



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
POSGRAP – PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGA
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

LUCAS BARBOSA CARVALHO

**KARIRI-XOKÓ: TERRITORIALIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DE UMA
COMUNIDADE INDÍGENA DO BAIXO SÃO FRANCISCO**

São Cristóvão – SE

2020

**KARIRI-XOKÓ: TERRITORIALIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DE UMA
COMUNIDADE INDÍGENA DO BAIXO SÃO FRANCISCO**

LUCAS BARBOSA CARVALHO

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal de Sergipe para
obtenção do título de Mestre em Antropologia

Orientador. Prof. Dr. Ugo Maia Andrade

São Cristóvão – SE

2020

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL UNIVERSIDADE
FEDERAL DE SERGIPE**

C331c

Carvalho, Lucas Barbosa

Kariri-Xokó : territorialização e organização política de uma comunidade indígena do Baixo São Francisco / Lucas Barbosa Carvalho ; orientador Ugo Maia Andrade. – São Cristóvão, SE, 2020. 109 f. : il.

Dissertação (mestrado em Antropologia) –
Universidade Federal de Sergipe, 2020.

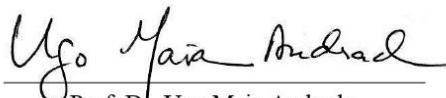
1. Antropologia. 2. Índios Kariri-Xocó. 3. Grupos étnicos - São Francisco, Rio, Bacia. 4. Geografia humana. I. Andrade, Ugo Maia, orient. II. Título.

CDU 572.022(813.7)



ATA DE EXAME DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

1 **Ata de Defesa Pública da Dissertação de Mestrado de Lucas Barbosa Carvalho, para**
2 **obtenção do título de MESTRE EM ANTROPOLOGIA.** Aos dez dias do mês de abril
3 do ano de dois mil e vinte, às 14h30 (quatorze horas e trinta minutos), através de sistema de
4 videoconferência, conforme Portaria GR/UFS Nº 262/2020, reuniu-se a Comissão
5 Julgadora da Dissertação, abaixo mencionada, composta pelas/o Professor/as Doutor(as):
6 **Ugo Maia Andrade – PPGA/UFS (Presidente/Orientador), Lorena Luana Wanessa Gomes**
7 **Garcia (Examinadora Interna UFS/ProArq) e Claudia Mura (Examinadora**
8 **Externa/UFAL),** para avaliar o trabalho intitulado: **“Kariri-Xokó: Territorialização e**
9 **Organização Política de uma comunidade indígena do Baixo São Francisco”,** de autoria do
10 mestrando **Lucas Barbosa Carvalho.** O Orientador, na condição de Presidente da
11 Comissão Examinadora, passou a palavra ao Candidato para que ele expusesse sua
12 Dissertação. Antes do início da apresentação, o Presidente informou ao Candidato que ele
13 teria 30 (trinta) minutos para a apresentação e que cada Examinador iria dispor de 20
14 (vinte) minutos para a arguição, podendo o Candidato dispor de igual tempo para as
15 respostas. Terminada a exposição do Mestrando, o Presidente passou a palavra aos
16 membros da Comissão Examinadora, que iniciaram a arguição na seguinte ordem: primeiro
17 arguiu o Candidato a Professora Claudia Mura; em seguida, a Professora Lorena Luana
18 Wanessa Gomes Garcia e, por último, o Professor Ugo Maia Andrade. Finalizada a arguição
19 e, uma vez garantida ao Candidato a oportunidade para a apresentação das respostas, os
20 membros da Comissão discutiram reservadamente, a fim de atribuir as notas. Logo em
21 seguida, o Presidente convocou o Candidato, comunicando que ele foi considerado
22 APROVADO. Após proclamado o resultado, que deverá ser homologado pela Comissão da
23 Coordenação de Pós-Graduação, o Presidente agradeceu os/as participantes, encerrando em
24 seguida a sessão. Nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente ata, que vai assinada
25 pelos membros da Comissão Julgadora e pelo Candidato. Cidade Universitária Professor José
26 Aloísio de Campos, 10 de abril de 2020.
27


Prof. Dr. Ugo Maia Andrade
(Presidente)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA



Profa Dra. Lorena Luana Wanessa Gomes Garcia
(Participante Externo ao Programa/ProArq-UFS)

Profa Dra Claudia Mura
(Participante Externo/UFAL)

Lucas Barbosa Carvalho
(Candidato)

“Sem a prática do cunhadismo, era impraticável a criação do Brasil”

Darcy Ribeiro

“E o sertão é um paraíso...”

Euclides da Cunha

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao povo Kariri-Xokó que me recebeu durante o trabalho de campo. Especialmente ao meu amigo Ayrá.

A Mayara de Santana Santos que me acompanhou durante parte significativa das viagens à TI Kariri-Xocó, pesquisas em bibliotecas e elaboração do trabalho.

Ao professor Ugo Maia Andrade pela orientação e atenção pedagógica.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia pelas contribuições à pesquisa.

À professora Claudia Mura e à professora Lorena Garcia pelas críticas ao trabalho.

Ao financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

RESUMO

O *Ouricuri* e o *toré* são dois processos políticos que viabilizam a organização social da comunidade indígena Kariri-Xokó nos limites geográficos da TI Kariri-Xocó. Identificamos estes dois processos através de três objetivos específicos: 1) revisar a territorialização da comunidade Kariri-Xokó; 2) descrever a situação atual da comunidade Kariri-Xokó; 3) apresentar os Fulkaxó e os Kaxagó (dois grupos étnicos que vivem na TI Kariri-Xocó). Analisamos as tensões da comunidade Kariri-Xokó à luz dos conceitos antropológicos de grupo étnico e territorialização. Verificamos que, não obstante as divergências políticas, a relação das famílias Fulkaxó com a comunidade Kariri-Xokó é pensada em termos de pertencimento a uma única coletividade. De modo semelhante, constatamos que, malgrado a representação do parentesco étnico associado à uma origem particular, há ao menos um caso efetivo e significativo de laço de parentesco entre as famílias Kaxagó e as lideranças Kariri-Xokó. A principal contribuição do trabalho é a de localizarmos uma união matrimonial entre um homem Kaxagó e uma mulher cuja ascendência remete a importantes lideranças da comunidade Kariri-Xokó. A identificação desta aliança fornece subsídio empírico para futuras pesquisas antropológicas entre os Kaxagó e os Kariri-Xokó.

Palavras-chave: Kariri-Xokó; Fulkaxó; Kaxagó; territorialização; grupos étnicos.

ABSTRACT

Ouricuri and *toré* are two political processes that enable the social organization of the Kariri-Xokó indigenous community within the geographical limits of the Terra Indígena Kariri-Xocó. We identified these two processes through three specific objectives: 1) to review the territorialization of the Kariri-Xokó community; 2) describe the current situation of the Kariri-Xokó community; 3) to introduce the Fulkaxó and the Kaxagó (two ethnic groups that live in Terra Indígena Kariri-Xocó). We analyzed the tensions of the Kariri-Xokó community in the light of anthropological concepts of ethnic group and territorialization. We found that, despite political differences, the relationship of the Fulkaxó families with the Kariri-Xokó community is thought in terms of belonging to a single collectivity. Similarly, we found that, despite the representation of ethnic kinship associated with a particular origin, there is at least one effective and significant case of kinship bond between the Kaxagó families and the Kariri-Xokó leaders. The main contribution of the work is to find a marriage union between a Kaxagó man and a woman whose rise refers to important leaders of the Kariri-Xokó community. The identification of this alliance provides empirical support for future anthropological research between the Kaxagó and the Kariri-Xokó.

Keywords: Kariri-Xokó; Fulkaxó; Kaxagó; territorialization; ethnic groups.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Lista de gráficos

Gráfico 1 – Dados demográficos da TI Kariri-Xocó.....	48
Gráfico 2– Atividades geradoras de conflitos (territórios indígenas –Nordeste)	71
Gráfico 3– Agentes naturais em disputa (territórios indígenas – Nordeste).....	72
Gráfico 4 – Terras tradicionalmente ocupadas: 2017	79
Gráfico 5 – Terras Indígenas declaradas e homologadas:1985-2020	81

Lista de tabelas

Tabela 1 – Dados demográficos da TI Kariri-Xocó.....	48
Tabela 2 – Terras Indígenas declaradas e homologadas: 1985-2020	80
Tabela 3 – População indígena de Sergipe: 1798 – 1830	92
Tabela 4 – População das aldeias da província das Alagoas: 1857	92

Lista de fotografias

Fotografia 1 – Portão da aldeia indígena Kariri-Xocó.....	36
Fotografia 2– Covo	50
Fotografia 3 – Fazenda retomada.....	55
Fotografia 4 – Fazenda retomada: fogueira comum.....	55
Fotografia 5 – Fazenda retomada: mandacaru ao fundo.....	56
Fotografia 6 – Fazenda retomada: mandacaru (detalhe).....	56
Fotografia 7 – O artífice perfura o forninho da xanduka	59
Fotografia 8 – As extremidades da haste recebem acabamento.....	59
Fotografia 9 – Fornilhos, haste, pincéis, tinta e máquina de polimento.....	60
Fotografia 10 – Figuras antropomórficas, fornilhos convencionais e haste	60
Fotografia 11 – A louceira faz girar a peça de barro	64
Fotografia 12 – Reserva Indígena Fulkaxó: placa de entrada	85

Fotografia 13 – Reserva Indígena Fulkaxó: trilha.....	86
Fotografia 14 – Reserva Indígena Fulkaxó: arquitetura tradicional.....	87
Fotografia 15 – Reserva Indígena Fulkaxó: forno a lenha tradicional.....	87

Lista de figuras

Figura 1 – Família extensa dos artífices entrevistados	62
Figura 2 – Genealogia do pajé Kariri-Xokó Júlio Queiroz Suíra	95
Figura 3 – Genealogia do cacique Kaxagó Ivanildo dos Santos	96
Figura 4 – Aliança Kariri-Xokó/Kaxagó.....	99

Lista de mapas

Mapa 1 – Sergipe: hidrografia e aldeamentos	89
Mapa 2– Sergipe: alguns grupos indígenas entre os séculos XVI e XX	91
Mapa 3– Município de Pacatuba: hidrografia e aldeamento	93

LISTA DE ABREVIATURAS

BDTD – Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações

BPC – Benefício de Prestação Continuada

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CVSF – Comissão do Vale do São Francisco

DAF – Departamento de Assuntos Fundiários da FUNAI

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

ISA – Instituto Socioambiental

P.I. – Posto Indígena

Redelyc – Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe

SciELO – Scientific Electronic Library Online

SDPA – Seguro Desemprego do Pescador Artesanal

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SIASI – Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SUVALE – Superintendência do Vale do São Francisco TI

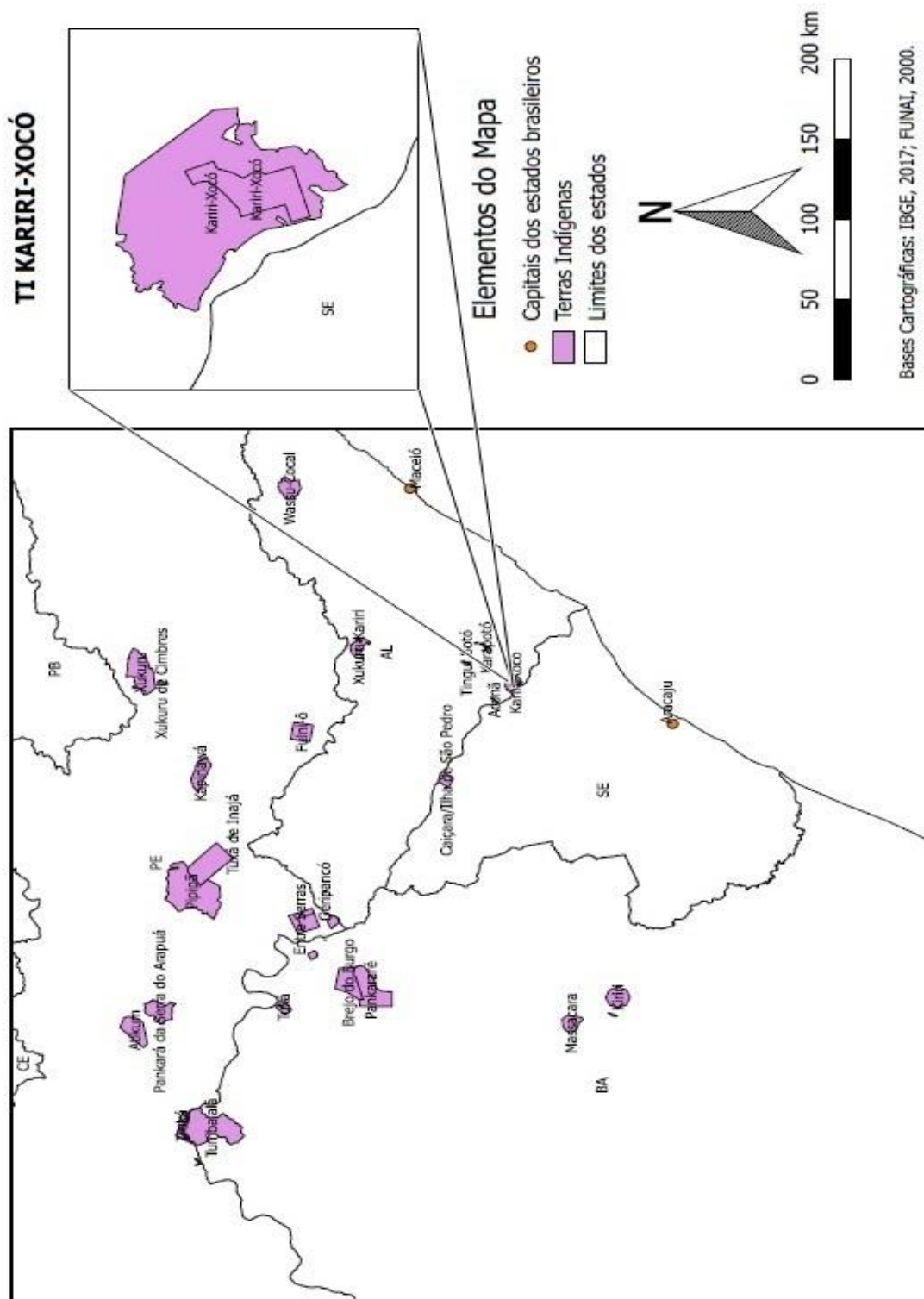
UHE – Usina Hidrelétrica

UNI – União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I. O PRIMEIRO E O SEGUNDO PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO DOS ÍNDIOS DO NORDESTE	23
1. O primeiro processo de territorialização	23
2. O século XIX e o esbulho fundiário Kariri-Xokó	29
3. O segundo processo de territorialização e a retomada Kariri-Xokó	31
CAPÍTULO II. O TERCEIRO PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DOS ÍNDIOS DO NORDESTE	37
1. Os signos de alteridade dos índios do Nordeste e as Missões Populares	37
2. Os Kariri-Xokó, os “caboclos da Caiçara” e a retomada Xokó	41
CAPÍTULO III. DADOS GERAIS DA ATUAL COMUNIDADE KARIRI-XOKÓ	48
1. Dados gerais sobre a comunidade Kariri-Xokó	48
2. Cultura material	57
3. Os grupos de toré enquanto grupos étnicos	66
CAPÍTULO IV. O CONFLITO SOCIAMBIENTAL ENVOLVENDO OS KARIRI-XOKÓ E A SITUAÇÃO HISTÓRICA QUE DESENCADEIA RETOMADAS DE TERRA	70
1. O conflito socioambiental envolvendo os Kariri-Xokó	70
2. O processo de demarcação das Terras Indígenas	77
CAPÍTULO V. OS FULKAXÓ E OS KAXAGÓ	82
1. Os Fulkaxó	82
2. Os Kaxagó	88
CONCLUSÃO	101
REFERÊNCIAS	103
APÊNDICES	111

LOCALIZAÇÃO DA REGIÃO ETNOGRÁFICA



Bases Cartográficas: IBGE, 2017; FUNAI, 2000.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação é o resultado do trabalho de campo executado na Terra Indígena (TI) Kariri-Xocó, localizada nos municípios de São Brás (AL) e Porto Real do Colégio (AL), a 111 Km de Aracaju e 176 Km de Maceió. Entre os anos de 2017 e 2019, realizamos um total de dez viagens de cunho etnográfico, com períodos que variaram de um dia a dez dias de permanência em campo. Faz-se mister ressaltar, contudo, que apenas em uma das dez viagens permanecemos durante dez dias em campo (entre 06 e 16 de novembro de 2018). A dissertação aqui apresentada é, portanto, uma tentativa de aproximação etnográfica à comunidade indígena Kariri-Xokó. A sua pretensão não é a de expor uma descrição etnográfica acabada.

Iniciamos a pesquisa nos limites geográficos da TI em 1º de abril de 2017¹. Na manhã deste dia, entrevistamos² o cacique Kaxagó³ Ivanildo dos Santos com o uso de gravador. Os Kaxagó vivem na TI Kariri-Xocó. Segundo cadastro da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) do ano de 2009, o grupo contava com 12 famílias, perfazendo um total de 40 pessoas. Os Kaxagó se reconhecem e são reconhecidos enquanto *grupo étnico* (cf. BARTH, 1969). Este dado queda-se patente na seguinte transcrição:

Ivanildo dos Santos (cacique Kaxagó): “Em 2004 eu resolvi correr atrás do reconhecimento étnico exclusivamente dos Kaxagó com a descendência Natu. Aí eu fui para a FUNAI e consegui. Na verdade, eu reiniciei uma batalha grande para o reconhecimento étnico do grupo, ou seja, da etnia. Batalhei, batalhei. A FUNAI não queria me dar um apoio total, logo imediato, uma burocracia e eu agi e agi até que em 2010 eu tive uma reunião na 6ª Câmara com o procurador Brasileiro. E aí ele fez com que a FUNAI reconhecesse a etnia e cadastrasse como os Kaxagó; e a FUNAI fez isso e ficou reconhecida. Agora, em 2013, a procuradora doutora Livia Nascimento Tinoco em Sergipe ajuizou uma ação com o juiz Ronivon – o doutor Ronivon da 8ª vara em Sergipe, Federal. E aí nós ganhamos, nós ganhamos. O juiz deu um prazo para a FUNAI demarcar a nossa terra ou uma aquisição para os Kaxagó. Uma vez reconhecido, um povo reconhecido sem-terra não é ninguém, tem que ter terra. A

¹ No dia 1º de abril de 2017, o trabalho de campo foi conduzido pelo professor e antropólogo Ugo Maia Andrade.

² Entrevista conduzida pelo professor e antropólogo Ugo Maia Andrade.

³. Adotamos a convenção para grafia de nomes tribais (assinada pela maioria dos participantes da 1º Reunião Brasileira de Antropologia) (CONVENÇÃO PARA A GRAFIA DOS NOMES TRIBAIS, 1954).

FUNAI recorreu da decisão por conta que, alegando que o tempo era curto, precisava de mais tempo para se correr atrás dessa demarcação e arrumar recurso. Recorreu na 5ª região em Recife e, aí, nós ganhamos mais uma vez. E assim, o que foi que a 5ª região, o desembargador, decidiu: decidiu que os índios da etnia Kaxagó são índios da Missão de Pacatuba e tem que ter o seu território de volta. Tem que ter seu território de volta ou que a FUNAI faça uma aquisição dentro da área. Determinou isso”.

Na parte da tarde, estabelecemos conversa informal e sem uso de gravador com o pajé Kariri-Xokó Júlio Queiroz Suíra. Durante a interlocução, notamos que os Kariri-Xokó se reconhecem enquanto *comunidade*. De acordo com Durham ([1972] 2004, p. 222):

[...] associa-se a noção de comunidade às características de proximidade espacial, homogeneidade, afetividade, consenso e participação numa totalidade. Em oposição, à sociedade são atribuídas as propriedades da heterogeneidade, interdependência, racionalidade, bem como de luta e confronto.

