente, em nota de rodapé no último capítulo¹²⁸ sobre uma possível analogia entre “etnificar” (etnologia indígena no Nordeste) e “construir parentesco” (etnologia indígena nas Terras Baixas Amazônicas).

Um outro dado que busquei deixar patente, na análise do caso de Roberto, é que a história é operada nas práticas diárias, nas relações de inter-subjetividades criadas a partir de uma disposição atualizada e agenciada da memória histórica, conforme busquei tratar no capítulo dois. Nesse sentido, para entendermos o processo de territorialização dos Xokó, não precisamos apenas remontar o percurso histórico dos Xokó, cronologicamente, até chegarem ao que são hoje: um povo

¹²⁸ Ver nota 121, página 127.

indígena com um território homologado pelo Estado. É preciso compreendermos, também, o comportamento dessa própria história cronológica na vida diária dos Xokó. E eu escolhi o recorte dos jovens, enquanto informantes, para tentar compreender exatamente isso: como a história se comporta neles, e vice-versa.

Não obstante todo este modo nativo de operar e administrar sua cultura, através de uma gramática do parentesco Xokó, isto não significa que sejam uma característica deles, a rigidez quanto a quem é ou não é parente. Processos semelhantes de manipulação do parentesco estão presentes em inúmeras culturas. Os teóricos do “novo parentesco” provavelmente dirão que estão em todas, sem exceção, e que a capacidade de manipulação dos arranjos de parentesco talvez seja a sua característica mais intrínseca.

Para finalizar, preciso reforçar um detalhe sobre o que eu almejei ao privilegiar jovens Xokó enquanto informantes, creio ter conseguido demonstrar em determinada parte do texto. Foi um modo de tratar sobre indianidade e de uma cultura ali estabelecida sob as suas perspectivas, uma vez definido o contexto do uso do conceito de jovem mais afim às finalidades desta pesquisa. Esta buscou, de um modo geral, entender quem seriam e como pensam (no contexto dos objetivos de pesquisa) e; como a cultura local e a história cronológica seriam descritas aos olhos daqueles que não presenciaram a luta Xokó, mas que vivem entre os que lutaram. Espero ter conseguido demonstrar, com um mínimo de clareza e competência, o conteúdo rico que eles me transmitiram sobre os principais pontos que destacaram daquilo que entendem por ser quem são.

Bibliografia citada

AGIER, MICHEL. Distúrbios Identitários em Tempos de globalização. **Mana**: 7(2): 7-33, 2001.

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de Hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ANPOCS, v. 13, 1998.

ANDRADE, Ugo M. **Um Rio de Histórias**: a formação da alteridade tumbalalá e a rede de trocas no submédio São Francisco. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, SP: PPGAS/ FFLCH-USP, 2002.

_____. Dos Estigmas aos Emblemas de Identidade: os percursos da formação de um povo. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.99-139, jul. 2004.

_____. **Memória e Diferença**: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco. São Paulo: Humanitas, 2008

APPADURAI, Arjun. Here and Now. In: _____. **Modernity at Large**: cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1996.

_____. Grassroots Globalization and the Research Imagination. **Public Culture**: 12(1): 1-19, 2000.

ARRUTI, José Maurício. Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.

_____. **O Reencantamento do Mundo**: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Rio de Janeiro: PPGAS, UFRJ – Museu Nacional, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, 1996.

_____. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararu e os Xocó. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, nº 2, p. 215-254, 2001.

_____. **“Etnias Federais”**: o processo de identificação de "remanescentes" indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. Rio de Janeiro: PPGAS, UFRJ – Museu Nacional. Tese de Doutorado em Antropologia Social, 2002.

_____. A Produção da Alteridade: o Toré como código das conversões missionárias e indígenas. **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro**. Coimbra, 2004.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariri de Mirandela**: um grupo indígena integrado. Salvador: UFBA, 172f., 1972.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica. Brasília: UnB, **Série Antropologia**, 165, 1994.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras [1969]. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Unesp, p. 185-227, 1998.

BARTOLOMÉ, Miguel A. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana** 12(1): 39-68, 2006.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002.

BELAUNDE, Luisa E. **Viviendo Bien**: género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana. Lima, Peru: CAAAP / BCRP, 2001.

BERNARD, Russell. **Research Methods in Cultural Anthropology**. 2 ed. California: Sage Publications, 1990.

BEZERRA, Felte. **Etnias Sergipanas**. Aracaju: J. Andrade, 1984.

BOCCARA, Guillaume. Antropologia diacrônica: dinâmicas culturais, procesos históricos, y poder político. In: **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Boccara, Guillaume, Puesto en línea el 14 février 2005. URL: <http://nuevomundo.revues.org/index589.html>.

BOECK, Filip; HOWANA, Alcinda. Children and Youth in Africa: Agency, Identity, and Place. _____(Orgs.). **Makers and Breakers**: Children and Youth in Postcolonial Africa, James Currey, Oxford, 2005.

BORDONARO, Lorenzo. **Living at the Margins**: youth and modernity in the Bijagó Islands. Lisbon: ISCTE, PhD dissertation, 2007.

_____. Sai Fora: youth, disconnectedness and aspiration to mobility in the Bijagó Islands (Guinea-Bissau). **Etnográfica**, 13 (1), p. 125-144, 2009.

BOURDIEU, P. A “juventude” é apenas uma palavra. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 112-121, 1983.

_____. A Gênese dos Conceitos de *Habitus* e Campo. In: BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. Estruturas, *Habitus*, Práticas. In: _____. **O Senso Prático**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

BRASILEIRO, Sheila. **O Processo Faccional no Povo Indígena Kiriri**. Salvador: PPGCS – UFBA, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/Antropologia, 1996.

BUCHOLTZ, Mary. Youth and Cultural Practice. **Annual Review of Anthropology**. 31, p. 525-552, 2002.

BUSTAMANTE, V; MCCALLUM, Cecilia. Parentesco, gênero e casa em um bairro popular de Salvador atendido pelo Programa de Saúde da Família: um estudo etnográfico. Belém: **27ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 2010.

CALDEIRA, Guilherme do N. **Produção da Identidade Coletiva**: o caso dos índios Xocó de Porto da Folha – SE. São Cristóvão: NPGPCS – UFS, Dissertação de Mestrado em Sociologia, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. A Situação dos Tukúna do Alto Solimões. São Paulo: DIFEL, 1964.

_____. Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica: sugestões para uma metodologia. **Revista do Instituto de Ciências Sociais**, v.4, n.1, 1967.

CARDOSO, Kátia; ROQUE, Silva. Por que razões os jovens se mobilizam... ou não? Jovens e violência em Bissau e na Praia. Universidade de Coimbra/Yaoundé, Cameroun: **CODESRIA**, 12ª Assembleia Geral Governar o Espaço Público Africano, 2008.

CARSTEN, Janet. Introduction: cultures of relatedness. In: _____ (Ed.). **Cultures of Relatedness**: new approaches to the study of kinship. Cambridge University Press, p. 1-36, 2000.

_____. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CARVALHO, Maria Rosário G. De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’. Trabalho apresentado na **XIX RBA**, Niterói, 1994.

_____. A etnicização do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudança sociocultural. **Estudios Latino Americanos**, Varsóvia-Polônia, v. 25, p.51-86, 2005.

CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (Orgs.). **Índios e Caboclos: a história recontada**. Salvador: Edufba, 2011.

CELESTINO DE ALMEIDA, Maria Regina. Política Indigenista de Pombal: a proposta assimilacionista e a resistência indígena nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Lisboa: **Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**. 2005.

DANTAS, Beatriz G; DALLARI, Dalmo. **Terra dos Índios Xocó.: estudos e documentos**. São Paulo: Comissão Pró-Índio. 1980.

DANTAS, Beatriz Góis. (Org.). **Repertório de Documentos para a História Indígena em Sergipe**. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1983.

DANTAS, Beatriz G. Os índios em Sergipe. In: DINIZ, D.M.F.(Org.). **Textos para a História de Sergipe**. Aracaju: UFS/BANESE, 1991.