O tema da presente dissertação é organização política e a territorialização da comunidade Kariri-Xokó. Inicialmente, este tema foi suscitado pelo seguinte problema de pesquisa: em face da evidente diferença entre os critérios de autorreconhecimento Kaxagó e os critérios de autorreconhecimento Kariri-Xokó, quais processos políticos viabilizam a organização social da comunidade no âmbito geográfico da TI? No decorrer da pesquisa identificamos dois processos correspondentes à questão: o *toré* e o *Ouricuri*.

Os Kariri-Xokó denominam Ouricuri o complexo ritual e o local onde se realiza. O ritual em questão é praticado por vários grupos étnicos do Nordeste – a exemplo dos Xokó e dos Fulni-ô. Entre os Kariri-Xokó a cerimônia dura 15 dias, nos meses de janeiro-fevereiro (MATA, 1989, p. 192). A fartura de alimentos faz parte da festa: para o local são levados os víveres acumulados durante o ano (ibid., p. 192). Na Mata cerrada há uma clareira denominada de “limpo” (ibid., p. 187-188). Em torno do “limpo” há construções de alvenaria para alojar as mulheres e as crianças durante a permanência no local (ibid., p. 193). Trata-se de uma estrutura composta por compartimentos contíguos em forma de ferradura, restando aberta a parte onde é plantado o “angico” – árvore que é um dos símbolos focais do ritual (ibid., p. 193-194). Ao lado do angico há uma casa para os homens (ibid., p. 193). A cerimônia do Ouricuri representa a passagem simbólica dos

meninos do lado das mulheres, onde ficavam em companhia das suas mães, para o lado (casa) dos homens (ibid., p. 190). Esta passagem ocorre entre 10 e 12 anos de idade (ibid., p. 190). O corpo ritual do Ouricuri é constituído por um conjunto de cantos/danças e pela ingestão da *Jurema* (provav. *Mimosa Verrucosa* Benth⁴) – uma infusão feita da entrecasca da raiz desta árvore (ibid., p. 196-204). O clímax ritual é o transe provocado pela bebida derivada da Jurema: os participantes rompem as barreiras entre o passado, o presente e o futuro em comunhão com os antepassados. O *segredo* do Ouricuri orienta a vida cotidiana do grupo. Em 1978, os Kariri-Xokó se deslocaram do local do Ouricuri para retomar a antiga Fazenda Modelo após um ritual que os preparou para a luta (ibid.,

⁴ Conforme Mota (1996, p. 280), a Jurema é um tipo de poder que proporciona experiências psicodélicas auditivas e visuais aos que participam da cerimônia do Ouricuri e que bebem a infusão derivada da árvore de mesma alcunha. Barros e Mota (2002, p. 21) constataam: “Há pelo menos sete espécies de árvores ou arbustos conhecidos, usados e classificados como Jurema. Na classificação popular: Jurema Mansa, Jurema Branca, Jurema de Caboclo, Jurema de Espinho, Jurema Preta e Jureminha. Uma outra espécie também conhecida pelo nome de Jurema é a Jurema das Matas, que não nos foi possível localizar para fins classificatórios. Pela descrição dos mateiros e usuários, ela tem espinhos, podendo, portanto tratar-se da mesma Jurema de Espinho./ Quanto à classificação científica estabelecida por diversos autores, concluímos que há três espécies sendo usadas como Jurema entre os indígenas nordestinos: a *Mimosa hostilis* Benth. (Inventário da Bahia 1979), hoje reclassificada como *Mimosa tenuiflora* (willd.) Poir. e que seria a Jurema Preta; a *Mimosa verrucosa* Benth. (id.) ou Jurema Mansa. A estas acrescentamos a *Vitex agnus-castus*, uma Verbenaceae, usada entre os Cariri-Xocó (sic.) como Jurema Branca”. Barros e Mota (op.cit., p. 22) registram ainda: “Dizem os Cariri de Alagoas que seus antepassados usavam a Jurema de Espinhos para fazer seu vinho ritual, mas atualmente só usam a Jurema Mansa, visto que a Jurema Preta ou de Espinhos ‘endoida’ pois é altamente ‘tóxica’. Segundo o pajé dos Cariri, a função da Jurema é a de proporcionar ‘visões de sonhos de outro mundo’, mas sem deixar a pessoa fora de seu estado normal de consciência, ou seja, ‘doido’, como seria no caso da intoxicação por bebidas alcoólicas e a ingestão do vinho feita da Jurema de Espinhos”. No que toca mais especificamente à *Mimosa tenuiflora* (willd.) Poir, o estudo de Souza et al. (2008) apresenta resultado positivo para alguns usos populares da Jurema: o tratamento de infecções, pequenas queimaduras, lesões, eczemas e atividade antimicrobiana. Entretanto, outros usos relatados não foram encontrados: eficácia contra a perda de cabelo, dores de cabeça e dores de dente; problemas internos como acidez estomacal, gastrite, úlceras pépticas e duodenais, colite e hemorroidas, herpes, acne e doenças parasitárias. Embora a literatura científica registre os efeitos alucinógenos da Jurema, os autores do artigo (SOUZA et al., 2008) concluem que mais estudos seriam necessários. Por exemplo, não há evidência firme de que a bebida propriamente dita é alucinógena, porque a preparação é uma consequência de distintas experiências culturais. De fato, a intensidade do efeito parece variar de acordo com os diferentes ingredientes utilizados por diferentes culturas. Os distintos preparos da Jurema resultam não apenas das influências, mas também do intercâmbio mais amplo entre as culturas indígenas e afro-brasileiras – claramente expresso na preparação da bebida afro-brasileira com adição de álcool e várias outras espécies de plantas.

p. 271-279). Em torno do segredo do Ouricuri e do seu significado os Kariri-Xokó se reúnem com o objetivo de fortalecer a luta pela terra.

A dança do toré é outra modalidade ritual: uma espécie de iniciação que envolve, em escalas aproximadas, elementos religiosos, políticos e lúdicos (BARBOSA, [19-], p. 4). O toré é um signo de indianidade entre os índios do Nordeste. Mata (1989, p. 204-209) registrou duas manifestações diferentes do toré entre os Kariri-Xokó: 1) o *toré de roupa* é principalmente lúdico e pode ser dançado em qualquer festa (com roupas comuns); 2) o *toré o de búzios* faz parte do segredo do Ouricuri – não é o próprio segredo, mas o evoca. Após a retomada da antiga Fazenda Modelo, usando saíotes de palha e soprando os búzios, os Kariri-Xokó dançaram o toré de búzios para os representantes do Estado ali presentes (ibid., p. 279-282).

Hodiernamente, a segmentação dos Kariri-Xokó em grupos organizados para ensaiar e apresentar o toré – grupos que, eventualmente, se reconhecem enquanto grupo étnico – é representada a partir de diferenças genealógicas entre as famílias (linhagens), embora o Ouricuri as unifique em torno de uma só identidade. Em 2011, Souza (2011 apud. BRASIL, 2012, p. 12) notou que entre os Fulkaxó e os Kariri-Xokó são comuns as desavenças decorrentes de questões relacionadas a instâncias de decisão política e a querelas familiares. Entretanto, durante a celebração do Ouricuri, os dois grupos se reconhecem como um único povo. De outro modo, a divergência entre os Kaxagó e os Kariri-Xokó parece estar relacionada ao fato do cacique Ivanildo dos Santos ter levado o Ouricuri Kariri-Xokó para os Xukuru-Kariri de Palmeira (AL) – ato considerado uma violação do segredo que envolve o ritual.

O fenômeno pode ser analisado à luz do conceito antropológico de grupo étnico. Em 1969, Barth (op. cit.) observou que o grupo étnico se define “através de critérios pelos quais ele mesmo estabelece as suas fronteiras (critérios de pertencimento e exclusão) e pela tentativa de normatização da interação entre membros do grupo e as pessoas de fora” (OLIVEIRA, 1993, p. VII). Em 1992, ao constatar que, dentro de comunidades locais, os atores podem apresentar variáveis de posicionamento, interpretação conflitante e diversidade de conhecimento, valores e orientações, Barth permitiu um segundo avanço significativo nos estudos voltados aos grupos étnicos e às suas fronteiras simbólicas (cf. ANDRADE, 2004, p. 103-107). Escreve o autor (BARTH, 1992, p. 30):

No doubt, the fact of lifelong co-membership in a small and often highly interdependent and cooperating group will have an effect on the conditions of interaction, the character of social relations, and the sharing of knowledge and values. But theses should be studied as the effects of those exceptional conditions of small scale and isolation, not as the paradigm for living in society! Specifically, I would suggest that degree of order in social interactions and relations, the degree of sharing of culture, and the adequacy of mutual interpretations are questions which can be studied in a local community and are potentially discoverable, that they are variables which represent the effects of processes which can be identified and studied, and that such studies would produce new insights of importance to basic social theory.

Em 1997, no campo da Arqueologia, Jones demonstrou que os grupos étnicos não são entidades monolíticas coerentes, dentro das quais pode-se confiar que a enculturação produziu uma propagação uniforme de cultura que sofre mudanças graduais ao longo do tempo. De acordo com a autora (JONES, 1997, p.126-127):

More fundamentally, the theoretical approach adopted here questions the very existence of ethnic groups as coherent, monolithic entities within which enculturation can be relied upon to have produced a uniform spread of culture which undergoes gradual change through time. As indicated in Chapter 2, such assumptions, although frequently challenged at an interpretive level, still underlie a great deal of archaeological classification. Thus, at a very fundamental level, questioning these taken-for-granted notions about the inherent boundedness of groups or the inevitable transformations of social units through time should lead to a radical change not just in the way we conceptualize culture but in how we conceptualize description or representation.

Seguindo a orientação de Jones (ibid., p.84-105), concebemos a cultura material Kariri-Xokó em um quadro analítico e contextual que procura superar a dicotomia entre o subjetivismo e o objetivismo. Esta concepção enquadra-se na abordagem teórica esboçada por Bourdieu (1972), segundo a qual as estruturas constitutivas de um tipo particular de ambiente são empiricamente apreendidas sob a forma de regularidades associadas a um universo socialmente estruturado. Tais estruturas, de acordo com o autor, produzem sistemas de disposição duráveis:

[...] les structures qui sont constitutives d'un type particulier d'environnement (e.g. les conditions matérielles d'existence

caractéristiques d'une condition de classe) et qui peuvent être saisies empiriquement sous la forme des régularités associées à un environnement socialement structuré, produisent des *habitus*, systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement "réglées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles (ibid., p. 175).

De modo similar à teoria sugerida por Bourdieu, Gosten (2005) observa que a cultura material é relativamente duradoura: uma vez que as pessoas são socializadas em um mundo material específico que preexiste ao seu nascimento, a natureza do ser social da pessoa é, então, estruturada pela educação dos sentidos através dos objetos que a cercam na infância, dando-lhes uma série de posturas e pressupostos em relação a um mundo derivado da cultura material local:

As material culture is relatively long-lasting, people are socialized into particular material worlds which exist prior to their birth. The nature of social being for people will be structured by the education of their senses by the objects surrounding them in childhood, giving them a series of stances and presuppositions towards the world derived from local material culture. People crystallize out in the interstices between objects, taking up the space allowed them by the object world, with our senses and emotions educated by the object world (ibid., p. 197).

Partimos da premissa de que emergência de diferenças e variações dentro de um dado grupo ou comunidade não é incompatível com estruturação dos sentidos. Supomos que os sistemas de disposições duráveis fundamentam a identidade e o sentimento de unidade coletiva, ao mesmo tempo em que produzem significados e expressões culturais diversos (p. ex. as diferenças de estilo entre os artífices da comunidade Kariri-Xokó) (cf. JONES, 1997, p. 84-105). Em linhas gerais, sugerimos que não é somente o estilo que difere entre os indivíduos que executam determinada arte ou ofício. As próprias representações acerca desses saberes são contextualmente empregadas pelos atores no curso da interação social – a exemplo das diferentes aplicações de um mesmo repertório lexical para denominar os artefatos/objetos tradicionais de um dado grupo étnico (cf. o tópico 2 do capítulo III).

É fundamental não olvidar que, em 1998, Oliveira identifica o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos. Este contexto é o de uma interação processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros são dados pelos Estado-nação (OLIVEIRA, 1998, p. 55). A contribuição de Oliveira acrescenta um elemento novo à análise de Barth e à demonstração de Jones: a noção de territorialização enquanto “intervenção da esfera política – que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (ibid., p. 56). Adotamos os aportes teórico dos pesquisadores supracitados.

Em termos propriamente metodológicos, consoante a orientação de Beaud e Weber (2015), adotamos uma concepção extensiva do estudo de caso, i. e., seguimos as redes de parentesco da comunidade conforme o acervo etnográfico disponível e regressamos à interdependência hierarquizada entre as genealogias fornecidas por interlocutores-chave. Buscamos contrabalançar a curta estadia em campo elencando fatos etnográficos anteriormente publicados sobre Kariri-Xokó. Outrossim, para além da restrita experiência etnográfica em primeira mão, foi fundamental a realização de uma prévia pesquisa bibliográfica nos seguintes buscadores, plataformas e bibliotecas virtuais: a SciELO (Scientific Electronic Library Online), a Redelyc (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe), o Google Acadêmico, o catálogo de teses e dissertações da Capes, a BDTD (Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações), o acervo digital do ISA (Instituto Socioambiental), a biblioteca virtual Curt Nimuendajú e a biblioteca virtual Índios no Nordeste. Lançamos mão das palavras-chave: Kariri-Xokó; Kariri-Xocó; Fulkaxó; Kaxagó; territorialização; grupos étnicos; territorialization; ethnic groups.

Dispomos a dissertação em quatro capítulos. No capítulo I, revisamos o primeiro e o segundo processos de territorialização dos índios do Nordeste, apontando as suas implicações para a constituição da comunidade Kariri-Xokó. No capítulo II, revisamos o terceiro processo de territorialização entre os índios do Nordeste (anos de 1970 e 1980) (cf. ibid., p. 61-66) e as suas implicações para os Kariri-Xokó enquanto comunidade já constituída. No capítulo III, apresentamos os dados gerados da comunidade Kariri-Xokó e discorremos sobre a sua segmentação em grupos de toré. No capítulo IV a apresentamos

o conflito socioambiental envolvendo os Kariri-Xokó e a situação histórica que desencadeia retomadas de terra. No capítulo V apresentamos os grupos étnicos que vivem na TI Kariri-Xocó, mas reivindicam um território e uma identidade distinta das demais pessoas da comunidade.

CAPÍTULO I. O PRIMEIRO E O SEGUNDO PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO DOS ÍNDIOS DO NORDESTE

Neste capítulo revisamos o primeiro e o segundo processos de territorialização dos índios do Nordeste, apontando as suas implicações para a constituição da comunidade Kariri-Xokó.

1. O primeiro processo de territorialização

Nascimento e Ramos (2001, n.p.) ressaltam que o etnônimo “Cariri” foi uma designação genérica utilizada pelo colonizador para se referir a um universo composto por diferentes grupos que dominaram a maior parte do Nordeste. Mata (1989, p. 25-27) sugere que a atual denominação “Kariri” remete aos grupos que ocuparam parte significativa dos hodiernos estados da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí e Maranhão: “Dominavam os Kariri desde o rio Paraguaçu, na Bahia, tendo o São Francisco como limite ocidental, até o rio Itapicuru no Maranhão” (IBGE, 1922 apud *ibid.*, p. 26). É indispensável destacar que o termo Kariri corresponde a uma família linguística específica. De acordo com Rodrigues (1986, p. 46), de duas línguas da família Kariri

[...] temos boa documentação do fim do século XVII e do início do século XVIII; trata-se do Kipeá (Kirirí) e do Dzubukuá, aquele do nordeste da Bahia e Sergipe, este das grandes ilhas do rio São Francisco, entre a Bahia e Pernambuco, próximo a Cabrobó.

Dantas et al. (1992, p. 432) escrevem que se reconhece “sem dificuldade, a predominância da família Kariri, presente desde o Ceará e a Paraíba até a porção setentrional do sertão baiano, mas não se definem bem seus contornos”. Não obstante a dispersão geográfica, importa considerar a unitária aplicação pragmática da doutrina católica da “guerra justa” que, criada no contexto medieval da Guerra Santa e transferida para a colônia portuguesa através da Carta Régia de 1570, tornava cabível ações de represália militar aos Kariri (ARRUTI, 1996, pp. 17-24; NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n.p.; DANTAS et al., 1992, *passim*; MATA, 1989, p. 30). Sob esta alegação jurídica e

teológica, estabelecendo uma *territorialização* (OLIVEIRA, 1998, p. 55) determinada por negociações ou guerras através de esforços estatais e particulares, a colonização do Nordeste avança sem definir uma fronteira exata (ARRUTI, 1996, pp.17-24; DANTAS et al., 1992, passim).

Oliveira (1998, p. 55) conceitua a noção de territorialização definindo-a como um processo de reorganização social que implica:

- 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

No Brasil colonial, as missões jesuítas são a concretização institucional desse decurso historicamente datado. Os empreendimentos religiosos são fundamentais para a consolidação do *primeiro processo de territorialização* dos índios do Nordeste (ibid., p. 56-57). Consoante Oliveira (ibid., p. 56), a população indígena que hoje habita o Nordeste do Brasil origina-se de culturas nativas enredadas em *dois processos de territorialização* com traços deveras distintos. O primeiro processo ocorre na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do século XVIII. Famílias autóctones de diferentes línguas e culturas são atraídas para os aldeamentos missionários, sedentarizadas e catequizadas. O segundo processo de territorialização associasse-se às ações do órgão indigenista oficial (ibid., p. 58-61; ARRUTI, 1996, p 41-59; cf. tópico 3 do capítulo I).

Durante o período colonial, a distribuição dos Kariri contornava parte correspondente ao semiárido e ao sertão nordestino, com concentração demográfica nas margens e ilhas do Submédio e Baixo São Francisco (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n. p.; DANTAS et al., 1992, passim). Considerando o fluxo migratório dos povos indígenas no Nordeste, a região do Baixo São Francisco como um todo constituía um território tradicional alvo das empresas coloniais e missionárias (NASCIMENTO; RAMOS, 2001; n.p.). Entre a segunda metade do século XVII e as primeiras décadas do século XVIII, os empreendimentos coloniais se defrontam com a organização e a resistência indígena. Neste período, a variedade cultural circunscrita pela área correspondente ao Nordeste permanece pouco conhecida pelo colonizador preocupado em submeter os grupos

autóctones. Nascimento e Ramos (ibid., n.p.) escrevem que, tal qual os demais agentes coloniais, os missionários “provocaram profundas e radicais alterações no modo de vida tradicional dos povos indígenas submetidos”. Entretanto, ressaltam os autores que o pouco que se sabe de mais detalhado dos grupos indígenas do Nordeste deveu-se à atuação missionária (ibid., n.p.).

Provavelmente os Kariri do Baixo São Francisco sofreram as consequências da reação da Coroa portuguesa contra os Caeté (FERRARI, 1957, p. 38-40; HOHENTHAL JR., 1960, p. 38; MATA, 1989, p. 25-34). A principal justificativa para a represália lusitana foi o assalto antropofágico a um navio em naufrágio no dia 23 de fevereiro de 1556, que acabou por vitimar o bispo Dom Pedro Fernandes Sardinha, o provedor-mor Antônio Cardoso de Barros e mais 98 pessoas. A retaliação prolonga-se até o ano de 1563. Uma série de incursões desencadeiam a mobilização e a reorganização geopolítica dos Kariri, com eventuais contatos com os portugueses – por vezes pacíficos, mas em sua grande maioria hostis (FERRARI, 1957, p. 38-40). Através do combate aos Caeté, os donatários de Pernambuco expandem o domínio colonial até as margens do São Francisco (MATA, 1989, p. 30).

Na margem esquerda do Baixo São Francisco, uma das consequências da busca e captura dos índios é a consolidação da colonização de Alagoas no final do século XVI (MAGALHÃES, 1935, p. 33). Na margem direita, durante este mesmo período, Cristóvão de Barros firma-se em extensa fazenda de criação de gado que, posteriormente, tornar-se-á a capitania de Sergipe d'El-Rei (ibid., p. 48). Entre 1587 e 1590, temendo uma possível invasão indígena e pretendendo estabelecer uma via terrestre de comunicação entre a Bahia e Pernambuco, o colonizador inicia a conquista da orla marítima de Sergipe. (ibid., p. 33). Durante investida realizada no interior sergipano, Cristóvão de Barros extermina 1600 e captura 400 índios (ibid., p. 33). Hohenthal Jr. (1960, p. 38) resalta que após a conquista de Sergipe d'El-Rei em 1590, por Cristóvão de Barros, “muitos dos índios locais abandonaram suas terras e fugiram, atravessando o Rio São Francisco para Alagoas, então parte de Pernambuco”. A conquista de Sergipe agrega-se à iniciativa de Luiz de Brito, governador das capitanias do Norte do Brasil que, em 1573, marcha sobre as margens do rio Real, divisa dos atuais estados de Sergipe e Bahia (MAGALHÃES, 1935, p. 31-32).

Por volta de 1590 as primeiras fazendas de gado alcançam o São Francisco trazendo consigo “a catequese em aldeamento que atingiu de forma irreversível a estrutura tribal das populações do Baixo São Francisco” (MATA, 1989, p.31). Na Bahia a colonização se consolida através de implantação de currais capitaneados pela Casa de Torre e o seu fundador Garcia D’Ávila. Por volta de 1646, em companhia do padre Antônio Pereira, o colonizador alcança os aldeamentos do sertão de Rodelas com a finalidade de conquistar o território e estabelecer contato com os Kariri (FERRARI, 1957, p. 43). Discorrendo acerca da família D’Ávila, Hohenthal Jr. (1952) destaca que uma prematura e pouco conhecida expulsão jesuíta ocorreu no Vale do São Francisco, divisa dos atuais estados da Bahia e Pernambuco. Datado de 1696, este episódio é notório por não representar uma política oficial do governo que só mais tarde, no século XVIII, promove o banimento oficial dos inacianos (ibid., p. 31). O caso ocorre em razão das maquinações da família proprietária de terras que não deseja interferências externas na exploração de terras concedida pela Coroa aos indígenas.

Estabelecida por Garcia d’Ávila, que veio de Portugal para São Salvador da Bahia em 1549, a oligarquia é reconhecida pela alcunha da sua mansão: a Casa de Torre. Na Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe a Casa de Torre governa vastas propriedades. No lado pernambucano do São Francisco, por exemplo, possui uma sesmaria de 250 léguas, pouco mais de 1.000 quilômetros quadrados (ibid., p. 31). Um alvará real de 1º de abril de 1680 prevê a terra a ser entregue aos índios estabelecidos em aldeias e deixa claro que, mesmo que estas terras se encontrem dentro de sesmarias concedidas a particulares, os títulos dos índios fixados em seu próprio território são considerados válidos, uma vez que as sesmarias foram concedidas pelo rei com a condição de atender esta possível alteração (ibid., p. 31). Mas o sucessor de Garcia d’Ávila, Francisco Dias d’Ávila, contestou este princípio. Sustentando que todas as terras limítrofes do São Francisco lhes foram dadas pelo rei e incitando parte dos índios locais a rejeitar os jesuítas, o colonizador baiano iniciou uma campanha para obstruir os missionários que, em termos formais, eram os únicos protetores dos “gentios” perante a expropriação leiga de terras (ibid., p. 32). Através de ações belicosas contra os índios que pilhavam as suas fazendas e exterminavam os seus rebanhos de gado, o chefe da Casa de Torre estende a conquista aos sertões do Nordeste (FERRARI, 1957, p. 43).

Entretanto, durante a década de 1670, os currais sofrem uma inesperada ameaça. A formação da Confederação dos Kariri é uma “reação ao movimento expansionista dos portugueses sobre as terras indígenas” (DANTAS, et al. 1992, p. 442). Trata-se de uma aliança entre diferentes grupos para conter as entradas dos curraleiros (FERRARI, 1957, p. 44). O estado de inquietação se estende pelo Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte e Piauí (ibid., p. 44). O último quartel do século XVII é o do levante geral dos índios. Principalmente devido à intervenção missionária ou à fome socialmente imposta, parte dos grupos convive com os colonos. Outra parte considerável, porém, opta por aliar-se a outros grupos com a finalidade de estabelecer a guerra definitiva contra os currais (ibid., p. 44-45). No limiar do século XVIII, devido às constantes represálias sob a forma de “guerra justa”, consolida-se o recuo dos confederados para o interior do São Francisco (ibid., p. 45-46).

Os conflitos entre os índios e os lusitanos resultam em reação administrativa sob a forma da Junta das Missões (HOTENTAL JR., 1960, p. 39-41). Definida por Carta Régia de 7 de março de 1681, a comissão é composta pelos altos prelados católicos. A função da organização missionária é a de nortear de modo eficiente a administração dos aldeamentos sob jurisdição governamental, assim como arbitrar a sua repartição entre as diferentes ordens que competem pela catequização indígena. “É difícil dizer quando a Junta das Missões foi abolida, e se na verdade o foi” (ibid., p. 40). De qualquer sorte, conforme o Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845, em cada uma das províncias do Nordeste esta instituição é formalmente substituta por um Diretor Geral dos Índios nomeado pelo Imperador. As duas principais dificuldades para o exercício desta nova função administrativa são, possivelmente, a falta de verba e o desinteresse por parte dos poderes legislativos provinciais em manterem a estrutura burocrática herdada da administração pombalina (cf. ibid., p. 41)⁵.

Em meados do século XVII, os jesuítas “obtiveram concessão de ‘duas léguas de terra com uma de fundo’ nas margens do Rio São Francisco, na distância de sete léguas de Penedo” (FERRARI, 1957, p.24). Cumprem assim o projeto missionário da ordem

⁵ O Diretório dos Índios, como tornou-se conhecido o regimento escrito pelo Marquês de Pombal em 1755, se torna público em 1757 e é efetivamente consolidado após a expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759 (cf. p. 23-24 deste trabalho).

religiosa, edificando o aldeamento junto aos Kariri e outros grupos. Os jesuítas chegam a Pernambuco em 1551; em 1568 fundam o Colégio do Recife ao qual se deve a presença da ordem religiosa na atual cidade de Porto Real do Colégio (MATA, 1957, p.32). Os inacianos constroem um convento e uma capela onde é erguida, posteriormente, uma igreja matriz. Alicerçado com pedra e cal sobre sólidos pilares cuja finalidade é a de resistir às enchentes do São Francisco, o “Collegio” – como tornou-se conhecido o convento – serve de residência para os religiosos durante os séculos XVII e XVIII (FERRARI, 1957, p. 25).

Em 1715, o aldeamento de Colégio encontra-se a cargo da Ordem dos Agostianos Recoletos de Uruba, sede da futura Vila de Cimbres (PE) (ibid. p. 25). Por meio da catequese, os jesuítas submetem os grupos indígenas à exploração do trabalho e à expropriação fundiária (MATA, 1989, p. 25-34). A fixidez “civilizatória” do empreendimento colonial, cuja simbiose político-econômica entre os aldeamentos e as fazendas de criação de gado são uma das mais significativas expressões (ibid., p.34), é incompatível com a “inconstância” da alma gentílica (cf. VIVEIROS DE CASTRO, [1992] 2011). O atavismo indígena deve ser superado através da inculcação pedagógica do trabalho e da moral cristã. Faz-se mister ensinar a roçar e a plantar (MATA, 1989, p. 34). A ação pedagógica católica conforma estigmas aos forçosamente subordinados (ibid., p. 42):

A aldeia é em certa medida o berço do índio genérico. Não é demais lembrar que a categoria “índio” é uma criação de nossa sociedade. Na aldeia, o Kariri, o Xocó ou qualquer outro grupo, aprende que é índio em oposição ao civilizado, gentio em oposição ao cristão. É na aldeia também que se desenvolve a identidade “caboclo” [...] Tornar-se caboclo é também tornar-se em força de trabalho para sociedade colonial. O índio abdica de sua cultura para participar do ‘processo civilizatório’, provocando, embora sem outra alternativa, a ruína de suas diferentes formas de organização”

Em 1º de janeiro de 1708, o então governador de Pernambuco, Sebastião de Castro Caldas, cede a terra sediada nos territórios correspondente aos atuais municípios de São Brás e Porto Real do Colégio para a fundação oficial de dois aldeamentos (MATA, 1989, p. 35). Executa, assim, o disposto no Alvará Régio de 23 de novembro de 1700, que determina que a cada missão se conceda uma légua em quadra para a sustentação

de índios e missionários; bem como o disposto no Alvará de 4 de junho de 1703, que estabelece a terra objeto de doação (ibid., p. 35).

Entretanto, a presença missionária no Baixo São Francisco é anterior a cessão fundiária. Desde o século XVII, os jesuítas se convertem nos mais destacáveis criadores de gado da região: “Em 1694 os catequizadores já administravam fazendas pertencentes ao Colégio do Recife, num total de 11 currais” (MATA, 1989, p. 37). Neste mesmo período, padres ordenados – como Carmelitas descalços e Capuchinhos franceses e italianos – fundam aldeamentos indígenas, a exemplo de São Pedro de Porto da Folha e Pacatuba (DANTAS; DALLARI, p. 13-14; FERRARI, 1957, p. 24)⁶.

Durante a primeira metade do século XVIII, apossada parte da terra do aldeamento localizado no atual município de São Brás por latifundiários, segmentos remanescentes procuram refúgio entre os missionários sediados no aldeamento de Colégio e os dois povoados contíguos passam a compor unidade jurídica sob tutela jesuíta (NASCIMENTO; RAMOS, 2001; n. p.; MATA, 1989, p. 38-40). Após a expulsão dos jesuítas do país no ano de 1759, a administração dos aldeamentos de Colégio e de São Brás é entregue às autoridades seculares. Preconizado pela política reformista do Marquês de Pombal, o Diretório dos Índios inclina-se à assimilação cultural “estimulando os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos” (OLIVEIRA, 1998, p. 57). De modo geral, “a situação das populações indígenas, no que se refere ao acesso [tutelado] à terra, se agrava” (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n.p.). Através do alvará de 17 de agosto de 1758, Pombal subtrai das ordens religiosas o poder temporal sobre as aldeias e, em face desta nova configuração colonial, “os índios em Porto Real do Colégio não contaram mais com qualquer apoio de instituições com força política bastante para deter a expropriação [leiga] de suas terras” (ibid., 2001, n.p.).

2. O século XIX e o esbulho fundiário Kariri-Xokó

⁶ Cf. tópico 2 do capítulo V do presente trabalho.

Em 1822, escolhido pelo governo para administrar o aldeamento de Colégio, um diretor secular toma como “aposento” o convento jesuíta sob a alegação de que este se encontra em ruínas (FERRARI, 1957, p. 25).

Malgrado o rei dom João VI, em Carta Régia de 26 de março de 1819 e em duas provisões de 08 de agosto do mesmo ano, declare que as terras dos aldeamentos no Brasil são inalienáveis e determine as suas demarcações, a totalidade do território destinado aos atuais Kariri-Xokó não é homologada em sua plenitude (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n.p.). De fato, dom João VI reconhece explícita e implicitamente os títulos dos “índios” (CUNHA, 2018, n. p.). Implicitamente através da Carta Régia de 2 de dezembro de 1808, ao declarar que as terras conquistadas por guerra justa aos “índios” são na verdade devolutas, “o que significa ao mesmo tempo reconhecer direitos anteriores dos índios sobre os seus territórios e a permanência de tais direitos para os índios com quem não se guerreava” (ibid., n. p.). Explicitamente, como já escrevemos, quando afirma, por meio Carta Régia de 26 de março de 1819 e em duas provisões de 08 de agosto do mesmo ano, “que as terras das aldeias são inalienáveis e nulas as concessões de sesmarias que pudessem ter sido feitas nessas terras, as quais não poderiam ser consideradas devolutas” (ibid., n. p.).

Durante a primeira metade do século XIX, o não cumprimento das duas cartas régias favorece a defesa, por parte dos presidentes da província de Alagoas, do arrendamento das terras indígenas alegando a inexistência de índios de “raça primitiva” (MATA, 1989, p. 48-56). Definindo as áreas consideradas devolutas e substituindo a compra da terra pela concessão dada pelo Estado, a Lei de Terras de 1850 representa a primeira tentativa de o Império conferir ordenamento jurídico à questão fundiária no país: “As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas” (OLIVEIRA, 1998, p.58). Sob o efeito das mudanças demográficas e econômicas, a Lei Imperial 1.174 de 1860 determina que os terrenos pertencentes aos extintos aldeamentos “poderiam ser vendidos, depois que se tivesse dado aos índios que aí permanecessem e requeressem, a terra que se julgasse suficiente para a sua sobrevivência” (MATA, 1989, p. 58). Em todo o Nordeste os governos provinciais “vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos

indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação” (OLIVEIRA, 1998, p. 58).

Em 1860, em relatório concernente a exploração do São Francisco elaborado por ordem do governo imperial de D. Pedro II, o engenheiro civil Halfeld (1860, n.p.) descreve a “Aldeia de Porto Real do Colégio” como contendo uma igreja de invocação à Nossa Senhora da Conceição, 108 casas e uma população de cerca de 320 a 350 habitantes. Consoante o mesmo relatório, a freguesia de Colégio tem 4019 habitantes, dos quais 1880 são homens livres e 1989 são mulheres livres, “em maior parte descendentes dos antigos índios [sic.] Tupinambás, presentemente já muito mestiçados com Europeus [sic.], e tem 150 escravos de ambos os sexos” (ibid., n.p.).

Em 17 julho de 1873, o Ministério d’Agricultura, Comércio e Obras públicas considera os terrenos dos antigos aldeamentos de Colégio e São Brás incorporados às Terras de Domínio Público (MATA, 1989, p. 63). Doravante “os Relatórios dos Presidentes de Províncias não trarão mais o tópico referente a ‘Aldeia Indígena’” (ibid., p. 63).

3. O segundo processo de territorialização e a retomada Kariri-Xokó

Desencadeado na década de 20 do século passado, quando o governo de Pernambuco reconhece, demarca e transfere as terras doadas ao antigo aldeamento de Ipanema (1705) ao controle do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para que nelas residam os Fulni-ô, o segundo processo de territorialização dos denominados “índios do Nordeste” impõe instituições e crenças que caracterizam o modo de vida próprio dos grupos que habitam as reservas indígenas e são objeto do exercício do poder tutelar do Estado (OLIVEIRA, 1998, p. 59; LIMA, 2015, p. 428 et seq.). Entre os componentes desta forma de indianidade destacam-se a estrutura política e os rituais diferenciados (toré e Ouricuri, p. exe.) (OLIVEIRA, 1998, 59 et seq.): “A organização política de quase todas as áreas passou a incluir três papéis diferenciados – o cacique, o pajé e o conselheiro (isto é, membro do ‘conselho tribal’) –, tomados como ‘tradicionais’ e ‘autenticamente indígenas’” (ibid., p. 59, grifos do autor). A indicação e ratificação dos ocupantes destes papéis era, então, realizada por um agente indigenista local: o chefe do Posto Indígena (P.I.), que ocupava, efetivamente, o topo da estrutura de poder e “distribuía os benefícios

provenientes do Estado (de alimentos a empregos, passando por empréstimos ou permissões de uso de instrumentos agrícolas, meios de transporte, cacimbas d'água etc.)” (ibid., p. 59).

No ano de 1924, o Decreto nº 1.079 cria no município de Porto Real do Colégio o Centro Agrícola subordinado ao Serviço do Algodão vinculado ao governo federal (ibid., p. 71). A área do Centro Agrícola ocupa parte da terra dos antigos aldeamentos de Colégio e São Brás (495,5 ha), determinando que o restante seja dividido em lotes de 1 ha a 50 ha vendidos, preferencialmente, aos já ocupantes (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n.p.; MATA, 1989, p, 72). Um novo acordo é celebrado em 1933 para a instalação do Serviço de Plantas Têxteis, mas o insucesso do projeto suspende o ajuste formal no ano de 1938 (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n. p). No início dos anos de 1940 os Kariri-Xokó encontram-se expropriados do seu território tradicional, reduzido à Mata do Ouricuri (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n.p.; MATA, 1989, p. 72 et seq.).

Durante a década de 1920, sinais diacríticos permitem que o SPI identifique os Fulni-ô como um grupo indígena do Nordeste que não sucumbiu totalmente à perseguição civilizatória. Neste ínterim destaca-se a atuação de uma importante personagem intelectual: Carlos Estevão de Oliveira, então diretor do Museu Goeldi. Em 1931, o etnógrafo e antropólogo publica um relevante artigo sobre os Fulni-ô em que ressalta as suas possíveis filiações linguísticas, patrimônio, crenças religiosas e organização social. Através deste texto clássico o “grupo” adquire status de raridade etnológica legitimado por profissionais acadêmicos. Na década de 1940 os laços rituais estabelecidos com os Fulni-ô são fundamentais para o reconhecimento da indianidade dos Kariri-Xokó perante o órgão indigenista oficial. À época considerado pelo SPI como um grupo que preservava traços culturais distintos dos regionais, os Fulni-ô e os seus costumes “resguardados” operam como um “fato científico” favorável ao desencadeamento político de uma série de identificações étnicas legitimadas pelo Estado (ARRUTI, 1996, p. 15 et seq.). Em 1949, Boudin (apud. ARRUTI, 1996, p. 48) constata que os Fulni-ô falam a sua própria língua nas relações privadas (o latê) e praticam um culto secreto.

A experiência Fulni-ô não chama a atenção “apenas de um restrito círculo de acadêmicos, mas também e fundamentalmente, de uma série de comunidades que

mantinham com esta laços rituais” (ibid., p. 49). No que toca especificamente ao processo de reconhecimento dos Kariri-Xokó, é importante considerar que a legitimidade desta comunidade em âmbito institucional tem a sua contrapartida na mediação política dos Fulni-ô, que acionam, com o apoio político e mágico-religioso do padre Alfredo Pinto Dâmaso, a rede indígena regional de contato ritual (ibid., p. 48-53).

No ano de 1944 o SPI instala um Posto Indígena (P.I.) padre Alfredo Dâmaso na denominada “Rua dos Caboclos”, localizada às margens do São Francisco, cerca de 300 metros da sede da Prefeitura Municipal de Porto Real do Colégio (LEITE; OLIVEIRA, 1993, p. 25). O marco administrativo concatena-se aos laços rituais que, desde o final da década de 1920, definem os contornos da mediação entre os Fulni-ô, os Pankararu, os Xukuru-Kariri e os Kariri-Xokó (ARRUTI, 1996, p.49). Em 1945, o relatório do encarregado do P. I. padre Alfredo Dâmaso é enviado à 4ª inspetoria do SPI, iniciando uma série de negociações fundiárias junto a Fomento Produção Vegetal do Ministério da Agricultura (MATA, 1989, p. 96-100). Em 1948, a “Colônia” – uma gleba de cerca de 54, 50 ha – é cedida em caráter de empréstimo aos Kariri-Xokó (AMARAL, 1947; CARNEIRO, 1949; MATA, 1989, p. 97). Naquele mesmo ano é criada a Comissão do Vale do São Francisco (CVSF), cuja proposta é a de maximizar o desenvolvimento econômico da região através da regularização das águas, aproveitamento do potencial hidrelétrico e consolidação da agricultura irrigada (MATA, 1989, p. 219). Em 1950, a Colônia é cortada por uma ferrovia que liga Porto Real do Colégio a Maceió (ibid., p. 98), “reduzindo a área a apenas 35 ha de superfície útil [para o cultivo]” (BRASIL, 2001, n. p.).