DURHAM, Deborah. Youth and the Social Imagination in Africa: introduction to Parts 1 and 2. **Anthropological Quarterly**, 73, (3), p. 113-120, 2000.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. **Enforcados: o índio em Sergipe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FILHO, José D; LEAL, Rivaneide C. Avaliação das Condições de Saneamento Ambiental em uma Comunidade de Índios do Semi-Árido de Sergipe. Joinville (SC): **22º Congresso Brasileiro de Engenharia Sanitária e Ambiental**, 2003.

FONSECA, Claudia. “De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a transpolinização entre gênero e parentesco em décadas recentes na antropologia”, **Ilha**, 5 (2): 5-31, 2003.

_____. De Família, Reprodução e Parentesco: algumas considerações. Dossiê Famílias em Movimento. Campinas – SP: **Cadernos Pagu** (29), p. 9-35, 2007.

FREIRE, Felisbelo. **História de Sergipe**. Petrópolis, Vozes, Governo do Estado de Sergipe, 2ª ed. 1987.

FRENCH, Jan Hoffman. Dancing for Land: Law-making and cultural performance in Northeastern Brazil. **Political & Legal Anthropology Review** (PoLAR) 25, p. 19-36, 2002.

FRIEDMAN, Jonathan. The Past in the Future: history and the politics of identity. **American Anthropologist**, 94(4), p. 837-859, 1992.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood**: kinship and history In Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon. Gregor, T. (1977). *Mehinaku*. Chicago: Chicago University Press, 1991.

_____. "O Parentesco como Consciência Humana: o caso dos Piro". **Mana**, 3(2), p. 39-65, 1997.

_____. Da Etnografia à História: introdução e conclusão de *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazônia*. In: **Cadernos de Campo**, vol. 15, nº 14/15, 2006.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. "**Regime de Índio**" e **Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã**. Dissertação de Mestrado, UFRJ / PPGAS / MN, Rio de Janeiro, 1993.

_____(Org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Editora Massangana/FUNDAJ, 2005.

_____. As Múltiplas Incertezas do Toré. In:_____(Org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Editora Massangana/FUNDAJ, 2005.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. **Mana**, 3 (1): p.7-39, 1997.

HILL, Jonathan (Org.). **History, Power and Identity**: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa, USA: University of Iowa Press. 1996.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil 2**. 11ª Ed. 2v. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2002.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**: ensaios de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34 – Coleção TRANS, 1994.

LEACH, Edmund. **Rethinking Anthropology**. London: Athlone, 1961.

LIMA, Deborah de Magalhães. **The Social Category Caboclo**: the History, Social Organization, Identity and Outsider's Social Classification of the Rural Population of

an Amazonian Region (the Middle Solimões). Cambridge: Universidade de Cambridge, Tese de Doutorado em Antropologia Social, 1992.

_____. A Construção Histórica do Termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, vol. 2, nº 2 – dezembro, p. 5-32, 1999.

MARCELIN, Louis Herns. "A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano", **Mana**, 5 (2), p. 31-60. 1999.

MCCALLUM, Cecilia A. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. **RBCS**, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 127-136, 1998.

_____. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá". **Revista Estudos Feministas**, v. 7, n.1 e 2, p. 157-175, 1999.

_____. **How Real People Are Made: gender and Sociality in Amazonia**. Oxford: Berg. 2001.

MESSEDER, Marcos L. **Etnicidade e Diálogo Político: a emergência Tremembé**. Salvador: PPGCS - UFBA, Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia, 1995.

MIRANDA, Sarah S. **Aprendendo a Ser Pataxó: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de Coroa Vermelha, Bahia**. Salvador: PPGA – UFBA, Dissertação de Mestrado em Antropologia, 2009.

MOTA, Clarice Novaes da. **Os Filhos de Jurema na Floresta dos Espíritos**. Maceió: Edufal, v.1, 280p. 2007.

MOTT, Luiz. **Sergipe d'El Rey - População, Economia e Sociedade**. Aracaju: FUNDESC, 1986.

NASCIMENTO, Marco T. **O Tronco da Jurema: Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – O caso Kiriri**. Salvador: PPGCS – UFBA, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/Antropologia, 1994.

_____. Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. In: GRÜNEWALD, Rodrigo (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ/Ed. Massangana, 2005.

NUNES, Maria Thétis. **Sergipe Colonial I**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

ORTNER, Sherry B. Power and Projects: reflections on agency. In: _____. **Anthropology and Social Theory: culture, power, and the acting subject.** Durham and London: Duke University Press, 2006.

_____. Subjetividade e Crítica Cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n.28, p.375-405, jul./dez. 2007.

_____. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, Miriam; *et alii* (Orgs.). **Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas.** 25ª Reunião Brasileira de Antropologia – Goiânia. Blumenau: Editora Nova Letra, 2007b.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**. vol.5, n.1, p. 81-107, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma Etnologia dos Índios Misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana** 4(1):47-77, 1998.

_____. (Org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** Rio de Janeiro: 2ª ed. Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

PELETZ, Michael G. Kinship Studies in Late Twentieth Century Anthropology. **Review of Anthropology**, 24, p. 343-372, 1995.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: Carneiro da Cunha, Manuela. **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras; FAPESP, 1992.

PINA CABRAL, João de. Sem Palavras: etnografia, hegemonia e quantificação. **Mana**, 14(1), p. 61-86, 2008.

PISCITELLI, Adriana. Nas Fronteiras do Natural: gênero e parentesco. **Revista de Estudos Feministas**. Vol. 6, n.2, p. 305-321, 1998.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. Rio de Janeiro: **Estudos Históricos**, vol. 5, n.10, p. 200-212, 1992.

POMBAL, Marquês de. “Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, enquanto sua Majestade não Mandar o Contrário” (Apêndice). In: ALMEIDA, Rita H. **O Diretório dos Índios: Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII:** Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.

POMPA, Cristina. Uma História Antiga: mobilidade, território e rebelião no Sertão do São Francisco – Séculos XVII e XVIII. São Luís: **VIII Reunião da ABANNE**, 2003.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Rompendo o Silêncio: por uma revisão do “desaparecimento” dos povos indígenas. **Ethnos: Revista Brasileira de Etnohistória**, 2 (2), 1998.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: FFLCH – USP, Tese de Doutorado em História Social, 1998.

REESINK, Edwin. Índio ou Caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do Nordeste. Salvador: **Universitas**. p.121-137, 1983.

_____. Uma questão de sangue. In: Bacelar, J. e C.Caroso. (Org.). **Brasil: um país de negros?**. Rio de Janeiro: Pallas e CEAO, p. 187-205, 1999.

_____. O Segredo do Sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: Almeida, L.S; *et alii*. **Índios do Nordeste**: temas e problemas – II. Maceió: Edufal, 2000.

_____. Substantial Identities in “Rural Black Communities” in Brazil: a Short Appraisal of Some Community Studies. **Vibrant**, v.5, n.1, p. 111 – 140, 2008.

SAHLINS, Marshall. What kinship is (Part one). **Journal of the Royal Anthropological Institute**. (N.S.) 17, p.2-19. 2011.

_____. What kinship is (Part two). **Journal of the Royal Anthropological Institute**. (N.S.), 17, p.227-242. 2011.

SCHNEIDER, D. **American Kinship**: a cultural account. New Jersey: Prentice-Hall, 1968.

_____. **A Critique of the Study of Kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SEEGER, Anthony, *et alii*. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. **Boletim do Museu Nacional** n. 32, 1979.

SILVA, Cláudia M. M. da. Juventude, Sociabilidade e Participação Política: os jovens indígenas Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE). Natal: CCSA – UFRN, Monografia de Graduação em Serviço Social. 2004.

_____. Mediações e Juventudes: organização e atuação política no Nordeste Indígena. Boa Vista/RR (Resumo): **III REA e XII ABANNE (on line)**: diálogos interculturais na pan-amazônia, 2011.

SUESS, Paulo. Romper o Mal-Estar na Missão: os povos indígenas e a Igreja pós-conciliar. **Perspectiva Teológica**, n.34, p. 11-36, 2002.

STRATHERN, Marilyn. Cutting the Network. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 2 (3), p. 517-535. 1996.