Desde a sua fundação, o aldeamento de Colégio constitui uma reunião de grupos indígenas diversos. Este fato etnográfico foi demonstrado por Carlos Estevão de Oliveira em sua publicação do ano de 1942 (OLIVEIRA, 1942, p. 172):

Pelas investigações realizadas naquela cidade, constatei que alí [sic.] vivem descendentes das tribus [sic.] “Natu”, “Chocó”, “Carapotó” e, possivelmente, “Prakio” e “Nakoña” que, segundo me declarou a velha cabocla “Natú”, Maria Tomázia, foram também aldeadas em “Collegio.

Em meados do século passado, os grupos residentes na “Rua dos Caboclos” (conhecidos como os Kariri de Colégio) conformam uma comunidade composta, em

1957, por mais de 190 indivíduos sob jurisdição tutelar do P.I. Padre Alfredo Dâmaso – 4ª Inspeção Regional do SPI com sede em Recife (FERRARI, 1957, p. 26).

Em 1955, a Colônia abriga o projeto Fazenda Escola que visa “a preparação e a qualificação da mão de obra local” (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n.p.). Em 1967, a Fazenda Escola é extinta e a CVSF substituída pela Superintendência do Vale do São Francisco (SUVALE), que investe na pecuária integrada à agricultura (NASCIMENTO; RAMOS, 2001; MATA, 1989, p. 219-220). Doravante, a Fazenda Escola recebe a alcunha de Fazenda Modelo, “tornando-se um polo de pecuária bovina destinada à reprodução e distribuição de matrizes do gado holandês e nelore” (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n.p.). Na passagem das décadas de 1960 a 1970, a Colônia sofre um crescente processo de concentração fundiária (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n.p.). Com o objetivo de introduzir tecnologias recém-adquiridas para o plantio do arroz, durante a década de 1970, o governo federal encaminha diretrizes voltadas às novas formas de acesso à terra e à organização da força de trabalho (MATA, 1989, p. 219-248; LEITE; OLIVEIRA, 1993, p. 25). Prioriza-se as áreas consideradas improdutivas e com menos de 10 ha (MATA, 1989, p. 229; LEITE; OLIVEIRA, 1993, p. 25).

No final da década de 1970 a SUVALE é substituída pela Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco (CODEVASF) (MATA, 1989, p. 221), que desativa a Fazenda Modelo no ano de 1976 em favor da instalação do projeto “estação de piscicultura” (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n.p.; cf. tb. MATA, 1989, p. 223-224). No escopo deste projeto, é designado ao município de Porto Real do Colégio o subprojeto Itiúba, cuja consequência imediata é a desapropriação de 2.100 ha de pequenas propriedades e posses incidentes sobre área inundável, em sua grande maioria, correspondentes ao antigo aldeamento jesuíta (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n.p.; MATA, 1989, p. 228-234).

A partir de 1975, com a plena desativação da Fazenda Modelo pela CODEVASF os Kariri-Xokó são privados do uso da terra anteriormente permitido dentro do sistema de troca de favores clientelistas: “independentemente de a administração da mesma [Fazenda Modelo] estar nas mãos desta ou daquela repartição pública, ou de que destino oficial se dava então ao uso da terra” (MATA, 1989, p. 265). A chegada da CODEVASF e a suspensão da Fazenda intensifica as assimetrias derivadas do gradual processo de

proletarização camponesa do contingente indígena, sobretudo através da interrupção do sistema tradicional de agricultura que caracteriza as relações de trabalho no Baixo São Francisco (cf. AMORIM, 1975). A apelação dos Kariri-Xokó, em forma de carta dirigida à coordenação do Projeto Psicultura do Baixo São Francisco, solicitando a transferência do grupo da Rua dos Caboclos para a antiga Fazenda Modelo, culmina na deliberação, por parte da CODEVASF e em comum acordo com o Ministério do Interior, da entrega de 100 ha aos índios de Colégio (MATA, 1989, p. 266-267). A negociação das terras, entretanto, acaba por resultar em um impasse: a seleção da área a ser cedida deve ser realizada pelo escritório da CODEVASF em Propriá (SE), que decide entregar aos índios a extensão da Fazenda Modelo mais afastada do São Francisco, composta por terra seca, sem a umidade necessária para que se transforme no barro utilizado na confecção da cerâmica tradicional Kariri-Xokó. Esta condição não é aceita pelas lideranças do grupo que, em 1º de dezembro 1977, tornam a escrever ao escritório da CODEVASF solicitando, mais uma vez, toda a área correspondente à antiga Fazenda Modelo (MATA, 1989, p. 267; cf. OLIVEIRA, 1977). Na carta, os Kariri-Xokó assumem o compromisso de abrirem mão da retomada da Ilha de São Pedro – território tradicional na margem sergipana do São Francisco reivindicado pelo segmento Xokó da comunidade (ibid., p. 267-268). A demora da CODEVASF em ceder o documento correspondente à posse legal da terra faz com os Kariri-Xokó decidam pela retomada da Fazenda Modelo.

A estratégia da retomada deve ser compreendida enquanto *processo ritual* (ibid., p. 272), entendido igualmente enquanto *processo político*. Aos finais de semana, como de costume, os Kariri-Xokó se retiram de Colégio para as terras do Ouricuri, de onde regressam somente na segunda-feira (ibid., p. 272). Entretanto, na segunda-feira do dia 30 de outubro de 1978 o grupo não retorna para a Rua dos Caboclos (ibid., p. 272). Na madrugada de segunda para a terça-feira saem diretamente do Ouricuri para adentrar nas terras da antiga Fazenda Modelo (ibid., p. 272). Neste contexto, o ritual do Ouricuri opera como “articulador de práticas políticas” e um “princípio mobilizador” dos interesses coletivos (ibid., p. 273-274). Enquanto sistema mágico-religioso o Ouricuri desenvolve uma consciência coletiva que manifesta um quadro de reivindicações definido por oposição categórica do tipo Nós/Eles (MATA, 1989, p. 274; cf. SILVA, 2005, p. 115 et seq.). O pertencimento a um grupo étnico permite visualizar a desigualdade étnica

enquanto desigualdade social de classe (MATA, 1989, p. 274). O “segredo” em torno do Ouricuri confere identidade e reinterpretação do direito de posse (ibid., p. 274-275).

Em 31 de outubro de 1978, reduzido à posse de pouco mais 50 ha de terra, o grupo composto por cerca de 700 pessoas se desloca da concentração na Mata do Ouricuri em direção à Fazenda Modelo e a retoma reivindicando-a como parte do território tradicional Kariri-Xokó (ibid., p. 49). Os índios baixam as estacas e os arrames farpados que demarcam a terra da antiga Fazenda Modelo, entram com as suas famílias e os seus pertences (ibid., p. 276). Apressam-se por pintar no portão de entrada: “ALDEIA INDÍGENA KARIRI-XOKÓ” (ibid., p. 276; cf. fotografia 1). Em 7 de novembro de 1978, através de decisão ministerial, fica declarado que o projeto da CODEVASF será transferido e a antiga Fazenda Modelo será cedida aos Kariri-Xokó com a promessa de transformação em Reserva Indígena (ibid., p. 278). O grupo permanece na área requerida e passa a contar com o suporte da FUNAI (ibid., p. 278-279).

Fotografia 1 – Portão da aldeia indígena Kariri-Xokó



Fonte: fotografia de Mayara de Santana Santos, 07 de abril de 2019

CAPÍTULO II. O TERCEIRO PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DOS ÍNDIOS DO NORDESTE

Neste capítulo revisamos o terceiro processo de territorialização dos índios do Nordeste (anos de 1970 e 1980) (cf. OLIVEIRA, 1998, p. 61-66) e as suas implicações para os Kariri-Xokó enquanto comunidade já constituída.

1. Os signos de alteridade dos índios do Nordeste e as Missões Populares

A partir da década de 1970, a promulgação do Estatuto do Índio⁷ (1973), a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) (1980) e a criação da União das Nações Indígenas (UNI) (1989) mobilizam uma série de grupos étnicos designados como “caboclos” a reivindicar perante a FUNAI o seu reconhecimento enquanto indígenas com direitos constitucionais (BARBOSA, [19-], p. 1-2). Auxiliados por agências e agentes da causa indígena, os índios do Nordeste iniciam um processo de retomada de práticas tradicionais, tais como a produção de artefatos/objetos, modalidades rituais e utilização de um idioma/léxico próprio para designar determinados itens da cultura material: “Este movimento resulta de um intenso intercâmbio cultural, principalmente no campo ritual – entendido como sistema de práticas, representações e de objetos – que se deu paralelamente ao agenciamento político da resolução de seus problemas fundiários” (ibid., p. 2). O movimento em questão, que se intensifica a partir dos anos de 1980, foi melhor assimilado – embora com alguma resistência – pela FUNAI e pelas instâncias decisórias do poder central do que pela opinião pública regional (ibid., p. 2-3). A interpretação equivocada do termo índio – derivado da instância jurídico-política e acionado por antropólogos, indigenistas e missionários – suscita a seguinte pergunta: existem de fato índios no Nordeste? (OLIVEIRA, 1993, p. V). A insistência da pergunta, malgrado os canais de comunicação estabelecidos pelos especialistas, indica que não se trata de uma mera ausência de informação ou de conhecimento: “O que existe é a reiteração de uma insatisfação com o uso técnico do termo índio, que não coincide com

⁷ Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973.

as suas representações culturais” (ibid., p. V). *Índio* é todo aquele que é membro de uma comunidade indígena (Lei 6001/73):

Trata-se de uma identidade genérica e de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado Brasileiro, vinda do plano das leis para o das práticas sociais, onde circunscreve inclusive um espaço para as reivindicações (como aquelas por terra e por uma assistência diferenciada) para o exercício da luta política por parte dos povos indígenas e das suas organizações (ibid., p. V)

Compartilhando de situação análoga à de outros povos indígenas em outras regiões do Brasil, os índios do Nordeste vivenciam a negação da identidade em instância local e o reconhecimento retórico dos seus “direitos” em instância central (BARBOSA, [19-], p. 3). Neste cenário, faz-se mister a adoção de uma estratégia específica de atuação política, denominada por Barbosa (ibid., p.3) de *estética da ostentação sígnica*. Contando “com a invenção e reprodução de um acervo de itens [sic.] materiais emblemáticos, terminologias e práticas que concorrem para a construção de uma diferença historicamente construída” (ibid., p. 3), a assunção de uma identidade indígena não ocorre apenas em função de um uso pragmático (utilitário) da *etnicidade* – um uso que reduziria o fenômeno étnico a sua dimensão territorial (BARBOSA, [19-], p. 3; OLIVEIRA, 1993, p. VIII).

De outro modo, a cultura material é implicada no reconhecimento e na expressão da etnicidade (JONES, 1997, p. 120). Ambas contribuem para a formulação da etnia e são estruturadas por ela (ibid., p. 120). Determinados aspectos da cultura material envolvem-se na significação autoconsciente da identidade e na justificação e negociação das relações interétnicas (ibid., p. 120). Neste sentido, formas e estilos distintos de cultura material podem ser ativamente mantidos e retidos no processo de sinalização das etnias, enquanto outras formas de estilo podem atravessar as *fronteiras étnicas* (ibid., 120). No que toca às identidades dos índios do Nordeste, as lutas comuns e o compartilhamento de signos rituais conferem relevância normativa, afetiva e axiológica, produzindo as condições de possibilidade de uma unidade e um destino comuns (OLIVEIRA, 1993, p. VIII). A instauração desta ruptura política, que inaugura novas identidades indígenas, ocorre geralmente:

[...] via religião, através do intercâmbio de práticas, técnicas e saberes que, em geral, ensejam a constituição de uma nova imagem índia, concebida como um 'simulacro' das representações genéricas correntes, pois se vale, em sua construção, de fragmentos de imagem internalizados historicamente, através da escola, meios de comunicação-de-massa, literatura (BARBOSA, [19-], p. 4).

Neste contexto, os objetos/artefatos se tornam signos de alteridade antes, durante e após as apresentações de toré. Prática difundida entre os "índios do Nordeste", o toré é uma modalidade ritual "descrita como uma espécie de iniciação, envolve, em escalas aproximadas elementos religiosos, políticos ou simplesmente lúdicos" (ibid., p. 4). Enquanto ritual essencialmente político, o toré é "protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre 'índios' e 'brancos'" (OLIVEIRA, 1998, 60). A adoção do toré se dá a partir de "um intenso intercâmbio sócio e de práticas religiosas, espalhando-se muito rápido entre quase todos os grupos do nordeste em um relativamente curto intervalo de tempo (cerca de 3 décadas [1970 a 1990])" (BARBOSA, [19-], 5). Oliveira (1998, p. 60) lembra que: "Transmitido de um grupo para outro por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum".

É neste cenário etnográfico, entre os anos 70 e 80 do século passado, que a noção indigenista de cultura local é ressignificada pelos Xokó (ARRUTI, 2002, p.20). Para este grupo, a cultura deixa de ser um meio pragmático em favor da luta pela terra e passa a se tornar o foco de um investimento mnemônico, discursivo e afetivo:

Raimundo Bezerra (pajé Xokó): "Os mais velhos tinham até saudade quando eles dançavam escondidos dos repressores. Esse núcleo, num certo momento a gente trabalhou junto com ele, sobre a importância deles continuarem a valorizar o Toré e até a ensinar os mais novos. Os mais novos mangavam, diziam 'que nada, isso não serve para nada, essa dança besta levantando poeira aqui na Caiçara, isso não tem valor para nada...' e riam porque muitos não sabiam mais os passos, erravam na hora de trocar, era mais uma galhofa. Nas mulheres a gente notava muito bem a vontade de querer entrar na roda, de afirmar que também sabiam mas eram tolhidas, porque bastava um piscar de olho do marido, do companheiro, para que elas não se manifestassem. Tolhidas mesmos. Então, só a partir da própria retomada da Ilha de São Pedro, é que eles se liberam. Era até um momento de diminuir a tensão, de soltar as energias, usá-la até como terapia mesmo, é nesse sentido. Mas tinha uma

resistência muito grande. Era traumático para eles se assumirem como Xocó, como identidade indígena” (in. *ibid.*, p 20).

No ano de 1979, os “caboclos da Caiçara”, em razão do conflito trabalhista com a família Brito, mobilizam-se com apoio do CIMI e da diocese de Própria (DANTAS, 1997, p. 21). O trabalho missionário católico visa reestabelecer a memória do usufruto das terras da Ilha de São Pedro (*ibid.*, pp. 21-23). O fortalecimento dos laços rituais com os descendentes Xokó, que migraram para Porto Real dos Colégio junto aos Kariri, apresenta-se como um movimento político necessário à constituição de uma nova identidade indígena. Desencadeando uma série de ações jurídicas e executivas do Estado, a reivindicação pelo reconhecimento oficial dos remanescentes indígenas origina um emaranhado de ações e conflitos envolvendo a família de proprietários de terra, os missionários e os Xokó (*ibid.*, p. 23). No Baixo São Francisco, a sistematização de signos “culturais” é o elemento fundamental da composição de uma metodologia pastoral inspirada na Teologia da Libertação (ARRUTI, 2002, p. 4-8; SOUZA, 2016, p. 52-55). Esforçando-se por tratar as circunstâncias sociais à luz dos saberes populares, esta metodologia produz um “programa de mudanças” que apregoa a valorização da “palavra do povo” (ARRUTI, 2002, p. 2).

Uma vez que as solenidades católicas já existentes são compreendidas pelos missionários enquanto “cristalização simbólica de formas de dominação política, travestidas em culto religioso”, o programa de reformas fundamentava-se em dois pilares: a) a descentralização da organização dos eventos religiosos, substituindo o controle das autoridades locais por formas de ordenação coletiva; b) a redução do calendário de cultos e a coletivização dos ritos, extenuando a hierarquização que determina limites simbólicos entre o batismo e o casamento dos ricos (individuais) e dos pobres (coletivos) (*ibid.*, p. 2). Doravante, os missionários defendem a “expansão das manifestações religiosas e culturais populares” em detrimento das “celebrações oficiais e/ou tradicionais” (*ibid.*, p.3). Promovendo mudanças na estrutura social por meio de reformas simbólicas, eles evidenciam que as festas e as celebrações católicas tradicionais fundamenta-se em dois modelos distintos de implantar uma mesma pedagogia, cujos principais instrumentos são exatamente as próprias festas e celebrações enquanto recursos mágico-religiosos

capazes de romper ou reforçar as hierarquias sociais legitimadas pela forma litúrgica dominante (ibid., p.3).

Os missionários recuperam um antigo formato de atuação da Igreja no Nordeste: as Santas Missões. (ibid., p. 4). Entre os séculos XVII e XIX, a atuação das Santas Missões centrava-se no cumprimento de três sacramentos realizados exclusivo e obrigatoriamente por padres ordenados: o batismo, a confissão e o casamento. No final da década de 1970, através da flexibilidade formal da linguagem pastoral o antigo modelo é adaptado pelo clero reformista da Teologia da Libertação (ibid., p.5). Sem oposição significativa dos párocos regulares, as Missões Populares, como é denominado o novo movimento pastoral, se organizam nas diversas Dioceses do Nordeste – a exemplo da Diocese de Própria que estende seu alcance administrativo para todos os municípios do Baixo São Francisco do lado sergipano (ibid., p.5).

As Missões Populares introduzem um novo conteúdo à simbologia litúrgica, cuja finalidade é a de “produzir a difusão de uma teologia voltada para as questões do poder e da terra” (ibid., p. 6). A pastoral vê a cultura “como uma espécie de língua local, na medida em que esta era pensada como uma forma de falar ao povo e ser compreendido por ele” (ibid., p. 6). Adotando a noção de “cultura” enquanto linguagem, os missionários assumem a forma e o conteúdo como um par de entidades isoláveis que, em outro plano, correspondem à distinção entre a cultura e a política (ibid., p. 7). A forma ritual convencional opera pragmaticamente em função do conteúdo político radical “expresso nos termos de uma razão de *luta de classes*” (ibid., p.7, grifos do autor).

2. Os Kariri-Xokó, os “caboclos da Caiçara” e a retomada Xokó

Dentre as lutas apoiadas pela diocese de Propriá, a dos “caboclos da Caiçara” é uma das mais relevantes (cf. DANTAS, 1997). O vínculo entre os trabalhadores rurais e o passado indígena é o produto histórico de um processo de identificação que perpassa por uma série de aproximações políticas. A produção deste vínculo é “pensada como uma espécie de *trabalho de prospecção*, isto é, como uma aposta explícita na possibilidade de ultrapassar a superfície das *formas visíveis*, para atingir os *substratos depositados pelo passado*” (ARRUTI, 2002, p. 8, grifos do autor). O foco da investigação

missionária é a história do refúgio dos Xokó da extinta Missão de São Pedro entre os Kariri de Porto Real do Colégio – fato ocorrido após a expropriação das terras da Aldeia de Porto da Folha pela família Brito no final do século XIX. A migração dos Xokó origina os Kariri-Xokó, comunidade plenamente reconhecida como indígena desde a fundação do P. I. Padre Alfredo Dâmaso pelo SPI em 1944.

Suficientemente documentadas, a série de viagens dos Xokó de Colégio em favor da reconquista territorial evidencia os laços com a Ilha de São Pedro (DALLARI e DANTAS, 1980, p. 17 et seq.; SOUZA, 2016, p. 52-56). A peregrinação por “direitos” se estende até meados do ano de 1930 (DALLARI; DANTAS, 1980, p. 18). Dentre as lideranças indígenas que viajam com o objetivo de fortalecer a luta Xokó, a literatura antropológica destaca a do cacique Inocêncio Pires (DALLARI; DANTAS, 1980, p. 17 et seq.; DANTAS, 1997, p. 20; MATA, 1989; 257-265; MOTA, [1997] 2007, p. 58-69). Entre os Kariri-Xokó, a jornada de Inocêncio Pires é descrita com contornos míticos (MOTA, [1997] 2007, p. 63-64). O herói e os seus companheiros chegam ao Rio de Janeiro onde recebem os “documentos” que comprovam que o imperador Dom Pedro II, em visita à Ilha de São Pedro, concedeu o título da terra dos índios Xokó. Quando retornam a Sergipe, todavia, Inocêncio Pires e os demais são recepcionados com amabilidade por guarda-costas da família Brito, que os convidam para uma noite de festas regada a álcool (MOTA, [1997] 2007, p. 64). Embriagados, os Xokó entram em sono profundo e o título da terra é furtado pelos funcionários da família latifundiária.

O apoio moral dos Kariri às viagens dos Xokó na primeira metade do século XX, o abrigo em Porto Real do Colégio e a conexão ritual do Ouricuri consolidam a comunidade Kariri-Xokó. Os remanescentes da antiga Missão de Colégio mantêm um território-ritual agregador de laços com outros grupos, assegurando o reconhecimento perante o SPI. Expropriados de suas terras, os Kariri-Xokó passam a dispor somente de cerca de 10 ha de terras na periferia da cidade de Porto Real do Colégio – a chamada “Rua dos Caboclos” (MATA, 1989, p. 72). Diferentemente das terras da Aldeia de Porto da Folha (apossadas imediatamente pela família Brito), as terras da Missão de Colégio não sofrem uma expropriação imediata (ibid., p. 45-73). No início do século XX, o território encontra-se ocupado por pequenos posseiros regionais e até mesmo por algumas famílias indígenas. Esta situação se altera em 1914, quando a Secretaria de Agricultura, Indústria,

Comércio e Obras Públicas determina as primeiras sondagens dos limites do antigo aldeamento e a averiguações de posses existentes na área com objetivo prepará-la para a instalação de um Centro Agrícola (ibid. 70). Um documento de 1922 registra que as terras da Colônia ali estabelecidas se encontram “em completo abandono, entregue a um leigo” (MARROQUIM, 1922, p. 160 apud MATA, 1989, p. 87). Este estado de negligência possibilita que os Kariri – à época já integrados aos Xokó – permaneçam plantando em suas roças, a exemplo do que ocorre também entre alguns posseiros regionais.

Inseridos no circuito de trocas rituais que integra os grupos indígenas do Vale do São Francisco, os Kariri e os Xokó mantêm laços mágico-religiosos com os Fulni-ô de Águas Belas (PE) (ARRUTI, 1996, p. 49 et seq.; MATA, 1989, p. 141). A mediação dos Fulni-ô confere apoio moral para que os Xokó solicitem abrigo entre os Kariri de Colégio no final do século XIX (MATA, 1989, p. 141), resultando na fusão Xokó/Kariri e na segmentação ritual do Ouricuri (cf. ibid., p. 192). A reunião no mesmo território e o compartilhamento do “segredo” converge à unidade ritual dos grupos – “mas de tal forma que eles mantiveram certo grau de identificação diferenciada” (ARRUTI, 2002, p. 11). O ritual do Ouricuri é dividido em duas metades (dois dias), ficando os Kariri responsáveis pela primeira metade, enquanto os Xokó passam a se concentrar na segunda metade (MATA, 1989, p. 192). Doravante, a secção do ritual é a única divisão efetiva entre os Kariri e os Xokó, os dois grupos participam, reciprocamente das celebrações de um e de outro como convidados, as famílias estabelecem laços de casamento e os segmentos tornam-se, gradativamente, indiferenciados (ARRUTI, 2002, p. 11).

Mas os laços entre os Kariri e os Xokó não resultam somente na fusão Kariri-Xokó (ibid., p. 12). São produzidos por ela (ibid., p. 12). A história Xokó torna-se parte integrante da história Kariri (MATA, 1989, p. 257-260). A narrativa sobre a apropriação do título da terra pela família Brito, através do embriagamento dos Xokó cansados e feridos da viagem a pé até a Bahia e o Rio de Janeiro, é acionada pelos Kariri a fim de explicar esbulho funcionário do aldeamento de Colégio (ibid., p. 260). A fusão entre as histórias dos grupos Kariri e Xokó possibilita que a comunidade indígena aposte em uma dupla probabilidade de reconquista territorial: a Fazenda Modelo (AL) e a Ilha de São Pedro (SE) ora se configuram como demandas próprias a cada um dos segmentos (grupos), ora são acionadas simultaneamente nas negociações a favor de uma terra comum (ibid.,

p. 260-261). A coexistência dos dois segmentos reivindicando a Ilha de São Pedro expressa uma descontinuidade mnemônica entre os grupos que migraram para Colégio e os remanescentes que ficaram na Caiçara. Para os missionários da Ilha de São Pedro, as tentativas dos Xokó abrigados em Colégio de retornarem à terra originária são o vínculo histórico necessário entre os “caboclos da Caiçara” e o pretérito indígena (ARRUTI, 2002, p. 13). Para a comunidade Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio, entretanto, as viagens preconizadas pelo cacique Inocência Pires representam a própria impossibilidade deste vínculo, uma vez que não há, naquele momento, uma identificação narrativa entre os “caboclos” que ficaram na Ilha e os Xokó transferidos (ibid., p. 13).

A primeira tentativa de solução narrativa para o impasse identitário é apresentada no artigo de opinião pública “A Terra a Quem é de Direito”, escrito pelo historiador Luiz Antônio Barreto na Gazeta de Sergipe, em 16 de outubro de 1971. O artigo estabelece correlação genealógica entre os Xokó da Ilha de São Pedro e os Kariri de Porto Real do Colégio. Barreto (1971 apud ibid., p. 13-14) exemplifica o vínculo através da conversão em “Cariri” do índio José Angelino da Conceição (filho de uma “Chocó”):

Na ilha da São Pedro, em Porto da Folha, viviam os índios Chocós, há muitos e muitos anos. José Angelino da Conceição – nome cristão – é filho de uma Chocó que casou-se com um da tribo dos Chucurus, de Palmeiras dos Índios, no vizinho estado de Alagoas. Hoje ele é Cariri e vive, com os seus, na reserva de Porto Real do Colégio. Os Cariri são ao todo, 650 almas, divididos em várias famílias (...). Agora havendo uma comunicação maior entre todos os descendentes Chocós de Porto da Folha, hoje cruzados com os Chucurus, Tinguís e Carijó entre Alagoas e Pernambuco e os Canelas, Craôus e Porquinhos no Maranhão, para a ocupação da Ilha de São Pedro, antigo berço dos índios sergipanos. A Ilha está abandonada e por isso pensam eles que, com ajuda das missões religiosas, conseguirão ocupá-la e transformá-la novamente em terra de toda a nação Chocó (BARRETO, 1971 apud ARRUTI, 2002, p. 14, supressão do autor).

Não obstante o artigo apresente somente uma genérica menção aos “descendentes Chocós”, não explicitando o vínculo entre os “caboclos Caiçara” e os Xokó abrigados em Porto Real do Colégio, queda-se claro, ao final do texto, que a referência às “missões religiosas” correlaciona o circuito comunicacional indígena ao trabalho indigenista realizado pelos missionários na margem sergipana do São Francisco (ibid., p. 14). Barreto esboça uma primeira tentativa de transmitir aos “Chocós” os índices de

indianidade garantidos pela legitimidade etnológica adquirida pelos “Cariri” no início do século XX (ibid., p. 14). Poucos dias após a publicação do artigo, em outubro de 1971, um encarregado do P.I. de Porto Real do Colégio acompanha as lideranças Kariri-Xokó em uma breve visita à Ilha de São Pedro (ibid., p. 15). Contatando os frades que ali moravam, a finalidade da viagem é a de fornecer aos indígenas informações sobre o andamento do processo de recuperação territorial no lado sergipano do São Francisco (ibid., p.15).

O argumento sustentado pelos missionários é o de que, após quedarem-se submetidos ao domínio da família Brito, os “caboclos da Caiçara” renunciaram forçosamente à memória coletiva, i. e., aos vínculos rituais com os Xokó transferidos e os Kariri de Colégio. A equipe da diocese de Propriá lança mão de um programa de pesquisa apoiado por acadêmicos universitários cuja finalidade é reconstituir a religiosidade indígena anulada pelo próprio trabalho missionário e pela censura dos expropriadores de terra (ibid., 16). Em 1978, paralelamente às tentativas dos Xokó de retomarem à Ilha de São Pedro (cf. LIMA, 1978) inicia-se a pesquisa em história oral, refinando os documentos de denúncia da diocese e impelindo a um debate entre os frades acerca da memória cabocla e da história indígena da região (ARRUTI, 2002, p.16). Para além do manifesto recurso à violência física, o exercício do poder hegemônico da família Brito se atualiza através da repressão das formas culturais que remetem ao pretérito indígena.

Entretanto, no final da década de 1970, a referida família não logra reprimir com a mesma eficácia o trabalho da equipe missionária (ibid., 17). A reconstituição da memória cabocla explicita a ilegitimidade das suas propriedades. Os Brito procuram transformar os campos de arroz – monocultura prioritária do empreendimento familiar – em pastos para o gado bovino (MOTA, [1997] 2007, p. 68). Além de redefinir a ocupação da terra, a decisão representa uma punição. A atividade pecuária não necessita do mesmo número de trabalhadores rurais e a demissão coletiva implica na expulsão de inúmeras pessoas das terras onde nasceram os seus ancestrais. Recuperando o *status* de índios Xokó, os lavradores e os peões contra-atacam ao se somarem à organização para a retomada indígena. Em 9 de setembro de 1979, vinte e três famílias da Caiçara e doze famílias da fazenda Belém marcham em direção à Ilha, onde fixam redes declarando

pertencer ao grupo Xokó (ibid., p. 68). A Ilha é cercada com arame farpado para que o gado da família Brito não invada o território conquistado (ibid., p. 68).

Em outubro de 1979, é realizada na Ilha de São Pedro a 13ª Assembleia Indígena, a primeira organizada pelo CIMI no Nordeste do Brasil. Para os Xokó, esse evento representa um momento de transformação subjetiva. Em uma semana de festa com a participação de grupos e lideranças indígenas de todo o país, os Xokó presenciam diversas manifestações de indianidade (danças, cantos, ornamentos e pinturas corporais) (ARRUTI, 2002, p. 17). Para os Xokó, trata-se de uma nova disposição a assumir-se enquanto indígenas. Pela primeira vez a indianidade desloca-se de uma função estratégica incentivada pelo trabalho missionário, dando lugar ao pertencimento efetivo a uma sociedade mais ampla (ibid., p.18). A Assembleia viabiliza o retorno dos Xokó à Ilha de São Pedro. Menos preocupados em definir-se enquanto índios através de uma performance ou de uma indumentária característica, ao adotarem um papel diferenciado em relação aos demais grupos indígenas do Brasil, os Xokó exercem pela primeira vez uma reflexão original sobre a noção de “cultura” (cf. ibid., p. 18):

Raimundo Bezerra (pajé Xokó): “Foi interessantíssima a convivência com o grupo que eles chamavam ‘índios mesmo’ e quando os Xokó se assumem, vem um festival de cocar, de palha de coqueiro, de pindoba, como eles dizem, e de penas que a gente achava até que não precisavam exagerar. Antes era a total indiferença, e depois, um exagero, eram as crianças, velhos, adultos, todos cobertos de pena da cabeça aos pés, pareciam umas aves [risos]. A gente morria de rir porque achava que eles eram muito exagerados. E agora, a concepção artística de todo tipo de gente via, eles tinham melhorado muito porque o contato com esses povos indígenas, que já tinham uma trajetória de assumir sua identidade, foi muito enriquecedor, porque eles viram que há várias maneiras de ser índio hoje: que ser índio não é indumentária, que ser índio, pode botar pena em todos os lugares do corpo que não é índio, pode até ser uma fantasia de carnaval. Então esse processo vai ser lento, lento demais” (in. ibid., p. 19).

Após a Assembleia, o movimento de retomada da Ilha de São Pedro ganha ímpeto, mas são necessários dez anos para que os Xokó logrem êxito em sua luta pelo usufruto legítimo da terra. Instalados em volta da igreja da missão, os Xokó reconstróem as suas casas de pau a pique. Em 26 de dezembro de 1991, a Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro é homologada pelo decreto 401 do governo federal.

Na margem oposta do São Francisco, desde 2015, a comunidade indígena Kariri-Xokó encontra-se em novo processo de retomada de terra. No dia 20 de fevereiro de 2015, os Kariri-Xokó reúnem-se e decidem ocupar uma fazenda próxima ao território requerido. Em 27 de fevereiro do mesmo ano, bloqueiam um trecho da rodovia BR-101 em Alagoas. A homologação da área já demarcada (4.419 ha) é a principal reivindicação. Consoante a Portaria 2.358 do Ministério da Justiça, de 18 dezembro de 2006, a TI Kariri-Xocó encontra-se em fase Declarada.

CAPÍTULO III. DADOS GERAIS DA ATUAL COMUNIDADE KARIRI-XOKÓ

Neste capítulo apresentamos os dados gerais da comunidade Kariri-Xokó e discorremos sobre a sua segmentação em grupos de toré.

1. Dados gerais sobre a comunidade Kariri-Xokó

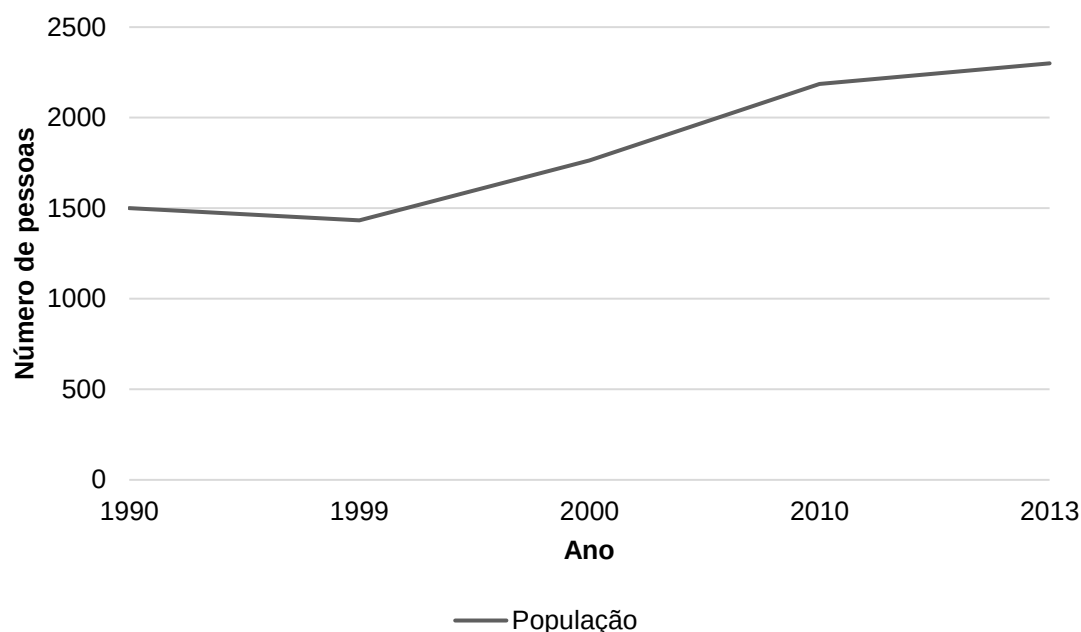
De acordo com dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) a população indígena da TI Kariri-Xokó era de 2300 pessoas no ano de 2013. A leitura dos dados demográficos fornecidos pelo governo brasileiro permite inferir o significativo crescimento da população indígena da TI entre os anos de 1990 a 2013 (cf. tab. 1 e gráf. 1). Atualmente, há pessoas e famílias da comunidade Kariri-Xokó em diferentes lugares e territórios, tais como: os núcleos metropolitanos das regiões Sudeste e Nordeste do país, o município de Paulo Afonso (Bahia), a Reserva Indígena Thá-Fene (em Lauro de Freitas, região metropolitana de Salvador), a Reserva Indígena Santuário Sagrado dos Pajés “Pajé Santxiê Tapuya” (em Brasília) e a Reserva Indígena Fulkaxó (em Pacatuba, Sergipe).

Tabela 1 – Dados demográficos da TI Kariri-Xokó

Ano	Número de pessoas	Origem dos dados
1990	1500	Funai
1996	1433	Funasa
2000	1763	Grupo de trabalho/Funai
2010	2186	Funasa
2013	2300	Siasi/Sesai

Fonte: ISA, 2019.

Gráfico 1 – Dados demográficos da TI Kariri-Xokó



Fonte: ISA, 2019.

A base econômica da comunidade é a venda de artefatos/objetos tradicionais, a agricultura de subsistência (principalmente feijão, milho e mandioca), a criação de aves (galináceos e anatídeos) e de gado (bovino, caprino e suíno), a pesca, além da importantíssima contribuição das aposentadorias, do Seguro Desemprego do Pescador Artesanal (SDPA), do Benefício de Prestação Continuada (BPC), do programa bolsa família e dos demais subsídios sociais concedidos pelo governo brasileiro. Destaque também para as políticas públicas específicas para a população indígena, a exemplo do auxílio fornecido sob a forma de cestas básicas disponibilizados através da FUNAI. Os Kariri-Xokó são artífices, lavradores, pescadoras; pastoram gado e alimentam aves com a finalidade do abate. Trabalham na comunidade como funcionários públicos vinculados à SESAI e à FUNAI. Embora as atividades hortícolas, pesqueiras e pastoris sejam importantes para a economia da comunidade, a fabricação de artefatos/objetos tem precedência porque não somente são dotados de valor comercial, mas comportam relevância social. Aracaju e Maceió são as cidades de referências quando os Kariri-Xokó precisam de atendimento de saúde especializado. Porto Real do Colégio e Propriá são as cidades de referência quando necessitam fazer compras ou ir aos bancos para a realização de movimentações financeiras.

Dois municípios têm incidência na TI Kariri-Xokó: Porto Real do Colégio e São Brás, correspondendo a 4,8% e 25,34% da área de cada município respectivamente (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2019). A situação jurídica da TI Kariri-Xocó é Declarada conforme a Portaria 2.358 de 18 de dezembro de 2006. A fitofisionomia da paisagem é a de contato entre a savana estépica e a floresta estacional (id.). O ambiente é o de transição entre os biomas mata atlântica e caatinga (id.). A plena abrangência do território na bacia hidrográfica do São Francisco é um dado fundamental para que o observador compreenda a relação estabelecida entre os Kariri-Xokó e *Opará*⁸. O rio é alimento, transporte, lazer, higiene e identidade. Em um ano médio, as chuvas na TI Kariri-Xocó começam em janeiro, intensificando-se em fevereiro e atingindo o ponto máximo em setembro (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n.p.). A precipitação média anual é de 1.128,6 milímetros (ibid., n.p.). Quando o São Francisco está cheio, no mês de novembro, as depressões marginais são inundadas e formam amplas lagoas que permitem a captura de peixes através de gaiolas de pesca denominadas de “covo”. Outro artefato de pesca utilizado é o “puçá”, uma rede instalada em uma armação em forma de arco anexada a um cabresto.

Fotografia 2– Covo



Fonte: fotografia de Lucas Barbosa Carvalho, 1º de novembro de 2018.

⁸ Opará é como é denominado o Rio São Francisco entre os povos indígenas da bacia do Médio ao Baixo São Francisco.