_____. **O Gênero da Dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

UNDP. **Youth and Violent Conflict, Society and Development in Crisis?** 2000. disponível em http://www.undp.org/cpr/whats_new/UNDP_Youth_PN.pdf

TOREN, Christina. **Mind, Materiality and History**. Explorations in Fijian Ethnography, Londres/Nova Iorque, Routledge, 1999.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra Calada**: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro e Coimbra: Eds: 7Letras/Almedina, 2007.

_____. Socialidade e Experiência Vivida em Contextos Ameríndios. In: VIEGAS, S.M. **Terra Calada**: os tupinambá na Mata Atlântica no sul da Bahia. RJ: 7 Letras, 2007.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro: xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **RBCS** Vol. 15, nº 44, 2000.

_____. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.), 2005, 445-64.

VIRTANEN, Pirjo. K. **Changing lived worlds of Amazonian indigenous young people**: Manichinery youths in the city and the reserve, Brazil-Acre. PhD thesis, Latin American Studies, University of Helsinki, 2007.

_____. O Novo Habitus de Jovens Indígenas e as Relações Interétnicas na Amazônia Urbana. **GUPEA** - Gothenburg University Publications Electronic Archive. Disponível em: gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/4496/1/anales_9-10_virtanen.pdf. 2007b.

_____. Multidimensional tradition: indigenous young people and their construction of indigenosity in Brazilian Amazonia. **Elore** 14(2). Electronic document, http://www.elore.fi/arkisto/2_07/vip2_07.pdf. 2007c.

_____. Global Youth Cultures and Amazonian Indigenous Adolescence. In: VEINTIE T. and VIRTANEN P. (eds.), **Global and Local Encounters**. Norms, Identities, Representations. Renvall Publications. Helsinki: SYLFF. (forthcoming), 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. "nota breve sobre a categoria de Pessoa". In: _____. **Araweté. Os deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs. p. 117-127, 1986.

_____. Etnologia Brasileira. **O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: ANPOCS/editora Sumaré, 1999.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. **ILHA** - Florianópolis, n.1, dezembro de 2000. p. 5-46.

_____. O Nativo Relativo. Rio de Janeiro: **Mana**, 8 (1), p. 113-149, 2002.

_____. Imagens da Natureza e da Sociedade. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

_____. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**: Vol. 2: Iss. 1, Article 1. 2004.

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In: _____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora UnB. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. I, p. 267-277, 1999.

WHITTEN, Norman E. Jr. **Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua**. Urbana: Illinois University Press, 1976. (publicado em espanhol por Abya-Yala, Quito, 1985)

_____. Jungle Quichua Ethnicity: An Ecuadorian Case Study. **Western Expansion and Indigenous Peoples: The Heritage of Las Casas**. Elias Sevilla-Casas, ed. The Hague: Mouton, p. 163-191. 1977

ANEXOS

A população indígena do P.I Kariri, é, a partir do que foi ex posto, constituída pela miscigenação de índios Kariri, Natu, Carapoto, Acoana, Xocó e de brancos e negros, tendo como história comum, o processo de colonização da região pela civilização ocidental cristã.

II - SITUAÇÃO ATUAL

Segundo consta no relatório do sociólogo Marco Antônio do Espírito Santo, que integrou o Grupo de Trabalho de estudo de identificação de Área Indígena Kariri-Xocó em 1984, a área hoje ocupada pelos Kariri-Xocó, "conta com a sucessão de inúmeros projetos governamentais, que com denominações diversas ocuparam aquela região desde 1877, onde ao redor, gravitava significativo contingente de mão-de-obra sem terra, constituído de índios e não-índios, que pela natureza de sua sobrevivência, precisavam o governo, por uma posse de terra".

Com as extinções da Junta das Missões (1759), posteriormente da diretoria de índios e finalmente dos próprios aldeamentos de Alagoas (1873), os índios ficaram entregues a própria sorte, seus territórios foram invadidos usurpados e as tribos expulsas de suas terras. Estes foram obrigados a permanecerem. Tal situação prolongou-se até 1910, quando foi criado o SPI, e em 1944 o P.I de alfabetização e tratamento Pe. Alfredo Damasco, este último para prestar assistência aos índios de Porto Real do Colégio.

Por volta de 1950 os Kariri-Xocó receberam do Departamento Nacional de Produção Vegetal, uma área para suas lavouras (processo 11.222/47), com aproximadamente 50 ha, desmembrada do campo de sementes da Fazenda Modelo, a qual passa a ser denominada: aldeia-Colônia. Esta, localizada próxima ao Ouricuri, local sagrado onde os índios protegidos pela mata celebravam seus rituais. Até então toda a comunidade residia no perímetro urbano da cidade, na Rua dos Caboclos. Em 1978, a comunidade Kariri-Xocó ocupa a Fazenda Modelo, com 249,5 ha, então controlada pela COFVASF, e ali instala sua antiga aldeia, junto ao Alto do Bode, onde no passado seus ancestrais praticavam suas cerimônias religiosas. Posteriormente, esta terra foi dada aos índios, através de negociações entre a FUNAI e COFVASF, para a transferência do patrimônio.

A superfície total da Fazenda Modelo na fase em que inicia sua história, era de 495,5 ha. Destes, 50 ha foram dados aos Kariri-Xocó, constituindo a gleba Colônia. Em 1948, diversos posseiros invadiram 200 ha, cercando-os e formando a comunidade designada por Cercado Grande. A situação destes posseiros é bastante crítica, visto que não possuem título de posse e vivem sob tensão, ameaçados permanentemente por uma iminente ocupação de suas terras pelos índios. Os Kariri-Xocó, reivindicam dia-a-dia, sempre com mais ênfase, a anexação desta área à ex-Fazenda Modelo.

Em 1980, através da Portaria nº 673/E foi constituído Grupo de Trabalho que, em comum acordo com a comunidade indígena identificou e propôs a área de aproximadamente 628 ha, sendo esta formada pelas glebas: Colônia, Fazenda Modelo ou Sementeira, Ouricuri e aquelas ocupadas por não-índios: Cercado Grande e Proprietários.

Em 1984, é designado Grupo de Trabalho pela Port. nº 1765/E de 18.09.84, para proceder a identificação e levantamento populacional visando a definição dos limites da A.I. Kariri-Xocó. No relatório resultante se detalha atualmente os índios querem as terras do Cercado Grande, porque estão dentro do seu território memorial, (...) e porque é uma área contígua à mata do Ouricuri, local dos rituais cercados de sigilo à curiosidade dos brancos.

O G.T. Portaria 1765/E, ratifica a área eleita em 1980, Port. nº 673/E. A área foi identificada e delimitada pela FUNAI em 1984 com 664 ha. No seu interior existem alguns núcleos ocupados e denominados pelos índios de aldeia, entre as quais: a Colônia (54 ha), o Ouricuri (100 ha) local dos cultos sagrados, e a antiga Fazenda Modelo (249,5 ha), também conhecida como Sementeira, onde funciona o Posto Indígena e a aldeia sede, totalizando 404 ha em áreas da comunidade indígena.

O restante da área (260 ha), composto das glebas Cercado Grande (189 ha), terras da fazenda Natili (37 ha) ou pequenas posses de terreiros e a faixa da Estrada do Sampaio (34 ha) encontram-se ocupadas pelos brancos.

A proposta para demarcação da área foi aprovada em 1986, pelo Grupo de Trabalho Interministerial, referente ao Decreto 88.118/83, através do parecer nº 138/86.

Existem entretanto, sérios conflitos entre índios e brancos pela posse da terra, principalmente no Cercado Grande, onde está concentrado o maior nº de posseiros (62 ocupantes).

Quando passou entre os Kariri-Xocó, em abril de 1935, Carlos Estevão, este se encontrou em lastimável estado de miséria e comentou sobre a ocupação de suas terras tradicionais pelos civilizados: "Sem que lhes vallesse o direito de posse já muitas vezes secular, viram, pouco a pouco, os civilizados tomarem-lhes as terras em que faziam lavoura e as lagoas onde pescavam e de onde extraíam barro para fabricação de sua admirável cerâmica: expatriados dentro de sua própria pátria, e num vexatório estado de miséria que eles vivem (...)" (Estevão, 943:172-173)

III - CONCLUSÃO

Com a devida ressalva que a proposta da área a ser demarcada corresponde a uma pequena porção do território memorial ocupado pelos índios Kariri-Xocó, o que faz da reivindicação atual uma situação de momento sujeita a alterações futuras. E levando em conta a ocupação ilegal pelos Kariri-Xocó das terras interditas, a aspiração da comunidade indígena em resgatar a área próxima do Ouricuri, o que possibilitaria uma área contínua de reserva indígena, bem como a denúncia formal dos Kariri-Xocó quanto aos limites demarcados, expressa no termo de análise enviado à FUNAI em 24 de setembro; sou de parecer que esta Comissão providencie a publicação deste parecer no Diário Oficial da União, conforme o Decreto nº 22, de 04.02.91.