As mais importantes características das terras em que vivem os Kariri-Xokó são: 1) o solo argiloso; 2) a emergência de vegetações esporádicas durante os meses de chuva; 3) quando cessam as chuvas, o São Francisco baixa de nível (ibid., n. p.). Tais características interagem e compõem um meio ambiente condicionado pelas intervenções humanas, tais como a extração de barro, para a produção da cerâmica tradicional. Os solos são ricos em minerais, argilosos na calha do São Francisco e pedregoso nas partes mais altas (ibid., n. p.). Nas planícies as rochas são cobertas por camadas argilosas bastante profundas (ibid., n. p.). O relevo é dissecado em vales, estando os solos mais férteis localizados nas encostas (ibid., n. p.). A presença de minerais garante relativa fertilidade em um meio ambiente que, ocasionalmente, sofre com a falta de chuvas (ibid., n. p.). Nas calhas do São Francisco os solos são mais férteis. Nos meses de chuva, a vegetação seca se transforma dando lugar a árvores verdes e gramíneas. A madeira do “angico” (provav. *Anadenanthera colubrina* var. *cebil* (Griseb.) Altschul), da “embaúba”⁹ e o fruto do “coité” (provav. *Crescentia cujete* L.) são empregados na fabricação de artefatos/objetos tradicionais. Da madeira do angico são feitos o forninho e a haste do cachimbo ao qual denominam “xanduca”. Do fruto do coité é feito o corpo sonoro de um idiofone ao qual denominam “maracá”. Da madeira da embaúba é feito o cabo do maracá.

As plantas são entes estimados (MOTA, [1997] 2007, p. 35 et seq.). O conhecimento sobre os remédios de origem vegetal, os rituais de cura e a manipulação do meio ambiente são *sinais* do poder do *pajé* (MOTA, 1996, p. 274). Historicamente, a pajelança foi um fator importante para a manutenção cultural e moral dos povos indígenas do Nordeste, como também da diversidade biológica através do contínuo uso da flora para a produção de remédios e a reprodução de práticas mágico-religiosas (ibid., p. 272). O sistema médico da pajelança é um contínuo histórico dentro da estrutura social da comunidade Kariri-Xokó, uma forma de representação e afirmação da identidade étnica (ibid., p. 273). O pajé exerce um papel político ao utilizar e atualizar vários meios de cura: orações, cantos, adivinhações remédios de origem vegetal e orientações de guias espirituais (ibid., p. 274). Ele e o seu herdeiro de ofício são os responsáveis por manter

⁹ Espécie botânica não identificada.

um conjunto de rituais, práticas e símbolos tradicionais (ibid., p. 276). O *status* histórico e efetivo que os dois especialistas ocupam dentro da organização social da comunidade é legitimado pela realização do ritual do Ouricuri e pela *ideologia da ancestralidade*, i.e., “a necessidade de se reclamar o passado como real e atuante ainda, tendo como práxis [sic.] cultural a re-elaboração [sic.] de uma tradição que deveria haver sobrevivido o processo de colonização” (ibid., p. 276).

Apenas homens podem ser herdeiros do pajé. Além de pertencer a uma linhagem apropriada, para ser pajé o homem deve demonstrar vocação para a cura e devoção para aprender os rituais tradicionais (ibid., p. 279). O processo de seleção do herdeiro se inicia quando o pajé observa o comportamento dos que poderão substituí-lo: a concentração nas atividades rituais e a devoção aos espíritos da Mata do Ouricuri (os denominados “encantados”) (ibid., p. 279). Quando o herdeiro demonstra ser um possível substituto, o pajé consulta os ancestrais originários da cosmogonia nativa através do oráculo da Jurema (infusão feita da entrecasca da raiz da árvore de mesma alcunha) (cf. MATA, 1989, p.196; MOTA, 1996, p. 279). O sucessor do pajé aprende o ofício mágico-religioso empiricamente, adquirindo conhecimento ao ouvir as plantas (MOTA, 1996, p. 281). As plantas se comunicam porque são agentes portadores de espírito¹⁰, cuja mensagem possibilita a visualização dos usos e preparos de remédios (ibid., p. 282).

Também é possível obter conhecimento acerca dos preparos medicinais através das *viagens* nas quais o *corpo* permanece no lugar, mas o *espírito* do pajé se desloca para se comunicar com outros espíritos (ibid., p. 282). As viagens ocorrem durante o sono ou quando se fuma tabaco (ibid., p. 283).

Os Kariri-Xokó diferenciam os conceitos de *espírito vivo* e *espírito morto* (ibid., p. 284). Quando o Kariri-Xokó morre o seu espírito se transforma em espírito morto que permanece nos lugares aonde vivia antes da sua morte (ibid., p. 284). Passado algum

¹⁰ Sillar (2009, p. 267) sugere pensar a agência como uma qualidade entre pessoas e objetos que não pode ser localizada adequadamente em cada uma delas separadamente. Ele retoma Tylor, para quem o animismo é a crença de que os entes possuem uma alma, ou espírito. Sillar considera que o trabalho de Tylor pode ser criticado por seus pressupostos subjacentes da evolução social progressiva (SILLAR, 2009, p. 369). Entretanto, segundo Sillar, o mérito de Tylor foi o de descrever o animismo como um envolvimento muito direto e pessoal com a materialidade do mundo cultural e natural – o que é diferente de supor que alguns ou todos os aspectos do mundo material são sensíveis e podem ser comunicados.

tempo, o espírito morto se retira para o além-mundo, retornando quando solicitado pelo pajé para alguma tarefa específica, tais como dançar toré ou ajudar na resolução de conflitos entre as famílias da comunidade (ibid., p. 285). Durante o toré o espírito morto chega assoviando para mostrar a sua presença (ibid., p.285).

Por sua vez, os espíritos vivos são entes que vivem na terra e ocupam os corpos visíveis das plantas, animais e pessoas (ibid., p. 285). Os espíritos vivos das plantas nunca morrem “porque, se uma árvore morrer, seu espírito vai habitar em outra de mesma espécie. Para um espírito de uma espécie em particular morrer, toda uma espécie teria que ser exterminada dentro da cadeia ecológica” (ibid., p. 285). Quando uma parte da planta é cortada para ser usada como remédio o seu espírito revive no corpo da pessoa alvo da cura (ibid., p. 286).

Parte significativa das atividades cotidianas diz respeito às plantas e fumar tabaco em uma xanduca é uma via apropriada para iniciar uma conversa com os Kariri-Xokó. A atitude do Kariri-Xokó e o seu relacionamento com os não-índios é influenciada pela apreciação do tabaco e o conhecimento das ervas medicinais. As folhas enroladas de tabaco são um recurso de proteção mágico-religiosa, seja quando se adentra em mata ou caminho que se julga perigoso, seja quando se deseja evitar desagradável pesadelo ao dormir. O tabaco depositado na xanduca é um veículo de conexão com os ancestrais. Correspondendo a uma *prece* (MAUSS, 1909), em determinadas ocasiões, o ato de fumar é acompanhado por mensagens enviadas aos antepassados. Fumar é um rito por ser uma atitude assumida, um ato realizado em vista dos antepassados. Ao fumar, o Kariri-Xokó se dirige aos antepassados e os influencia: consiste em um procedimento do qual se espera um resultado sob a forma de mensagem. Ao mesmo tempo, fumar é um credo, um sentimento. Ao consumir o tabaco o Kariri-Xokó age e pensa. Não há uma dissociação entre a ação e o pensamento.

As pessoas adicionam a raiz “junça” (provav. *Cyperus esculentus*), a folha “velandinho”¹¹, a semente “imburana” (provav. *Commiphora leptophloeos*) e a resina “amescla” (provav. *Protium heptaphyllum*) ao tabaco com finalidade de reduzir os danos provocados pela nicotina. Fumar implica no aprendizado de uma composição de *técnicas do corpo* (MAUSS, 1934): salivar, aspirar e expirar a fumaça de maneira coordenada são

¹¹ Espécie botânica não identificada.

modos pelos quais os Kariri-Xokó, de uma forma tradicional, sabem servir-se dos seus próprios corpos.

As casas Kariri-Xokó são de alvenaria com telhados de cerâmica. Há casas com revestimento na fachada, mas a grande maioria é somente pintada. Há televisão, geladeira e fogão a gás em quase todas as casas, embora algumas famílias façam uso do fogão a lenha, quase sempre por não possuírem dinheiro para adquirir o botijão de gás (realidade de milhares de famílias Brasil afora).

As eventuais tensões dentro da comunidade resultam da concentração demográfica e da distribuição da terra (cf. SOUZA, 2011), cujo usufruto da pessoa é expresso em termos de famílias, linhagens e casas. A comunidade Kariri-Xokó dispõe “de uma reduzida área para atender as necessidades de habitação e trabalho” (SOUZA, 2011, p. 9). Parte significativa das famílias não usufrui de fração de terra adequada para o plantio. Mesmos os que “ocupam pequenas porções dizem não ser suficiente para o sustento de suas famílias” (ibid., p. 9). A privação de terras tem motivado atritos dentro da comunidade, seja por conta dos critérios outrora utilizados na segmentação fundiária da antiga Fazenda Modelo, seja em razão das recorrentes “denúncias de arrendamento de terras e da criação animais soltos que comem as roças daqueles que plantam” (ibid., 9).

Não obstante as tensões, algumas famílias lançam mão de locais de plantio para prover as suas necessidades vitais, usufruem de pastos e reservas de água. Há homens que pescam em canoas e fazem uso de rede, embora as atuais salinização e piscosidade do São Francisco ameacem a pesca de subsistência devido às alterações nas cheias e vazões promovidas pela política de geração de energia hidroelétrica adotada pela CHESF, sobretudo com a construção de barragens (Três Marias, Sobradinho, Itaparica, Moxotó, Paulo Afonso e Xingó) (cf. ARAÚJO; SÁ, 2008, p. 407-408; FONSECA et al, p. 2 et seq.). As famílias plantam de acordo com a condição do solo e com a periodicidade das chuvas. Os Kariri-Xokó consideram as culturas de alimentos vegetais, a produção de artefatos/objetos e a pesca atividades econômicas centrais. Em virtude da concentração fundiária, algumas famílias cultivam em local de plantio compartilhado. A solidariedade destas unidades é evidente na fazenda retomada pelos Kariri-Xokó deste 2015, próxima à área requerida como parte do território tradicional da comunidade, onde residem

ocasionalmente em um quadrilátero formado por barracões de lona em torno de uma fogueira comum (cf. fotografias 3 e 4). No local há um mandacaru simbolicamente relevante para a comunidade (cf. fotografias 5 e 6).

Fotografia 3 – Fazenda retomada



Fonte: fotografia de Lucas Barbosa Carvalho, 16 de setembro de 2018

Fotografia 4 – Fazenda retomada: fogueira comum



Fonte: fotografia de Lucas Barbosa Carvalho, 1º de novembro de 2018

Fotografia 5 – Fazenda retomada: mandacaru ao fundo



Fonte: fotografia de Lucas Barbosa Carvalho, 02 de novembro de 2018

Fotografia 6 – Fazenda retomada: mandacaru (detalhe)



Fonte: fotografia de Lucas Barbosa Carvalho, 10 de junho de 2018

Diz-se normalmente que a terra é de “todos”. Em termos pragmáticos, contudo, uma casa onde resida pelo menos uma única união matrimonial é capaz de cuidar de um local de plantio. Em um calendário típico ideal, as pessoas efetuam o plantio de milho e

de feijão durante a estação chuvosa (entre janeiro e julho). Os resultados da colheita são usufruídos pelos membros da casa e o *status* etário determina a garantia do uso da terra. Enquanto a pessoa está viva, ela cultiva em local de plantio usufruído na casa na qual reside. Quando a pessoa morre, desaprova-se tacitamente o abandono do local de plantio pelos demais membros da casa, pelo menos até que todos os filhos do falecido estejam casados. Salvo exceções, cada casa é composta por pelo menos uma união matrimonial cujos descendentes partilham de uma endogamia generalizada nos limites simbólicos da comunidade – o que inclui, potencialmente, os não-índios ou membros de grupos étnicos exteriores à comunidade que se casam com os Kariri-Xokó. Uma afirmação recorrente é a de que todos da comunidade são parentes. A aliança implica na concessão do usufruto da terra e as etapas que precedem a efetivação da união matrimonial são marcadas pelo reforço de laços de afinidade através da convivência doméstica e do compartilhamento do local de plantio.

2. Cultura material

No decorrer do presente capítulo já foi escrito que a coletividade Kariri-Xokó é dotada de uma economia mista: fabricação de artefatos/objetos, pastoreio, agricultura e pesca. Entretanto, a impressão que se tem ao conviver alguns dias na comunidade é a de que a terra em que vivem é mais adequada para a coleta de matéria-prima utilizada na fabricação de artefatos/objetos tradicionais do que para a criação de gado e a agricultura. Esta impressão etnográfica é fruto do interesse que as pessoas nutrem pelos artefatos/objetos. Daí a vida cotidiana em constante deslocamento entre a antiga Fazenda Modelo e as adjacências territoriais cercadas pela vegetação típica a qual denominam Mata do Ouricuri. Desta obtém-se a lenha e, sobretudo, os produtos vegetais e restos animais utilizados na fabricação de artefatos/objetos, como madeira, fibras, cipó, penas, ossos e dentes (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n. p.). Os Kariri-Xokó são primeiramente artífices, embora assalariados, pastorem e cultivem a terra. Os artefatos/objetos são um bem prezado e são dotados de função utilitária, recreativa, mágico-religiosa e decorativa. Uma vez que os artefatos/objetos constituem um bem prezado, sendo também uma fonte de renda essencial, torna-se fácil compreender a

razão pela qual eles desempenham um papel de destaque nos rituais. Através da xanduca o Kariri-Xokó contacta os ancestrais. Outra maneira de comunicar-se com antepassados é através do maracá. Durante os protestos políticos os Kariri-Xokó dançam toré e usam cocares. A maioria das atividades sociais da comunidade diz respeito aos artefatos/objetos e às plantas. Observar a fabricação dos artefatos/objetos é um caminho adequado para os que desejam compreender a conduta Kariri-Xokó. A fabricação das xanducas é um trabalho tacitamente masculino, ao passo que a confecção de louças de argila é um trabalho tacitamente feminino.

A fabricação das xanducas obedece a seguinte técnica: o artífice vai à Mata de onde retira as ramas e as pontas de rama do angico. Há dias propícios para a retirada. Os interlocutores artífices informaram que a coleta do angico obedece a um calendário específico consoante os ciclos da Lua, mas não forneceram mais detalhes a respeito. Em sua casa, uma vez retirado o angico, o artífice seleciona o pedaço de rama que julga adequado para a confecção do forninho do cachimbo. Ele os dispõe por sobre uma mesa ou prancha improvisada. Com o auxílio de um serrote o homem corta a rama em pedaços menores. Cada pedaço de madeira constitui um futuro forninho. Escolhido o pedaço da rama, o homem senta-se em uma cadeira ou mesmo no chão. Com uma verruma ou com uma furadeira elétrica, o artífice modela o interior forninho – onde será depositado o tabaco – e perfura a sua lateral – onde será encaixada a haste. A base do forninho é polida com uma lixa e modelada com um canivete ou com uma faca. A borda superior também é polida com uma lixa e recebe o acabamento de grafismos geométricos, igualmente efetuados com um canivete ou com uma faca. As bordas laterais não recebem acabamento, de modo que a maior parte do corpo exterior do forninho preserva os sulcos longitudinais profundos e irregulares característicos do caule do angico. Um procedimento equivalente é realizado com as pontas de rama. Apoiando-as em uma mesa ou prancha improvisada, com um serrote, o homem as corta em pedaços menores. Cada um desses pedaços compõe uma haste. Com o auxílio de uma furadeira o homem perfura a extensão do canal por onde passará a fumaça do tabaco. As duas extremidades da haste recebem o acabamento com uma faca ou um canivete e o polimento com uma lixa, de modo que uma delas possa se encaixar no orifício do forninho. São mantidas as ranhuras do caule na maior parte do corpo da haste. Alguns artífices utilizam cola branca

para fixar a haste, pintam e modelam o forninho com auxílio de uma faca de modo a formar figuras antropomórficas.

Fotografia 7 – O artífice perfura o forninho da xanduka



Fonte: fotografia de Lucas Barbosa Carvalho, 31 de outubro de 2018

Fotografia 8 – As extremidades da haste recebem acabamento



Fonte: fotografia de Mayara de Santana Santos, 15 de setembro de 2018

Fotografia 9 – Fornilhos, haste, pincéis, tinta e máquina de polimento



Fonte: fotografia de Mayara de Santana Santos, 15 de setembro de 2018

Fotografia 10 – Figuras antropomórficas, fornilhos convencionais e haste



Fonte: fotografia de Mayara de Santana Santos, 15 de setembro de 2018

Em 30 de junho de 2018, a pergunta que motivou a interlocução com um dos artífices anciões da comunidade – o senhor Alaelson – não se encontrava dentre as listadas no plano de pesquisa inicial. É o observado que realiza a interrogação, ampliando a perspectiva do questionário semiaberto:

Alaelson: “Você é de onde?”

Etnógrafo: “Aracaju”

A: “De mês em mês eu faço tratamento [para combater a Leucemia] lá em Aracaju”.

E: “Como o senhor está de saúde?”

A: “Se eu disser que eu estou bom, eu estou mentindo. Mas considerando o que eu já passei, eu estou bem melhor. Eu estou aguardando um doador de medula. Foram realizados os testes com todos os meus irmãos lá de Pernambuco [Fulni-ô] e nenhum deu compatibilidade, apenas duas irmãs deram compatibilidade”.

Após o breve diálogo inicial, Alaelson apresenta os artefatos/objetos por ele fabricados:

Alaelson: “Todo o material que a gente pega vem da Natureza. Por exemplo, o cachimbo, é feito do angico. Nós pegamos o angico para fazer o cachimbo. Por quê? Porque o angico serve de medicação. Ele é colocado na cachaça – a casca do angico é colocada na cachaça. Tomamos essa cachaça para melhorar a circulação do sangue. O cachimbo, por exemplo, todos sabem que o fumo faz mal. Só que para nós indígenas é uma forma de proteção. Misturamos com outras plantas para retirar oitenta por cento do mal provocado pela nicotina”.

Etnógrafo: “Qual a maneira correta de fumar?”

A: “O fumo que utilizamos é o de rolo. É o fumo que nós mesmos plantamos, colhemos e preparamos. Só que nós mesmos não fazemos, pois não damos conta mais do manejo e da sabedoria. Pois não é somente fazer. É preciso apurar o fumo. Ele passa dois, três dias apurando. É preciso colocar garapa de açúcar, para ele ganhar essa forma. Nós sabíamos fazer. Infelizmente nossos antepassados não passaram para nós a maneira de fazer. Passaram como plantar, mas não passaram a maneira de fazer. Então, agora, o fumo vem lá de Arapiraca [AL]. É por isso”.

Ao estabelecer contato com as pessoas Kariri-Xokó, tentamos conhecer a gramática dos artefatos/objetos tradicionais, seus usos e matérias-primas. Com foco na diferenciação entre as palavras paewi e xanduca – palavras estas identificadas durante o trabalho de campo –, o subsequente diálogo com Alaelson exemplifica a tentativa de dominar o vocabulário referente aos artefatos/objetos fabricados pelos Kariri-Xokó:

Etnógrafo: “Há alguma diferença entre paewi e xanduca?”

Alaelson: “Tem uma diferença. O paewi é como a gente chama na língua da gente. Na língua Kariri-Xokó se chama paewi. E a xanduca é coisa de branco. Muitos chamam cachimbo. Para a gente mesmo a gente chama

cachimbo, agora para o branco a gente deu o nome de xanduca. A diferença só é essa. E mesmo o paewi ele só usado em caso de um toré, um canto, uma gravação, uma cura. O paewi ele é para isso. Agora, a xanduca leva para qualquer canto – que é essa aqui que eu estou fumando. Eu tenho meu paewi especial. Meu paewi especial eu tenho – que eu só fumo em minhas horas de pedidos, cura, banho, reza. Eu uso nesses momentos. Pelo contrário não é usado, é usada a xanduca”.

Transcrevo a seguir a continuação do diálogo estabelecido com Alaelson. O artífice explicita novamente a diferença entre o paewi e a xanduca:

Alaelson: “Veja bem, a xanduca a gente vende para a nossa própria sobrevivência, para comprar um outro material, para comprar isso aqui: comprar lixa, comprar cordão, comprar cola. Isso significa uma xanduca. Mas quando eu pego e dou, aí então não estou vendendo, estou dando. Aí ele passa a ser uma coisa bem importante para mim. Então não tem venda para esse. Esse eu estou considerando como se fosse eu dando de presente a você. Eu entreguei na sua mão, já virou um paewi – que é para você se proteger com ele”.