LARA SANTOS DE AMORIM

MEMORIAL DESCRITIVO DE DELIMITAÇÃO

DENOMINAÇÃO
Área Indígena Kariri-Xocó

ALDEIAS INTEGRANTES
Kariri-Xocó

GRUPOS INDÍGENAS

LOCALIZAÇÃO

MUNICÍPIO : Porto Real do Colégio ESTADO : Alagoas
SUER : 3º ADR : Maceió

COORDENADAS DOS EXTREMOS

EXTREMOS	LATITUDE	LONGITUDE
NORTE	10° 08' 05" S	36° 49' 40" Wgr.
LESTE	10° 08' 35" S	36° 49' 10" Wgr.
SUL	10° 10' 40" S	36° 50' 30" Wgr.
ORESTE	10° 10' 15" S	36° 50' 40" Wgr.

BASE CARTOGRÁFICA

ESCALA ORGÃO ANO

ÁREA : 664 ha (seiscentos e sessenta e quatro hectares aproximadamente).
PERÍMETRO : 17 Km aproximadamente.

Descrição do Perímetro

NORTE : Partindo do Ponto 01 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 08' 05" S e 36° 49' 40" Wgr., situado no bordo direito de uma estrada, sentido Porto Real do Colégio/Olho D'água Grande, segue por linha reta até o Ponto 02 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 07' 55" S e 36° 49' 30" Wgr., situado na margem direita de um curso d'água intermitente.

LESTE : Do Ponto 02 segue pelo curso d'água até o Ponto 03 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 08' 15" S e 36° 49' 15" Wgr.; daí, segue por linha reta até o Ponto 04 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 08' 35" S e 36° 49' 10" Wgr., situado no bordo direito de uma estrada vicinal, sentido Porto Real do Colégio; daí, segue pela referida estrada até o Ponto 05 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 09' 45" S e 36° 49' 30" Wgr.; daí, segue por linha reta até o Ponto 06 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 10' 20" S e 36° 49' 15" Wgr.

SUL : Do Ponto 06 segue por linha reta, até o Ponto 07 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 10' 40" S e 36° 50' 30" Wgr., situado na margem esquerda do Rio São Francisco.

OESTE : Do Ponto 07 segue pelo referido rio, a montante, até o Ponto 08 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 10' 15" S e 36° 50' 40" Wgr.; daí, segue por linha reta até o Ponto 09 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 10' 10" S e 36° 50' 15" Wgr.; daí, segue por linha reta até o Ponto 10 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 09' 30" S e 36° 50' 25" Wgr., situado no bordo esquerdo de uma estrada, sentido Porto Real do Colégio/Olho D'água Grande; daí, segue por linha reta até o Ponto 11 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 09' 10" S e 36° 50' 30" Wgr.; daí, segue por linha reta até o Ponto 12 de coordenadas geográficas aproximadas 10° 09' 05" S e 36° 50' 20" Wgr., situado no bordo direito da estrada, sentido Porto Real do Colégio/Olho D'água Grande; daí, segue pela citada estrada, até o Ponto 01, início deste memorial.

Brasília, 04 de outubro de 1991.

DESPACHO Nº 23, DE 14 DE OUTUBRO DE 1991

Assunto: Processo FUNAI/BSB/3838/88. Referência: Área Indígena CAIÇARA. Interessado: Grupo Indígena Xocó. EMENTA: Aprova o relatório de delimitação de Área Indígena em que se refere, com fulcro no Decreto nº 22, de 04 de fevereiro de 1991.

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, tendo em vista o que consta no Processo FUNAI/BSB/3838/88, e considerando o Parecer nº 023/CEA/91 de autoria da Antropóloga PATRÍCIA DE MENDONÇA RODRIGUES, aprovado pela Resolução nº 023/CEA/91, que acolhe, face as razões e justificativas apresentadas, DECIDE:

1 - Aprovar as conclusões objeto da citada Resolução, para, a final, reconhecer os estudos e adequações à delimitação da Área Indígena CAIÇARA, de ocupação do grupo indígena Xocó, com superfície e perímetro aproximados de 4.220,0268 ha (quatro mil, duzentos e vinte hectares, dois ares e sessenta e oito centiares) e 26.028,93 m (vinte e seis mil, vinte e oito metros e noventa e três centímetros) respectivamente, localizada no Município de Porto da Folha, Estado de Sergipe.

2 - Determinar a publicação no DOU do Parecer, Resolução, Memorial Descritivo e Despacho, na conformidade do Art. 2º, § 7º do Decreto 22/91.

3 - Encaminhar o respectivo processo de demarcação ao Ministério da Justiça, acompanhado da Minuta de Portaria Declaratória; para a aprovação.

SYDNEY FERREIRA POSSUELO

COMISSÃO ESPECIAL DE ANÁLISE

RESOLUÇÃO Nº 23, DE 09 DE OUTUBRO DE 1991

A COMISSÃO ESPECIAL DE ANÁLISE, instituída pela Portaria de nº 398, de 26 de abril de 1991, publicada no Diário Oficial, seção II, de 02 de maio de 1991, usando das atribuições que lhe são conferidas pelo item I, tendo em vista o disposto no Artigo 6º do Regulamento Interno aprovado pela Portaria nº 465, de 20 de maio de 1991, publicação no Diário

Oficial, Seção I, de 28 de maio de 1991, dando cumprimento às disposições contidas no Artigo 231, da Constituição Federal e Artigo 3º, do Decreto nº 22, de 04 de fevereiro de 1991, em reunião realizada a 09 de outubro de 1991, DELIBEROU:

I - Acolher o Parecer nº 023, de 09 de outubro de 1991 da relatora Antropóloga PATRÍCIA DE MENDONÇA RODRIGUES, quanto ao aproveitamento de identificação e delimitação, objetivando a demarcação com a anuência do grupo indígena Xocó, da área indígena CAICARA, localizada no Município de Porto da Folha, Estado de Sergipe, com superfície e perímetro aproximados de 4.220,0268 (quatro mil, duzentos e vinte hectares, dois ares e sessenta e oito centiares) e 26.028,93 (vinte e seis mil, vinte e oito metros e noventa e três centímetros) respectivamente, de que trata o Processo nº FUNAI/BSB/3838/88.

II - Esta Resolução entra em vigor na data de sua publicação.

JOSÉ JAIME MANCIN

PARCER Nº 23, DE 09 DE OUTUBRO DE 1991

Processo FUNAI/BSB/3838/88 - Denominação: Área Indígena Caicara. - Grupo Indígena: Xocó. Língua: não falam mais língua indígena. Localização: Município de Porto da Folha, Estado de Sergipe. População: 204. Situação Fundiária: 30 ocupantes não-índios.

1. HISTÓRICO

Os Xocó são mencionados na literatura desde o século XVII (Bontas, em "Terra dos Índios Xocó"). Inicialmente eram conhecidos como "Coccos", Aires de Casal, em "Geografia Brasileira", diz "a colônia compõe-se de duas tribos: Romaris, que são o resto dos indígenas, e os Coccos, transplantados da terra do Pão de Açúcar, que fica quatro léguas distantes na Província de Pernambuco".

Em 1749 e 1761, documentos relatam a existência dos Xocó no baio São Francisco, no lado de Alagoas, assim como na aldeia do Pão de Açúcar, em Penedo (Hohenhal, 1940).

Durante o reinado do Rei Dom João IV, foram doadas a Pedro Gomes trinta léguas de terra, formando o "Morgado de Porto da Folha". Em troca dos serviços prestados pelos guerreiros Aramurus na luta contra os holandeses, o Donatário permitiu que os índios morassem nas terras do morgado, os quais, obviamente, já eram deles. A literatura refere-se aos Aramurus, no século XVIII, na atual região habitada pelos Xocó, mas estes só são mencionados com o nome de Xocó a partir do século XIX. Os índios de que os Aramurus (ou Drumarus) eram os mesmos Xocó, uma vez que habitavam exatamente à mesma área dos Xocó. Frei Martins de Montes (1932) fala da Ilha de São Pedro e dos índios Aramurus que a habitavam em 1672, primeiramente conhecida como missão do Frei Anastácio.

O ato de Pedro Gomes, em ofício remetido ao Rei de Portugal, no século XVIII, pedindo a expulsão dos índios, não só reconhece a presença indígena, como pede que "sejam cassados os autos de medição e repartição de umas terras pertencentes ao Morgado instituído por seu avô (...) em uma extensão de terras situadas à beira do Rio São Francisco de Sergipe e que possuía por si e antecessores havia mais de cem anos, e também que fossem expulsos das mesmas terras todos os índios Aramurus (...) e dadas as necessárias providências para o suplicante não ser inquietado pelos mesmos índios e pelo seu missionário Frei Isidoro de S. Vignale, religioso italiano Barbadiano" (Bontas).

Nesse ofício, ele faz referência aos capuchinhos que atuaram entre os Xocó. Os Xocó moravam na Ilha e na terra situada na margem direita do Rio São Francisco, em frente à Ilha e denominada Caicara. Frei Bontas, de qual os Xocó ainda guardam viva lembrança, chegou à Ilha em 1649. Mais importante ainda, é que no referido ofício está explícito que houve medição das terras doadas aos índios, pois ele requisitou a cassação dos autos de medição.

Beatriz G. Bontas (Terra dos Índios Xocó) encontrou no Arquivo Público da Bahia o depoimento de uma testemunha efetuado em 1810, afirmando: "Por ser público e notório serem os índios da missão de São Pedro senhores de uma légua de terra...". Finalmente, em 1831, o Presidente da Província de Sergipe, A. J. Pereira Andrade, escreve em relatório dirigido ao Secretário de Estado dos Negócios do Império: " (...) possuindo os índios de Porto da Folha, e seus descendentes uma légua de terras excelentes para criação de gado, não há ali uma só casa que possa notar como abandonada, sendo todos esses indivíduos, que só chegam ao número de 240, pobríssimos e miseráveis". Nesse documento, que pode ser encontrado no Arquivo Público de Sergipe, está reconhecida a posse da légua quadrada hoje reivindicada pelos índios Xocó, de maneira inequívoca.

A própria legislação portuguesa, na época da concessão de sesmarias, exigia que se deixasse um pedaço de terra reservado aos nativos, o que foi regulamentado em 1706, quando o rei ordena que se dê a cada aldeia uma légua em quadro.

Em "Visões no Brasil", Gardner (1942) descreve em detalhes os 15 dias que passou entre os Xocó do Município de Porto da Folha em 1828.

Em 1878, morre o Frei Doroteu, não havendo continuação do trabalho dos capuchinhos.

Em decorrência, em 1879, a Câmara Municipal de Ilha do Ouro (antiga sede do Município) considera a terra indígena como terra devoluta e solicita ao Imperador autorização para anexar a área ao seu patrimônio, colocando-a, alguns anos mais tarde, em alforamento. As terras foram divididas em 8 lotes, sendo que o Coronel João Fernandes de Brito, Intendente de Porto da Folha, adquire 5 lotes em 1895, entre os quais, a Caicara, fazenda Belém e a Ilha de São Pedro.

Os Xocó já reclamavam contra invasões na Caicara desde o século passado, tendo viajado em 1888 ao Rio de Janeiro em busca de solução (carta ao Presidente da Província de Sergipe, no Arquivo Público do Estado).

A antropóloga Delvaire M. Montagner, que fez pesquisa entre os Xocó de Ilha de São Pedro e Caicara, em 1979 e 1983, participando de Grupo de Trabalho designado pela FUNAI, os remanescentes Xocó contaram

que o Coronel Brito construiu uma casa, no final do século passado, perto da Caicara. Logo a seguir, começou o longo processo, que dura até hoje, de conflitos e violências contra os Xocó, quando foram expulsos da terra em que viviam. Indeiros Xocós foram torturados e assassinados pelos "jagunços" do Coronel, assim como foi destruído o convento dos missionários.

Na Caicara, ainda existe o cemitério antigo dos índios, o qual está proibido de visitar, além do local onde eles dançavam o "Jurupari", dança tradicional Xocó. O Coronel Brito apossou-se principalmente da Ilha, ocasionando uma dispersão dos índios. Durante este século, houve algumas tentativas frustradas de retomar a Ilha, como em 1930, sendo que muitos Xocó refugiaram-se em Porto Real do Colégio, em 1941, após nova tentativa frustrada, junto aos índios Kariri. Os que sobreviveram permaneceram na Caicara, apesar das violências, foram obrigados a esquecer a própria língua, parar de dançar e cantar suas músicas tradicionais ou negar a identidade indígena, sob pena de serem chicoteados até a morte.

As "terras do Coronel" foram herdadas por seus filhos e netos, e até hoje a família Brito mantém relações de semi-escravidão com os descendentes indígenas. Até 1970, a família empregava os índios na agricultura, porém sem pagar o prometido, nem mesmo a indenização trabalhista que a Justiça concedeu a eles. Resolveu, então, aliando-se aos fazendeiros da região, não mais empregar os índios, deixando-os em situação de miséria total. Além disso, proibiram os índios de plantar na Caicara e pararam de vender leite bovino a eles, o que causou a morte de alguns e a migração de outros (Montagner, 1979).

Não suportando mais a situação, os Xocó, em setembro de 79, decidiram retomar a Ilha de São Pedro, onde os Brito criavam gado. 169 Xocós foram expulsos da gleba Caicara, gleba Belém, Taserinha, Mocambo e Ilha do Ouro, indo morar na Ilha de São Pedro.

Os Brito chegaram a mover Ação de Reintegração de Posse contra os índios que moravam na gleba Caicara e gleba Mocambo, recebendo liminar concessória, em 18.9.78, porém retiraram que as pessoas, objeto da Ação, eram remanescentes indígenas. A FUNAI ofereceu Ação em resposta pedindo a revogação da liminar, em 20.11.79, baseando-se nos relatórios antropológicos de Hildegard M. de C. Rich e Delvaire M. Montagner, que eliminaram de uma vez por todas os argumentos de que os Xocó não seriam índios. Com a retomada da Ilha, a família Brito propôs Ação de Manutenção de Posse e Cautelar de Atentado contra os Xocó. Além dessas Ações, já haviam movido, anteriormente, uma Ação para Extinção de Particela, e outra para impedi-los de plantar, todas contestadas.

Tendo em vista o sério conflito entre os índios e fazendeiros e o destaque dado pela imprensa, o Governo de Sergipe, na época, pensou que tivesse achado uma solução que agradasse a ambos os lados, mas que terminou por reduzir mais ainda o território indígena. Em 11.12.79, é publicado no Diário Oficial do Estado o Decreto nº 4530, que declara a Ilha de São Pedro de utilidade pública. Em 27.6.80, é publicada a Lei nº 2243, que autoriza sua doação, pelo Poder Executivo, à União.

Para que a doação tivesse efeito em 6.3.80, a Juiz de Direito da Comarca de Porto da Folha homologou por sentença o pedido de desistência das Ações propostas pelos Brito.

Essa doação não agradou aos índios (carta enviada à FUNAI em 25.10.81), porque não foi mencionada no Decreto ou na Lei que a terra era dos índios, ou mesmo que existiam índios ali. Além do mais, a terra realmente importante para os índios, a Caicara, ficou de fora de doação.

Após negociações, em 17.10.84, o Governo do Estado de Sergipe, reconhecendo a existência dos Xocó, doou à FUNAI o imóvel Ilha de São Pedro, transcrito no livro E-F, fls. 211, do Registro de Imóveis do 1º Ofício da Comarca de Porto da Folha.

2. SITUAÇÃO ATUAL

A Ilha de São Pedro mostrou-se insuficiente para garantir condições mínimas de sobrevivência aos 203 Xocós que lá habitavam em 1985. Passaram então a reivindicar a terra que sempre foi deles e da qual haviam sido expulsos. Os conflitos com os fazendeiros da região não acabaram depois que os índios foram para a Ilha.