L: “O paewi tem crodi [força]?”

A: “Tem”.

L: “E xanduca?”

A: “Não tem”.

Sobrinho de Alaelson (cf. fig.1), o jovem artífice Paulo esclarece que a palavra crodi significa “forte”, “força”. Ele concorda com o seu tio quanto ao fato do paewi conter crodi. Entretanto, discorda de Alaelson ao explicar que as palavras xanduca e paewi pertencem a línguas diferentes, não representando tal distinção vocabular uma dessemelhança entre qualidades substantivas. A palavra xanduca pode ser tanto uma tradução da palavra paewi, quanto o seu sinônimo:

Paulo: “Xanduca é em Fulni-ô, na língua latê. Paewi é na língua de Dzubukuá, que é a língua Kariri-Xokó. Só tem essa diferença, mas o segmento é o mesmo, como os Fulni-ô usam, nós usamos”.

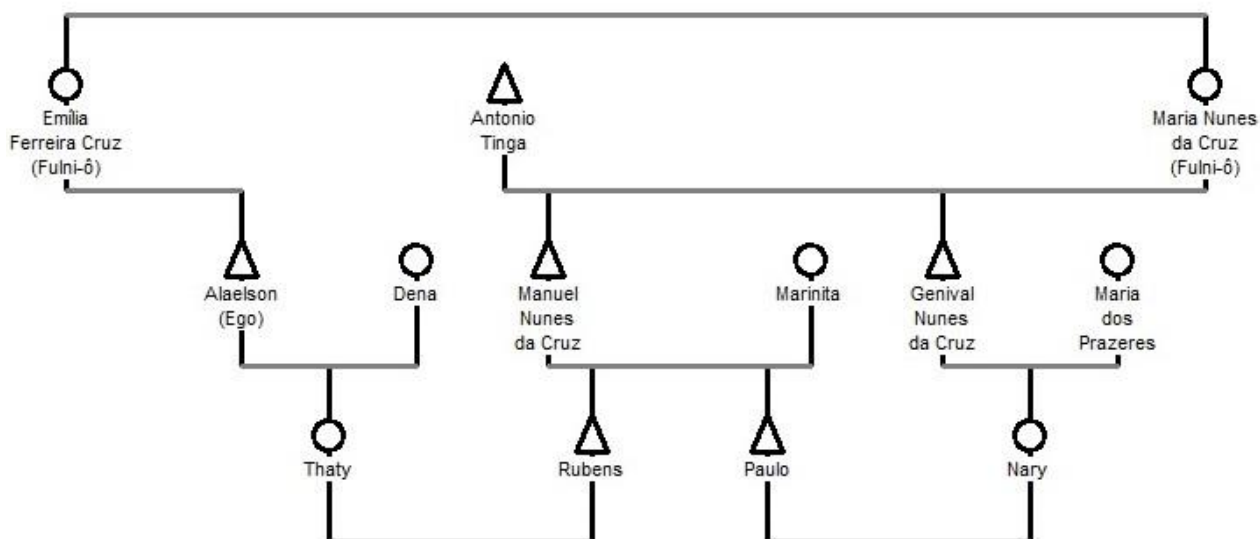
Etnógrafo: “Então xanduca também é força?”

P: “Também!”

E: “Xanduca também tem força?”

P: “É força. Muita força. É semelhante a nós, ao nosso paewi, xanduca é a mesma coisa. Muda somente a língua. É como o Grande Espírito. Eles [os Fulni-ô] chamam de Eedjadwa. Nós damos três nomes para o Grande Espírito dentro da nossa língua, pois nós falamos três línguas. Nós o chamamos de Tupã, Padzu e Uiraquidizan”

Figura 1 – Família extensa dos artífices entrevistados



Fonte: elaboração própria.

Embora aparentemente prosaica, a digressão dirigida às categorias indígenas (xanduca, paewi e crodi) e suas diversas aplicações é essencial para a construção do raciocínio etnográfico esboçado até aqui. Tal digressão vai ao encontro da reflexão teórica de Barth (1992), segundo a qual no âmbito das comunidades locais os atores podem apresentar variáveis de posicionamento, interpretação conflitante e diversidade de conhecimento, valores e orientações. Escrevendo de outro modo, a complexidade linguística, cultural e cosmológica de uma dada comunidade não pode ser reduzida a um modelo totalizante que exclua a diversidade que lhe é necessariamente inerente.

A produção de objetos/artefatos feitos com argila é dotada de características particulares: os modelos podem ser confeccionados em série; entretanto, cada peça tem a sua peculiaridade e morfologia próprias (BARRETO, 2010, p. 72). As louceiras evitam trabalhar nos dias de São Brás, Santos Reis e Santa Luzia (ALMEIDA, 2003, p. 269). Tampouco fazem artefatos/objetos de barro durante permanência no Ouricuri (ibid., p. 269). Para confeccionar as louças de argila, durante o verão e com a ajuda de uma machadinha, as louceiras retiram o barro das lagoas e o coloca em um cesto de palha que posicionam por sobre as suas cabeças. Em alguns casos, os homens e as crianças as ajudam nesta tarefa. Além da argila, as mulheres selecionam e retiram a areia (MATA, 1989, p. 105). A mistura de argila e areia é peneirada para que seja, posteriormente, adicionada a água, formando uma liga moldável (ibid., p. 105). Da liga faz-se uma bola

que é colocada em uma mesa para que “descanse”: “Depois que todas as bolas de barro, com as quais se vai trabalhar, estão prontas, começa-se a confecção das peças” (ibid., p. 105).

As louceiras sentam-se no chão diante de um “assento”: “peça feita de madeira ou metal, ligeiramente côncava, para dar apoio ao barro que se vai trabalhar” (ibid., p. 105). A bola de barro é ligeiramente umedecida a fim de se obter a textura adequada (ibid., p. 105). A ceramista apoia o assento com os seus pés. Com pés e mãos faz girar a peça, moldando-a com a ajuda de uma palheta de “coité” (ibid., p. 105-106). Pronta, a peça é posta para secar (ibid., p. 106). A depender das condições climáticas, modela-se a borda da peça no dia posterior à secagem (ibid., p. 106). A ceramista coloca “uma espiral de barro sobre a parte já pronta e faz a borda, voltada para fora, modelando o rolo com auxílio de um pedaço de pano” (ibid., p. 106). Quase secas, as peças são assentadas com a palheta para, em seguida, serem polidas com o auxílio de uma semente ao qual os Kariri-Xokó denominam “olho de boi”¹² (ibid., p. 106). Quando friccionada à peça de barro, a semente tem a propriedade de aquecê-la removendo possíveis falhas. Ao final, passa-se uma camada de água barrenta sobre a peça, que é pintada com um chumaço de algodão e levada ao forno a lenha para ser queimada (ibid., p. 106).

Fotografia 11 – A louceira faz girar a peça de barro

¹² Espécie botânica não identificada.



Fonte: fotografia de Lucas Barbosa Carvalho, 14 de novembro de 2018

Durante o trabalho de campo, ao aplicarmos questionário aberto com foco nas relações familiares, as pessoas conduziam a entrevista inevitavelmente ao assunto das viagens realizadas para a apresentação de toré e a venda de objetos e artefatos. Em outras ocasiões, quando encerradas as entrevistas com o gravador, as pessoas reiniciavam a interlocução exibindo as fotografias dos artefatos/objetos por elas fabricados ou das viagens por elas realizadas. Esta conduta deve-se não somente ao valor financeiro da venda dos artefatos/objetos. As viagens constituem primordialmente o vínculo de inúmeros relacionamentos sociais internos e externos à comunidade. Elas são realizadas por grupos organizados para o ensaio e a apresentação de toré, que são denominados pelos Kariri-Xokó de *grupos de toré*. A venda dos artefatos/objetos faculta a presença em circuitos interétnicos que definem a mediação entre os grupos de toré e as pessoas que não vivem na TI Kariri-Xocó. Os circuitos interétnicos se passam em cidades como Aracaju, Salvador, Maceió, Campinas (SP) e São Paulo; para onde os grupos viajam a fim de vender os artefatos/objetos e dançar o toré. Em determinada

situação histórica, que apresentaremos a seguir, os grupos de toré atuam como grupos étnicos que desencadeiam retomadas de terra (cf. cap. IV).

3. Os grupos de toré enquanto grupos étnicos

Em Antropologia, a análise do fenômeno da etnicidade foi profundamente influenciada pela definição que Barth (1969) propôs para os *grupos étnicos*. A partir da conceituação de Barth, a etnicidade passa a ser definida como uma forma de organização social “baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 2011, p.141). O campo de pesquisa circunscrito pelo conceito de etnicidade passa a ser então o do:

[...] estudo dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores identificam-se e são identificados pelos outros com base na dicotomização Nós/Eles, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma origem comum e realçados nas interações raciais (ibid., p. 141).

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (op. cit., p.141-142), esta definição não apresenta uma resposta *a priori* para a gênese e a manutenção dos grupos étnicos, mas permite a identificação de quatro problemas-chave: 1) o problema da atribuição categorial através da qual os atores identificam-se e são identificados pelos outros; 2) o problema das fronteiras do grupo que fundamentam a dicotomização Nós/Eles; 3) o problema da fixação de símbolos identitários que fundam a crença em uma origem comum; 4) o problema dos processos pelos quais os traços étnicos são realçados na interação social.

A partir de Barth (1969), os grupos étnicos podem ser conceituados como tipos organizacionais definidos por categorias de atribuição baseadas na oposição Nós/Eles (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 141 et seq.). Barth (1969, p. 10-11) destaca que o termo grupo étnico é entendido na literatura antropológica como a designação de uma população que:

1. is largely biologically self-perpetuating,/ 2. shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms/ 3. makes up a field of communication and interaction/ 4. has a membership which identifies itself, and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of the same order.

Entretanto, o autor pondera: “By concentrating on what is *socially* effective, ethnic groups are seen as a form of social organization” (ibid., p. 13, grifos do autor). Assim, o item 4 da lista supracitada torna-se o traço fundamental das pesquisas sobre etnicidade: “the characteristic of self-ascription and ascription by others.” (ibid, p. 13). Uma atribuição categórica torna-se uma atribuição étnica ao classificar uma pessoa nos termos de uma identidade básica mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e seu meio ambiente (ibid., p. 13). Quando os atores utilizam identidades étnicas para categorizar a si próprios e a outros atores com o objetivo da interação, eles configuram grupos étnicos no sentido organizacional observado por Barth.

Em outro lugar, Barth (1969a., p.123 et seq.) observa ainda que os elementos acionados na formação de fronteiras étnicas de determinado grupo podem sofrer alterações, até mesmo com mudanças no seu modo de organização, mesmo que mantida a divisão Nós/Eles. Partindo dos estudos de Barth, Silva (2005, p. 115) esclarece que esta divisão é o resultado de interações sociais que selecionam e estabelecem traços físicos, culturais ou sociais “como signos diacríticos entre pessoas e grupos para definir formas, regras e padrões de relacionamento com os mesmos, propiciando, desse modo, o surgimento e a manutenção das fronteiras étnicas”. As pesquisas sobre etnicidade são, portanto, “estudos da organização social da diferença cultural ao invés do estudo da organização social do culturalmente diferente, ainda que este estudo seja imprescindível àquele e vice-versa” (ibid., p. 15). O argumento de Silva é corroborado pela conclusão de Cunha ([1978] 2009, p. 237), segundo a qual o grupo étnico não pode ser definido a partir de sua cultura enquanto essência imutável, mas tão somente compreendido enquanto *cultura de contraste* em que fenômeno da etnicidade adquire um caráter manipulativo:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: esse novo princípio que a subtece, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo

a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos.

Acompanhando o raciocínio de Silva, Souza (2011, p. 13) explica que tampouco o grupo étnico é resultado de um determinismo biológico, antes comportando uma forma de organização social definida no curso da interação social:

[...] para a Antropologia o grupo étnico (e os povos indígenas são grupos étnicos) não é o resultado de algum determinismo biológico, antes ele é uma forma de organização social que se define no curso da interação social durante a qual determinados atributos são manipulados para sinalizar a alteridade. Significa dizer que para ser indígena, um grupo étnico não precisa de uma continuidade biológica de um povo existente à época da chegada dos colonizadores/conquistadores; são as representações simbólicas acerca dessa continuidade que legitimam o reconhecimento da identidade indígena.

O conceito antropológico de grupo étnico é fundamental para compreender os processos identitários entre os Kariri-Xokó que, tal qual outros povos indígenas do Nordeste, “podem ser melhor investigados a partir de sua dimensão política organizativa” (ibid., p.13). Retomando a noção de territorialização elaborada por Oliveira (1998), é possível definir o Ouricuri e o toré enquanto processos constitutivos da alteridade Kariri-Xokó, uma vez que os dois rituais mobilizam a comunidade para a defesa de um território tradicional comum. Os rituais são elementos aglutinadores da participação das pessoas na luta pela homologação territorial, embora não impeçam a segmentação da comunidade em grupos que desencadeiam retomadas de terra como condição básica para o reconhecimento de uma identidade diferenciada.

Com efeito, os Kariri-Xokó segmentam-se em grupos organizados para a apresentação de toré que, em dada situação histórica (cf. cap. IV), atuam como grupos étnicos. O toré compreende a fabricação de artefato/objetos tradicionais, indumentárias, elaboração de coreografias e músicas – “com propagação e conseqüente [sic.] reelaboração de idéias [sic.] e coisas que são inventadas, transformadas e repartidas ou não, dependendo da sua eficácia referencial” (BARBOSA, [19-], p. 5). A origem étnica dos grupos de toré é representada através da diferença genealógica entre as famílias (linhagens) da comunidade Kariri-Xokó. Quando decidem atribuir a si próprios a condição de grupo étnico, os grupos de toré revelam um cacique e um pajé que são, normalmente,

irmãos consanguíneos. Ao se converterem em grupo étnico, os grupos de toré estabelecem fronteiras simbólicas manipuladas através da palavra proferida pelo cacique ou pajé. Para além de operarem enquanto coletivos culturais que, eventualmente, viajam para as apresentações de toré, os grupos exercem um papel eminentemente político. Motivo pelo qual, no contexto de uma determinada situação histórica, iniciam processos de retomada de terra – como pode ser exemplificado nos casos Fulkaxó e Kaxagó que veremos adiante (cap. V).

CAPÍTULO IV. O CONFLITO SOCIOAMBIENTAL ENVOLVENDO OS KARIRI-XOKÓ E A SITUAÇÃO HISTÓRICA QUE DESENCADEIA RETOMADAS DE TERRA

Neste capítulo apresentamos o conflito socioambiental envolvendo os Kariri-Xokó e a situação histórica que desencadeia retomadas de terra. Apresentamos também o processo de demarcação das Terras Indígenas ressaltando a implicação do declínio estatístico das homologações para a comunidade Kariri-Xokó.

1. O conflito socioambiental envolvendo os Kariri-Xokó

Os grupos de toré se convertem em grupo étnico em determinada situação histórica. De acordo com Oliveira (2012, p. 18, grifos do autor), uma situação histórica define-se:

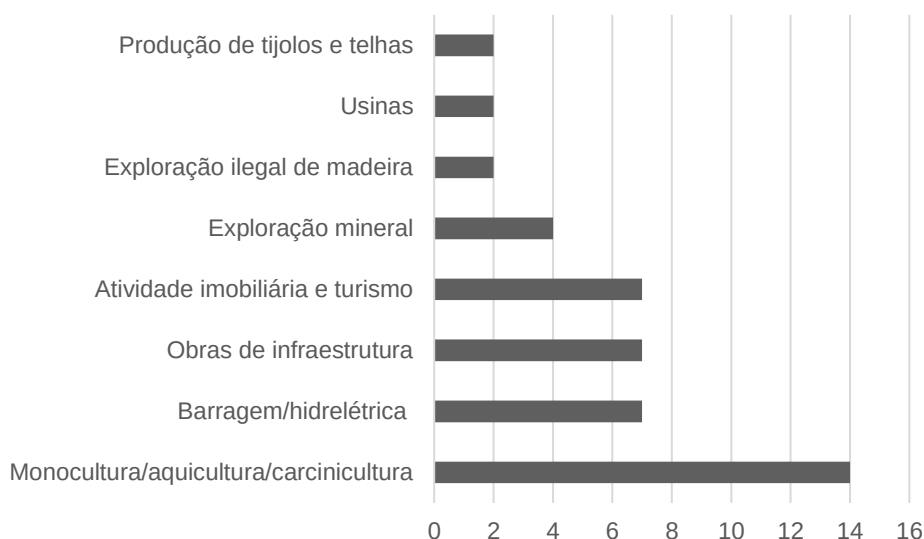
[...] pela capacidade de determinados agentes (instituições e organizações) produzirem uma certa *ordem política* por meio da imposição de interesses, valores e padrões organizativos aos outros componentes da cena política. A instauração regular dessa dominação pressupõe não somente o uso repetido da força, mas também o estabelecimento de diferentes graus de compromisso com os diversos atores existentes, por meio dos quais o grupo dominante passa a articular interesses outros que não os seus próprios, obtendo certas doses de consenso e passando a exercer a dominação em nome de interesses e valores gerais.

Uma hipótese defendida na presente dissertação é a de que a situação histórica imposta aos Kariri-Xokó é o consequente de um conflito socioambiental (cf. SANTOS, 2019) específico. Little (2001, p. 107) sugere que os conflitos socioambientais se constituem enquanto: “[...] disputas entre grupos sociais derivadas dos distintos tipos de relação que eles mantêm com o seu meio natural”. O autor esclarece que o conceito socioambiental engloba três esferas básicas: “[...] o mundo biofísico e os seus múltiplos ciclos naturais, o mundo humano e as suas estruturas sociais, e o relacionamento dinâmico e interdependente entre esses dois mundos” (ibid., p. 107). Segundo Little (ibid., p. 105), a análise dos conflitos socioambientais deve partir de uma contextualização ambiental, histórica e geográfica. Cada uma destas dimensões contextuais correlaciona-

se às distintas formas de produção dos grupos sociais. Existem conflitos entre grupos que compartilham o mesmo sistema produtivo. Todavia, de modo geral, os conflitos socioambientais de maior complexidade resolutive tendem a ocorrer onde há distintos sistemas produtivos. Em termos metodológicos, o autor (ibid., p. 118-119) define três procedimentos necessários à análise dos conflitos socioambientais: 1) "identificação e análise dos principais atores envolvidos no conflito"; 2) "identificação dos principais agentes naturais envolvidos no conflito"; 3) "análise sintética e global do conflito específico".

Como já escrevemos anteriormente (cf. cap. III), os Kariri-Xokó estão situados em um ambiente de fronteira entre os biomas Mata Atlântica e Caatinga, com plena abrangência do seu território tradicional na bacia hidrográfica do São Francisco. Como sói ocorrer com parcela significativa dos povos indígenas do Nordeste (SANTOS, 2019, p. 73), a atividade geradora do conflito socioambiental envolvendo os Kariri-Xokó é a monocultura (cf. graf. 2.).

Gráfico 2– Atividades geradoras de conflitos (territórios indígenas –Nordeste)



Fonte: adaptado de FIRPO, 2014 apud SANTOS, 2019, p.73.