A FUNAI resolveu, em 18.8.85, através da Portaria nº 1984, designar um Grupo de Trabalho, composto pela antropóloga Delvaire M. Montagner, para identificar a área pretendida pelos índios na Caicara. A antropóloga constatou que a Ilha de São Pedro, onde existe o Posto Indígena São Pedro, com apenas 76,75 ha, era realmente insuficiente para que todas as famílias fizessem suas roças.

O arroz só pode ser cultivado nas margens das lagoas que existem na Caicara, assim como as terras da Ilha não são boas para cultivar o "feijão de arranca". Não há caça na Ilha ou na Caicara. Um dos principais alimentos dos índios é o peixe, cada vez mais raro no rio São Francisco, mas que ainda é encontrado nas lagoas da Caicara. Além do mais, a fabricação de telhas e tijolos só pode ser feita com o barro ideal que se encontra na Caicara. A única fonte de renda dos índios é a venda das vasilhas de barro, mas na Ilha não há argila e lenha, somente nas fazendas vizinhas, que não permitem que os índios tenham acesso a esse material. No alto da Caicara está o melhor barreiro da região (Montagner, 1985). Como se pode ver, as fontes para a sobrevivência dos Xocó não se encontram na Ilha, mas na Caicara, a terra que sempre habitaram.

O Grupo de Trabalho identificou e delimitou a Área Indígena Caicara, que havia sido desmembrada em glebas pelos herdeiros do Coronel Brito. No começo da década de 80, os Brito venderam algumas das glebas, ficando apenas com a gleba Belém. O novo comprador da gleba Caicara (uma parte da Área Indígena Caicara) é um fazendeiro alagoano que construiu várias casas onde era a aldeia dos Xocó, chegando a destruir as casas antes habitadas pelos índios.

Os fazendeiros não permitiram que o Grupo de Trabalho realizasse o levantamento fundiário na época, recebendo o Grupo fortemente ameaçado. A FUNAI enviou outros técnicos, um mês mais tarde, mas novamente foram proibidos, porque os fazendeiros obtiveram um Mandato de Interdito Proibitório impedindo a entrada deles.

Pressionados por todos os lados, ameaçados de morte pelos "jagunços" dos fazendeiros, proibidos de pescar, coletar barro ou mesmo andar na Área Indígena Caicara, em 1987, os índios recorreram ao Ministério Público Federal.

Em 18.1.88, o Ministério Público entra com Ação de Reintegração de Posse, Processo LJ/88 no 12.961/88, atualmente em curso na 3ª Vara da Justiça Federal de Aracaju, contra os "donos" de terra no aldeamento indígena. Ao mesmo tempo, através da Carta Precatória no 72/008/88, a FUNAI é intimada a proceder a demarcação administrativa da Caicara, o que realmente ocorre, após o Juiz da 5ª Vara Federal de Pernambuco expedir o Mandado de Intimação no 95/88.

Em 16.3.88, através da Ordem de Serviço no 0010-A, a FUNAI determina o deslocamento de um técnico para executar a demarcação administrativa da área, com uma superfície de 4.220,0268 ha e 26.029,93 m de perímetro.

Designa, em 12.4.88 e 27.4.88, através das Portarias no 423 e no 703, Grupo de Trabalho para realizar o levantamento fundiário, após autorização do Juiz Federal, que constata a presença de 30 ocupantes não-índios.

Atualmente, falta apenas a homologação da demarcação já executada e a análise conclusiva quanto à boa ou má fé das benfeitorias que incidem na área indígena, para que as indenizações sejam ou não feitas e a posse da terra devolvida aos Xocó.

Em 07.05.88, os índios chegaram a acampar durante 3 meses e 28 dias na FUNAI de Maceió, à fim de que fossem retirados os posseiros e homologada a área, além de denunciar as ameaças de morte que vêm recebendo, mas nada foi resolvido.

Em setembro de 91, após negociações com a FUNAI, aceitaram esperar pelo desenrolar legal do processo de homologação, mesmo vivendo atualmente em condições críticas.

3. CONCLUSÃO

É digno de nota lembrar que a pendência judicial envolvendo a Área Indígena Caicara não é obstáculo para a efetiva homologação da área, como bem diz o parecer do representante do Ministério Público Federal, o Procurador Gilmar Ferreira Mendes, a propósito da demarcação de terras indígenas: "a simples judicialização de um determinado caso não tem a condição de provocar, por si, o sobrestamento de qualquer processo ou movimento administrativo".

Levando em consideração a posse imemorial da Ilha de São Pedro e da Área Indígena Caicara pelos índios Xocó, a necessidade urgente que estes índios têm da terra para sobreviver, após os longos anos de violência a que foram submetidos, a demarcação já efetuada, da terra, a anuência formal dos Xocó quanto aos limites demarcados, a ausência de anuência enviado à FUNAI em 30.9.91; sou de parecer que seja encaminhado ao Ministério da Justiça o presente parecer, para publicação no Diário Oficial da União e homologação da demarcação efetuada na Área Indígena Caicara, com 4.220,0268 ha e 26.029,93 m de perímetro, conforme o Decreto no 22, de 4.02.91.

PATRICIA DE MENDONÇA RODRIGUES
Antropóloga

MEMORIAL DESCRITIVO DE DEMARCAÇÃO

DESCRIÇÃO
Área Indígena Caicara

ALDEIAS INTEGRANTES
Aldeia de São Pedro

GRUPOS INDÍGENAS
Xocó

LOCALIZAÇÃO

MUNICÍPIO : Porto da Folha
ESTADO : Sergipe
MUN : 31
ADR : Maceió

COORDENADAS DOS EXTREMOS

EXTREMOS	COORDENADAS	LONGITUDE
NORTE	09° 46' 59,1" S	37° 23' 14,5" Wgr.
LESTE	09° 48' 17,8" S	37° 20' 29,5" Wgr.
SUL	09° 51' 07,7" S	37° 22' 27,5" Wgr.
OESTE	09° 49' 45,1" S	37° 25' 41,9" Wgr.

BASE CARTOGRÁFICA

ESCALA	ORÇÃO	ANO
1/100.000	SUDENE	1.973

Área : 4.220,0268 (quatro mil, duzentos e vinte hectares, dois ares e sessenta e oito centiares).

Perímetro : 26.029,93 metros.

Descrição do Perímetro

Marco 1: Partindo do Marco 12 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 46' 59,1" S e 37° 23' 14,5" Wgr., segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 31° 52' 58,4" e 161,999 metros, até o Ponto 01 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 46' 50,4" S e 37° 23' 51,6" Wgr., localizada na margem direita do Rio São Francisco; daí, segue por este a jusante, com uma extensão de 6.920,48 metros, até o Marco 00 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 48' 17,8" S e 37° 20' 29,4" Wgr., localizada na margem direita do referido rio.

Marco 2: Do marco antes descrito, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 214° 52' 31,6" e 1.614,026 metros, até o Marco 01 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 49' 01,1" S e 37° 20' 59,5" Wgr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 214° 51' 52,7" e 1.406,234 metros, até o Marco 02 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 49' 38,8" S e 37° 21' 25,7" Wgr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 214° 51' 15,9" e 1.532,213 metros, até o Marco 03 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 50' 19,8" S e 37° 21' 54,2" Wgr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 214° 50' 29,7" e 1.783,301 metros, até o Marco 04 de coord-

denadas geográficas aproximadas 09° 51' 07,6" S e 37° 22' 27,5" Wgr.

SUL : Do marco antes descrito, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 293° 32' 08,6" e 1.088,676 metros, até o Marco 05 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 50' 53,6" S e 37° 25' 00,2" Wgr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 293° 20' 30,9" e 2.003,616 metros, até o Marco 06 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 50' 28,1" S e 37° 24' 00,8" Wgr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 293° 17' 30,0" e 1.547,86 metros, até o Marco 07 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 50' 08,4" S e 37° 24' 47,5" Wgr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 293° 38' 12,0" e 1.802,312 metros, até o Marco 08 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 49' 45,1" S e 37° 25' 41,8" Wgr.

OESTE : Do marco antes descrito, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 32° 47' 57,4" e 1.674,455 metros, até o Marco 09 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 48' 59,2" S e 37° 25' 12,3" Wgr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 32° 52' 14,3" e 1.327,867 metros, até o Marco 10 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 48' 22,7" S e 37° 24' 48,8" Wgr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 31° 45' 32,1" e 1.529,008 metros, até o Marco 11 de coordenadas geográficas aproximadas 09° 47' 40,3" S e 37° 24' 22,6" Wgr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 31° 56' 05,3" e 1.637,885 metros, até o Marco 12, início da descrição deste perímetro.

Brasília, 09 de outubro de 1991.

DESPACHO Nº 43, DE 04 DE SETEMBRO DE 1991

Assunto: Processo FUNAI/BSB/1180/89. Referência: Área Indígena TUKUNA PORTO ESPIRITUAL. Interessado: Grupo Indígena TUKUNA. EMENTA: Aprova o relatório de delimitação da Área Indígena em que se refere, com fulcro no Decreto nº 22, de 04 de fevereiro de 1991.

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO - FUNAI, tendo em vista o que consta no Processo FUNAI/BSB/1180/89; e considerando o Parecer nº 043/CEA/91 de autoria da Socióloga MÁRCIA HELENA DE P. FONSECA, aprovado pela Resolução nº 024/CEA/91, que acolhe, face as razões e justificativas apresentadas, DECIDE:

- 1 - Aprovar as conclusões objeto da citada Resolução, para a afinal, reconhecer os estudos e adequações à delimitação da Área Indígena TUKUNA PORTO ESPIRITUAL, da ocupação do grupo indígena TUKUNA, com superfície e perímetro aproximados de 3.550 ha e 50 km respectivamente, localizada no Município de Benjamin Constant, Estado do Amazonas.
- 2 - Determinar a publicação no DOU do Parecer, Resolução, Memorial Descritivo e Despacho, na conformidade do Art. 2º, § 7º do Decreto 22/91.
- 3 - Encaminhar o respectivo processo de demarcação ao Ministério da Justiça, acompanhado da Minuta de Portaria Declaratória, para a aprovação.

SYDNEY FERREIRA POSSUELO

COMISSÃO ESPECIAL DE ANÁLISE

RESOLUÇÃO Nº 24, DE 04 DE SETEMBRO DE 1991

A COMISSÃO ESPECIAL DE ANÁLISE, instituída pela Portaria de nº 398, de 26 de abril de 1991, publicada no Diário Oficial, Seção II, de 02 de maio de 1991, usando das atribuições que lhe são conferidas pelo item I, tendo em vista o disposto no Artigo 6º do Regulamento Interno aprovado pela Portaria PP nº 465, de 20 de maio de 1991, publicado no Diário Oficial, Seção I, de 28 de maio de 1991, dando cumprimento às disposições contidas no Artigo 231, da Constituição Federal e Artigo 3º do Decreto nº 22, de 04 de fevereiro de 1991, em reunião realizada a 04 de setembro de 1991, DELIBEROU:

I - Acolher o Parecer nº 043, de 04 de setembro de 1991 da Socióloga MÁRCIA HELENA DE P. FONSECA, quanto ao aproveitamento da identificação e delimitação, objetivando a demarcação com a anuência do grupo indígena TUKUNA, da área indígena TUKUNA PORTO ESPIRITUAL, localizada no Município de Benjamin Constant, Estado do Amazonas, com superfície e perímetro aproximados de 3.550 ha (três mil quinhentos e cinquenta hectares) e 50 km (cinquenta quilômetros), de que trata o Processo nº FUNAI/BSB/1180/89.

II - Esta Resolução entra em vigor na data de sua publicação.

JOSE JAINE MANCINI

PARECER Nº 43, DE 04 DE SETEMBRO DE 1991

Processo nº: FUNAI/BSB/2019/80 e FUNAI/BSB/1180/84. Denominação: Área Indígena TUKUNA DE PORTO ESPIRITUAL. Localização: Município de Benjamin Constant. Grupo Indígena: TUKUNA. População: 141/83. Situação da Terra: Identificada/delimitada - GT. Portaria 1610/E/84.

I - HISTÓRICO

Ao falar da história Tukuna, não se pode deixar de mencionar a própria história de Amazônia, especialmente do ciclo da borracha no século XIX, pela grande influência exercida na vida do povo Tukuna, tradicional habitantes da margem esquerda do Rio Solimões.

A ocupação humana no alto Solimões é bastante antiga, conforme o comprovam estudos arqueológicos mencionados por Betty Meggers. In "Amazônia, ilusão de um paraíso", e Adélia Oliveira, in "Amazônia, desenvolvimento - integração - ecologia".

ANEXO 2: Documentos do Fundocin

1880.03.09 – local. Signatário: Moradores da Vila de São Pedro no Rio São Francisco. *Abaixo-assinado encaminhado ao Comissário Geral dos Religiosos Capuchinhos que solicita a nomeação e ida de um religioso para a vila. (Cota: Salvador: AHNSP Frades Capuchinhos – Bahia / Sergipe, Caixa N^o Ca-11. Memórias e Biografias. Conteúdo: Fr. Doroteo de Loreto. N.^o FUNDOCIN: -----. Identificador numérico: 00847).*

Rv.^{mo} Snr. Comissario Geral dos Religiozos Capuchi
nhos . Fr. Salvador M de Napoles

A população residente neste povoado de S. Pedro Provincia de Sergipe, Arcebispado da Bahia, na firme confiança de que VRv.^{ma} não se negará d'ouvir as vozes de um povo q. reclama justam.^e aquillo que é justo e honesto, não trepida pedir a VRv.^{ma} alguns instantes d'atzenção para expor suas necessidades.

Luiz a Providencia Divina que a estas plagas aportasse o Rv^{do} Missionario Apostolico, Fr Dorotheo de Loreto de Saudoza e santa memoria, o qual aqui viveu p^r m^{tos} annos prestando a Religião revelantes serviços, ja com sua palavra authorisada, e ja com seu exemplo edificante.

A'esse tempo o contentamento demorava-se no coração de todos; porquanto, todos vião á sua frente o verdadeiro homem Apostolico que, sobranceiro as fadigas proprias do apostolado, ao mesmo tempo q. levava a doce consolação ao coração dos fieis, ad'ministrados-lhes os sacramentos, prodigalisava-lhes a esmola quotidiana; a [este?] te tempo o culto Divino tornava-se mais edificante, as solenidades mais [frequentes?]; emfim, reinava mais gosto, mais devoção; porem, não éra esta população digna de ter en **[fl.1r]** entre-si um sacerdote tam digno e Ze lozo: amorte poz termo a sua precioza existencia!!! Decorrerão m^{tos} meses, e nem sequer uma Missa hove n'este povoado, ate que um sacerdote aqui aportou, desendo que poucos tempos se demoraria, estando a cada momento, prestes apartir p.^a o lugar de seu destino. Em tais conjuncturas, esta população reccorre a VRv.^{ma} pedindo que lhe destine um Religi-

ozo a fim de cuidar de seus entereesses
 espirituaes e Zelar o Templo de
 Deus, que prestes está a desabar.
 Ilha de São Pedro 9 de M^{co} de 1880 **[fl.1v]**

[assin.: Pedro Luis de Souza]
 [assin.: Manoel Francisco Roza]
 [assin.: Domingos Antonio Calfate]
 [assin.: Severiano Jozé dos Santos]
 [assin.: Luiz de França Gomes]
 [assin.: Antonio Jozé Baserra Lima]
 [assin.: Francisco Xavier da Graca]
 [assin.: Pedro Francisco da Gama]
 [assin.: Manoel Camillo de [destr.]]
 [assin.: Manoel Gonsalves Lima]
 [assin.: Antonio Joaquim de Mello]
 [assin.: Manoel Francisco Roza]
 [assin.: Jesuino Serafim de Souza]
 [assin.: João José dos Santos]
 [assin.: Pantaleão José de O Liveira]
 [assin.: Manoel Joaq^m di San.^{ta}]
 [assin.: Antonio Luiz Bareto]
 [assin.: Jose Giromo di Oliv^{ra}]
 [assin.: Francisco Matia de Souza]
 [assin.: Manoel Panta da Silva]
 [assin.: [Manoel?] Pacifico de Barros]
 [assin.: Manoel Emilio de Santa Anna]
 [assin.: [destr.]xe Grigorio dos Santos]
 [assin.: [M^{el}?] do Rosario de [Mello?]]
 [assin.: Manoel Estevaeo dos Anjos]
 [assin.: João Beserra Lima]
 [assin.: José Emilio da Santa Anna]
 [assin.: Innocencio [Santos?] Bispo]
 [assin.: Carlos [Rodrigues?] **[fl. 2r]**

Abaixo - Assinado

9 de Março de 1880.

[assin.: Innocencio Sabino Pires.]
 [assin.: Joaquim Ignacio de O Liveira]
 [assin.: [Phunrreque] José de Mello]
 [assin.: Antonio Jose Satyro]

Os moradores da Ilha de
 S. Pedro pedem ao P. Com=
 missario um Religioso

1911.05.23 – Propriá. Signatário: João Servello Evangelista, Sacristão de Propriá. *Ofício encaminhado ao Frei Caetano que enuncia o estado lastimável em que se encontra a Igreja de São Pedro e esclarece que as imagens e bens mobiliários da igreja se encontram sob os cuidados de um não-cristão. Pede providência quanto aos fatos expostos. (Cota: Salvador: AHNSP – Frades Capuchinhos – Bahia / Sergipe, Caixa N° Ca-11. Memórias e Biografias. Conteúdo: Fr. Doroteo de Loreto. N.º FUNDOCIN: -----. Identificador numérico: 00849).*

<39>

Propriá, 23 de Maio de 1911.
 Revm.º Frei Caetano.
 A pais do Senhor seja Com Vosco.
 Esperei que desse provedencia
 a pobre despresivel Egreja de
 São Pedro como lhe fallei
 no Jaboatão, agora mesmo
 por motivo de saude estive
 lá 15 dias foi como conhe
 ci melhor a bôa intenção do
 Senhor Vigario Lima de
 Gararú, disse elle que hia
 concertar, porem desconcertou,
 e parou o servico por ordem do
 Prefeito da hi pois eu escrevi
 a elle, e elle ficou de mandar [fl. 1r]
 um religioso, porem antes
 disso Nosso Senhor o chamou
 agora porem peço ao Senhor
 que venha ver apobre abo
 donada Egreja com as Imã
 gens seguintes, NS. da Soli
 dade, N. Senhor morto, e Senhor
 dos Passos, grandes; a Conceição
 o Rusario, São Pedro, tambem
 grandes, S^{to} Antonio, São Fran-
 cisco, São José St^a Anna, St^a
 Lusía, São Felix estas são
 de metro, e o Espereto Santo.
 todos com Corôa de Ouro, e
 prata; uma [Custodia?] de
 Prata que elle Vigario tem [fl. 1v]
 no Gararu, e um sino
 no Porto da Folha, e ou-
 tras muitas alfaias.
 Tudo esto está no domi
 nio de um Caboclo que
 não sabe q^m é Christo.
 O Vigario Lima está
 a hi na Bahia, V. Rey
 m.º, pode fallar com
 o Arcebispo, para aut
 risa-lo entregar o Sino
 e a Custodia, e venha q^e
 tudo está ao abodono
 [[ileg.]elado?] por alguns de
 votos, se não puder
 vir mande ordem [fl. 2r]
 para o Vigario M^{el} Soares
 de Bello Monte receber tu-
 do do Vigario Lima e
 me entregar que eu
 me responsabiliso por
 tudo, pois sou filho da
 Ilha do São Pedro e esti
 mo minha Patria.
 peço dê provedencia.
 espero com de V. Revm^a.
 humilde servo, e C[destr.]

João Servello Evangelista.
 Sacristão de Propriá.

1921.05.20 – Esplanada. Signatário: Frei Domingos, Capuchinho. *Carta cujo conteúdo assevera que os documentos relativos ao título de propriedade da Ilha de São Pedro estão na Igreja de São Bento em Salvador.* (Cota: Salvador: AHNSP – Frades Capuchinhos – Bahia / Sergipe, Caixa N° Ca-11. Memórias e Biografias. Conteúdo: Fr. Doroteo de Loreto. N.º FUNDOCIN: -----. Identificador numérico: 00846).

Ilha de S. Pedro

no rio S. Francisco municipio de Porto
da Folha, Estado de Sergipe. É voz comum
que essa ilha foi propriedade dos Capuchi-
nhos até a morte de Frei Doroteo.

João Porfírio de Britto entrou no goso
dessa ilha não se sabe com que direito,
não ha ainda trinta annos e portanto
não correu ainda a prescrição civil.

João Cajueiro morador de Esplanada e nati-
vo de Penedo assegura que os documentos
dessa ilha se acham em São Bento
na Bahia.

Esplanada - 20 - 5 - 1921 -

Anexo 3

Decreto 401/91 | Decreto no 401, de 24 de dezembro de 1991

Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, no Estado de Sergipe.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto no art. 19, § 1º, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, DECRETA:

Art. 1º Fica homologada, para os efeitos do artigo 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da área indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, localizada no Município de Porto da Folha, Estado de Sergipe caracterizada como de ocupação tradicional e permanente do grupo indígena Xocó, com superfície de 4.316,7768ha (Quatro mil, trezentos e dezesseis hectares, setenta e sete ares e sessenta e oito centiares) e perímetro de 35.529,93 metros (trinta e cinco mil, quinhentos e vinte e nove metros e noventa e três centímetros).

Art. 2º A Área Indígena de que trata este Decreto tem a seguinte delimitação: NORTE: Partindo do Março 12 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 46'54,9"S e 37º 23'54,4"WGr., segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 31º 52'58,4" e 161,999 metros, até o ponto 01 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 46'50,4"S e 37º 23'51,6"WGr., localizado na margem direita do Rio São Francisco; daí, segue por este à jusante, com uma extensão de 6.920,48 metros, até o Março 0 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 48'17,8" S e 37º 20'29,4 "WGr., localizado na margem direita do referido rio. LESTE: Do março antes descrito, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 214º 52'31,6" e 1.614,026 metros, até o Março 01 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 49'01,1 "S e 37º 20'59,5" WGr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 214º 51'52,7 "e 1.406,234 metros, até o Março 02 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 49'38,8" S e 37º 21'25,7 "WGr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 214º 51'15,9" e 1.532,213 metros, até o Março 03 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 50'19,8 "S e 37º 21'54,2" WGr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 214º 50'29,7 "e 1.783,301 metros, até o Março 04 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 51'07,6" S e 37º 22'27,5 "WGr. SUL: Do março antes descrito, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 293º 32'08,6" e 1.088,676 metros, até o Março 05 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 50'53,6 "S e 37º 23'00,2" WGr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 293º 20'30,9 "e 2.003,616 metros, até o Março 06 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 50'28,1" S e 37º 24'00,8 "WGr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 293º 17'30,0" e 1.547,86 metros, até o Março 7 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 50'08,4 "S e 37º 24'47,5" WGr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 293º 38'12,0 "e 1.802,312 metros, até o Março 8 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 49'45,1" S e 37º 25'41,8 "WGr. OESTE: Do março antes descrito, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 32º 47'57,4" e 1.674,455 metros, até o Março 9 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 48'59,2 "S e 37º 25'12,3" WGr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 32º 52'14,3 "e 1.327,867 metros até o Março 10 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 48'22,7" S e 37º 24'48,8 "WGr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 31º 45'32,1" e 1.529,008 metros, até o Março 11 de coordenadas geográficas aproximadas 09º 47'40,3 "S e 37º 24'22,6" WGr.; daí, segue por uma linha reta com azimute e distância aproximados de 31º 56'05,3 " e 1.637,885 metros, até o Março 12, início da descrição deste perímetro.

Parágrafo único. A Ilha de São Pedro, integrante da área indígena em questão, possui a superfície de 96,75ha (noventa e seis hectares e setenta e cinco ares) e perímetro de 9,5km (nove e meio quilômetros).

Art. 3º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 24 de dezembro de 1991; 170º da Independência e 103º da República.

FERNANDO COLLOR

Jarbas Passarinho

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 26.12.1991