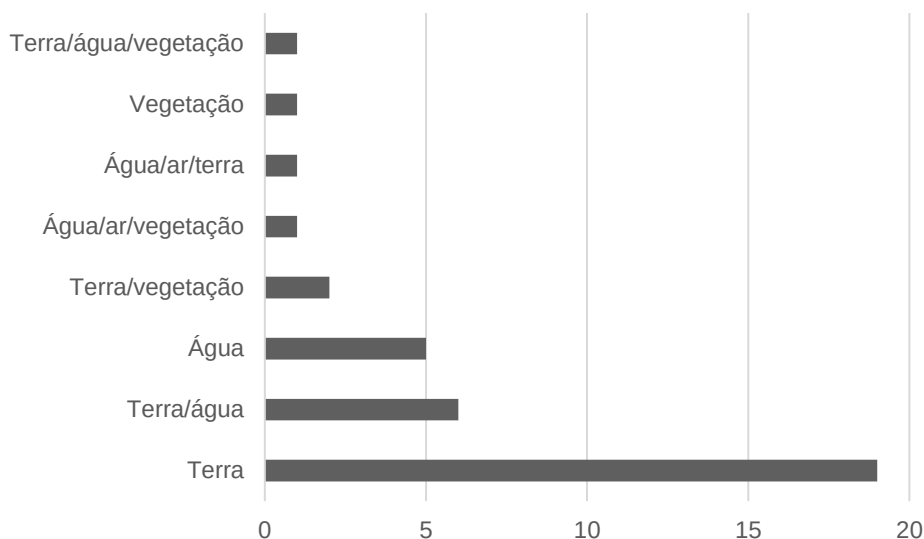
Com base em dados da Fiocruz do ano de 2014 (cf. FIRPO, 2014), Santos (2019, p. 73) identifica um total de 37 conflitos socioambientais envolvendo os povos indígenas no Nordeste. O gráfico acima (gráf. 2.) informa que as principais atividades geradoras de conflito socioambiental com incidência em territórios indígenas são em números

absolutos: monocultura/aquicultura/carcinicultura (14), barragem/hidrelétrica (7), obras de infraestrutura (7), atividade imobiliária e turismo (7), exploração mineral (4), exploração ilegal de madeira (2), usinas (2) e produção de tijolos e telhas (2).

O contexto histórico e geográfico no qual se insere o conflito socioambiental envolvendo os Kariri-Xokó é o dos processos de territorialização dos índios do Nordeste (cf. cap. I e III). Atualmente, os principais atores envolvidos no conflito são nove fazendeiros regionais, os Kariri-Xokó e o Estado (em seu caráter multifacetado: a Justiça, o MPF, a União e a FUNAI). Por um lado, o Kariri-Xokó lutam pela manutenção do seu território tradicional; local onde realizam o ritual do Ouricuri, ambiente onde encontram os materiais utilizados na produção dos artefatos/objetos tradicionais e terra necessária à subsistência das famílias. Por outro lado, os fazendeiros reivindicam a manutenção de um território destinado à monocultura.

O agente natural em disputa é a terra; dado que equipara a situação Kariri-Xokó atual a de outros povos indígenas no Nordeste (cf. SANTOS, 2019, p. 63) – como pode ser verificado nos números absolutos apresentados no gráfico subsequente.

Gráfico 3– Agentes naturais em disputa (territórios indígenas – Nordeste)



Fonte: adaptado de FIRPO, 2014 apud SANTOS, 2019, p.63

No gráfico acima (cf. gráf. 3.), os agentes ambientais em disputa nos conflitos socioambientais envolvendo os povos indígenas na região Nordeste foram classificados

da seguinte forma: *terra*, *terra/água*, *água*, *terra/vegetação*, *água/ar/vegetação*, *água/ar/terra*, *vegetação* e *terra/água/vegetação*. Conforme apresentado, os agentes naturais terra e água são os de maior recorrência. A soma de todas as classificações que envolvem o agente *terra* e *água* corresponde, respectivamente, a 81% (oitenta e um por cento) e a 39% (trinta e nove por cento) do total dos agentes categorizados.

Como já revisamos anteriormente (cf. cap. I), a presença de ascendentes das famílias pertencentes à comunidade Kariri-Xokó em Porto Real do Colégio e São Brás é imemorial (cf. FIRPO, 2014). Historicamente, o povo Kariri foi alvo de ações indigenistas, sofrendo os impactos das políticas de catequese jesuíta e das ações continuadas de extermínio desde do século XVI até o final do século XIX (FIRPO, 2014, cf. cap. I). Os antigos aldeamentos de Porto Real do Colégio e de São Brás originam-se de uma missão jesuíta do século XVIII (FIRPO, 2014; MATA, 1989, p.35). Com a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, a administração dos dois aldeamentos passa para diretores leigos. Oficialmente as áreas correspondentes aos dois aldeamentos são consideradas Terras Públicas em 1873 (FIRPO, 2014; MATA, 1989, p. 63). Consoante a política do Império de negar a identidade étnica dos grupos indígenas do Nordeste, os índios de Porto Real do Colégio passam a ser identificados genericamente como "caboclos" (FIRPO, 2014; MATA, 1989, p. 45-73). Simultaneamente à negação da identidade, é implementada uma política de supressão dos direitos de acesso à terra (FIRPO, 2014; MATA, 1989, p. 70-73). Na primeira metade do século XX, os denominados "Kariri de Colégio" são gradualmente expulsos do seu território tradicional, quedando-se dispersos na periferia da cidade Porto Real do Colégio (FIRPO, 2014; MATA, 1989, p.72).

A hifenização do etnônimo Kariri-Xokó resulta da fusão, ocorrida na primeira metade do século XX, entre os Kariri de Porto Real de Colégio e parte dos Xokó que migraram da ilha sergipana de São Pedro (FIRPO, 2014; MATA, 1989, p. 141). Desde 1978, os Kariri-Xokó se defrontam com um longo processo de demarcação territorial (FIRPO, 2014; MATA, 1989, p. 271-279). Naquele ano, iniciam uma ruptura com a situação de marginalização social que lhes foi imposta. Em um contexto histórico relativamente favorável à sua reorganização política e à sua reafirmação étnica, o grupo retoma as terras em posse da CODEVASF e exige a demarcação da área da Fazenda Modelo como parte do seu território tradicional (FIRPO, 2014; MATA, 1989, p. 271-279).

Esta *retomada* ocorre cinco anos após a outorga do Estatuto do Índio (Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973) (FIRPO, 2014).

Em 1983, um PI da FUNAI é transferido para a área ocupada (FIRPO, 2014). A contestação a respeito da antiga Fazenda Modelo se desenrola até o dia 25 de novembro de 1991 - quando a FUNAI enfim delimita, através da portaria nº 600, a área destinada à criação da TI Kariri-Xocó (AMORIM, 1991; FIRPO, 2014). Com 700 hectares, a TI é homologada em 4 de outubro de 1993 por decreto assinado pelo então presidente da república Itamar Franco (FIRPO, 2014). A demarcação é concretizada sob os marcos legais de uma política indigenista superada pelos novos valores e direitos consagrados na Constituição Federal de 1988; especialmente pelo decreto federal nº 22, de 4 de fevereiro de 1991, que dispõe sobre o processo administrativo de demarcação das terras indígenas, e a lei 6001/1973 (Estatuto do Índio) (ibid.). Apesar de pressupor que é dever da União, dos Estados e dos Municípios garantir aos índios a permanência voluntária no seu *habitat*, proporcionando-lhes recursos para o seu desenvolvimento, a lei 6001/1973 identifica a população indígena no Brasil enquanto grupos em processo de integração à sociedade nacional (ibid.).

Não obstante caiba ao Estado respeitar, no curso do processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes; a questão territorial é entendida como transitória: a terra destinada ao índio deve ser garantida enquanto suporte para a sua lenta transformação em trabalhador nacional (ibid.). Outro aspecto importante é o fato de as comunidades indígenas permanecerem sob o *poder tutelar* do Estado (cf. LIMA, 2015; FIRPO, 2014). A legislação anterior à Constituição, apesar de prever a atuação dos grupos étnicos no processo de demarcação de terras, limita a participação indígena ao acompanhamento do processo (FIRPO, 2014). De fato, a limitação jurídica imposta aos índios se expressa na disparidade fundiária de cerca de 3600 hectares entre a demarcação feita em 1991 e a realizada em 2005 (ibid.).

O processo da nova demarcação da TI Kariri-Xokó transcorre entre os anos 2000 e 2005, enfrentando a intensa oposição de fazendeiros interessados em manter os limites de suas propriedades e em impedir o acesso dos índios ao território retomado (ibid.). Com o advento do decreto 1.775/97, que reforma o procedimento administrativo de

demarcação, os Kariri-Xokó solicitam revisão do processo visando a ampliação da extensão do território tradicional e a efetiva adequação demarcatória à legislação indigenista atual (ibid.). No ano 2000, são divulgados os resultados dos estudos de identificação e delimitação promovidos pela FUNAI (cf. NASCIMENTO; RAMOS, 2001; FIRPO, 2014). Consoante o relatório antropológico e topográfico, a TI Kariri-Xocó deveria aumentar em 3.719 hectares (NASCIMENTO; RAMOS, 2001, n. p.).

O parecer técnico desagradou nove fazendeiros da região, que se veem ameaçados de desapropriação das terras em que ocupam (FIRPO, 2014). Contestações são apresentadas à FUNAI exigindo a revisão dos resultados do relatório de identificação e a manutenção dos limites da TI (ibid.). Após cinco anos, a FUNAI decide pelo prosseguimento do processo demarcatório e indefere as contestações dos fazendeiros (ibid.). Em 1º de junho de 2005 o presidente da FUNAI publica despacho definindo a nova área a ser demarcada (ibid.). Em dezembro de 2006, a portaria ministerial nº 2.358 é assinada pelo então ministro da Justiça Márcio Thomaz Bastos, autorizando a demarcação e declarando como posse permanente do povo Kariri-Xokó (TI de 4.419 hectares) (ibid.). Vale frisar que todo o processo aqui descrito transcorreu dentro de prazos demasiado superiores aos definidos pelo Decreto 1.775/97.

Derrotados em âmbito administrativo e executivo, os fazendeiros afetados iniciam um processo judicial contra a FUNAI, a União e a comunidade Kariri-Xokó (ibid.). O processo em questão ainda tramita na 8ª Vara da Justiça Federal em Arapiraca, e tem por objetivo anular a nova demarcação (ibid.). Após a publicação da portaria do Ministério da Justiça, reconhecendo a nova extensão da TI, o pedido liminar pela anulação do novo processo demarcatório é contestado pelo MPF (ibid.). Em novembro de 2007, o juiz federal Rubens Canuto indefere a liminar que demandava a paralisação do processo administrativo da demarcação, até que a ação judicial fosse julgada (ibid.). Ainda é incerto se a justiça federal em Alagoas decidirá pela manutenção dos novos limites da TI Kariri-Xocó, ou se acatará o pedido dos fazendeiros de Porto Real do Colégio e São Brás (ibid.), pois, em fevereiro de 2009, uma audiência de conciliação foi encerrada sem acordo e o processo seguiu para 2ª instância (ibid.).

Paralelamente ao desgaste da ação judicial e ao longo processo administrativo que têm enfrentado, os Kariri-Xokó permanecem mobilizados em torno da garantia de

direitos, lutando para assegurar o usufruto do território tradicional e, com isso, minimizar os impactos negativos da falta de terras (ibid.). Tais impactos incluem a impossibilidade de ampliação da sua área de plantio, forçando-os à migração para os centros urbanos do Nordeste e Sudeste do país (cf. ibid.). A partir de fevereiro de 2007, juntamente com outros grupos étnicos do Nordeste, trabalhadores rurais sem-terra, quilombolas, ribeirinhos, comunidades tradicionais e movimentos sociais, os Kariri-Xokó passam a atuar ativamente contra o projeto de transposição das águas do São Francisco (ibid.). Em 2 de fevereiro, participam da ocupação da Fazenda Tucutu, como forma de impedir o início das obras do eixo norte da transposição (ibid.).

A obra é vista pelas comunidades tradicionais e os seus apoiadores como uma iniciativa danosa ao São Francisco e aos que dependem das suas águas (ibid.). Os Kariri-Xokó consideram o projeto excludente e desnecessário, uma vez que haveria alternativas menos custosas, menos impactantes para o ecossistema local e que beneficiariam maior número de pessoas (ibid.). Ao contrário da propaganda oficial, a transposição não é compreendida como a solução definitiva do problema da seca no semiárido, porquanto a alternativa empreendida pelo governo federal atenderia especialmente aos interesses do agronegócio local (ibid.).

Hodiernamente, os Kariri-Xokó encontram-se em um novo processo de retomada de terra. No dia 20 de fevereiro de 2015, os diversos membros da comunidade reuniram-se e decidiram retomar uma fazenda próxima ao território requerido. Em uma definição preliminar, Alarcon (2003, p. 1) conceitua as retomadas de terra enquanto “processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não-índios”. Diferentemente das ações isoladas dos anos de 1970 e 1980, Oliveira (2018, p. 13) argumenta que retomadas de terra contemporâneas constituem uma forma pós-tutelar do exercício político dos índios, implicando em um modo novo e próprio de conceber a sua relação com o Estado:

The current “retakings” [“retomadas”] do not conform to the profile of actions supported, even indirectly, by FUNAI or international cooperation agencies. There is no intention to demobilise the collectives, creating roles of command and routines that bureaucratises the decision-making process, giving it a neutral, impersonal and repetitive appearance. Moreover, the profile of victim, with which human rights entities work is not suited to the protagonism and the militant stance of the participants of the current

retakings. Thus these are actions of different order, responding to local dynamics, which count on very limited networks of solidarity (small isolated supporters) [...] They constitute a post-tutelary form of the exercise of the policy by the Indians, implying a different mode of conceiving their relationship with the State. The image of an indigenist agency as protector, a “mum” or “dad” FUNAI, with the intent of establishing affinities with certain traditional practices and characters of cosmology, today seems deeply undermined. Now decisions regarding the management of the territory and the forms of mobilisation are established at the local level, reflecting the conscience and political will of the communities, expressed in very participative assemblies and bearing intense ritual and religious meanings.

Em 27 de fevereiro de 2015, os Kariri-Xokó bloqueiam um trecho da rodovia BR-101 em Alagoas. A homologação da TI Kariri-Xocó já demarcada (4.419 ha) é a principal reivindicação. Consoante Portaria 2.358 do Ministério da Justiça, de 18 dezembro de 2006, a TI encontra-se em fase Declarada.

2. O processo de demarcação das Terras Indígenas

De modo demasiado sintético, as categorias de Terras Indígenas existentes no Brasil podem ser definidas enquanto *terras tradicionalmente ocupadas* e *reservas indígenas*. As terras tradicionalmente ocupadas são objeto do art. 231 da Constituição Federal, que versa:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

As terras tradicionalmente ocupadas também são objeto dos artigos 22 e 23 da Lei 6001/1973, que versam:

Art. 22. Cabe aos índios ou silvícolas a posse permanente das terras que habitam e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes.

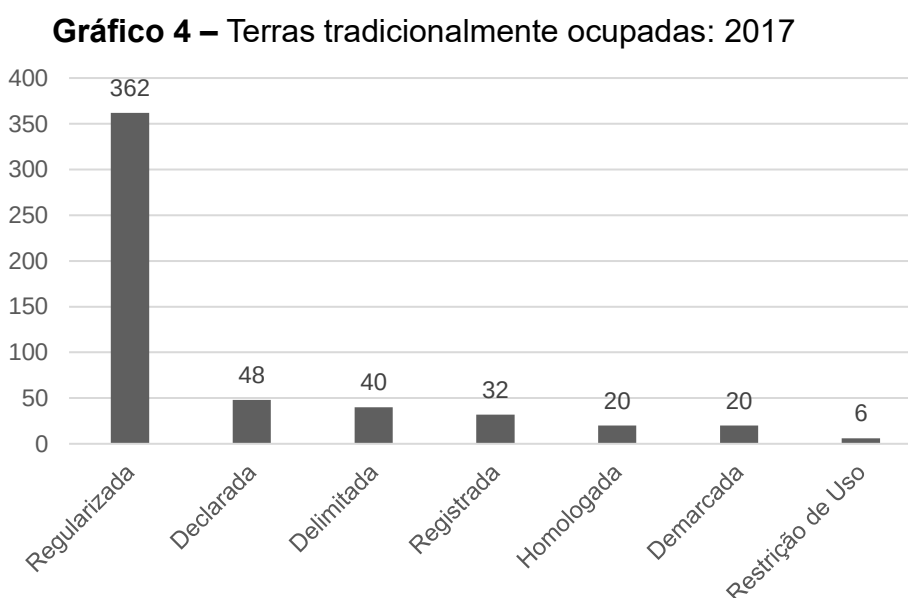
Parágrafo único. As terras ocupadas pelos índios, nos termos deste artigo, serão bens inalienáveis da União.

Art. 23. Considera-se posse do índio ou silvícola a ocupação efetiva da terra que, de acordo com os usos, costumes e tradições tribais, detém e onde habita ou exerce atividade indispensável à sua subsistência ou economicamente útil.

As reservas indígenas são definidas no artigo 27 da Lei 6001/1973: “Reserva indígena é uma área destinada a servir de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência”. Algumas “reservas indígenas”, no curso do procedimento de demarcação administrativa, são recategorizadas como áreas “tradicionalmente ocupadas” (JUNIOR, 2017, p. 2). Este é um fato recorrente (ibid., p. 2). O processo administrativo de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas compreende as seguintes fases (JUNIOR, 2017, p. 3-5):

- a) *Reivindicada*: estágios das áreas que possuem registro de reivindicação fundiária como de ocupação indígena na esfera da FUNAI;
- b) *Em estudo*: situação das áreas cujo procedimento de identificação e de delimitação foi determinado por Portaria da presidência da FUNAI;

- c) *Declarada*: situação das Terras indígenas objeto de portaria expedida pelo Ministério da Justiça, declarando-a como de ocupação indígena e determinando a sua demarcação pela FUNAI;
- d) *Demarcada*: Terras Indígenas cujos trabalhos de demarcação topográfica são aprovados pela diretoria de proteção da FUNAI;
- e) *Homologada*: situação das Terras Indígenas homologadas por decreto da presidência da República;
- f) *Registrada*: condição das Terras Indígenas com registro em cartório imobiliário da comarca correspondente e na secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda;
- g) *Regularizada*: situação das Terras Indígenas cujo pagamento à indenização das benfeitorias de boa-fé já se encontra concretizado, com efetivação de sua retirada do território requerido;
- h) *Restrição de uso*: compreende as Terras Indígenas com presença de índios isolados ou de recente contato, que possuem portaria da presidência da FUNAI.



Fonte: JUNIOR, 2017, p. 9 (elaboração própria).

Conforme dados do ano de 2017, no que tange às fases do processo administrativo das 528 terras tradicionalmente por povos indígenas no território brasileiro, o gráfico acima informa que há 362 (trezentos e sessenta e dois) regularizadas, 38 (trinta

e oito) declaradas, 40 (quarenta) delimitadas, 32 (trinta e dois) registradas, 20 (vinte) homologadas, 20 (vinte) demarcadas e 6 (seis) em situação de restrição de uso. Cabe frisar os procedimentos técnicos que balizam a demarcação de Terras Indígenas previstos no artigo 2º do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996:

Art. 2º A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação.

§ 1º O órgão federal de assistência ao índio designará grupo técnico especializado, composto preferencialmente por servidores do próprio quadro funcional, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à delimitação.

§ 2º O levantamento fundiário de que trata o parágrafo anterior, será realizado, quando necessário, conjuntamente com o órgão federal ou estadual específico, cujos técnicos serão designados no prazo de vinte dias contados da data do recebimento da solicitação do órgão federal de assistência ao índio.

§ 3º O grupo indígena envolvido, representado segundo suas formas próprias, participará do procedimento em todas as suas fases.

§ 4º O grupo técnico solicitará, quando for o caso, a colaboração de membros da comunidade científica ou de outros órgãos públicos para embasar os estudos de que trata este artigo.

Quanto à contextualização da situação histórica referente às terras tradicionalmente ocupadas (declaradas e homologadas), entre os anos de 1985 até os dias atuais, podemos inferir que a década de 1990 foi a com maior número de declarações de Terras Indígenas. As declarações declinam a partir dos anos 2000, tendo uma leve tendência à elevação no primeiro mandato do governo Luiz Inácio Lula da Silva, declinando mais incisivamente a partir do seu segundo governo até chegar na plena imobilidade do governo Jair Messias Bolsonaro.

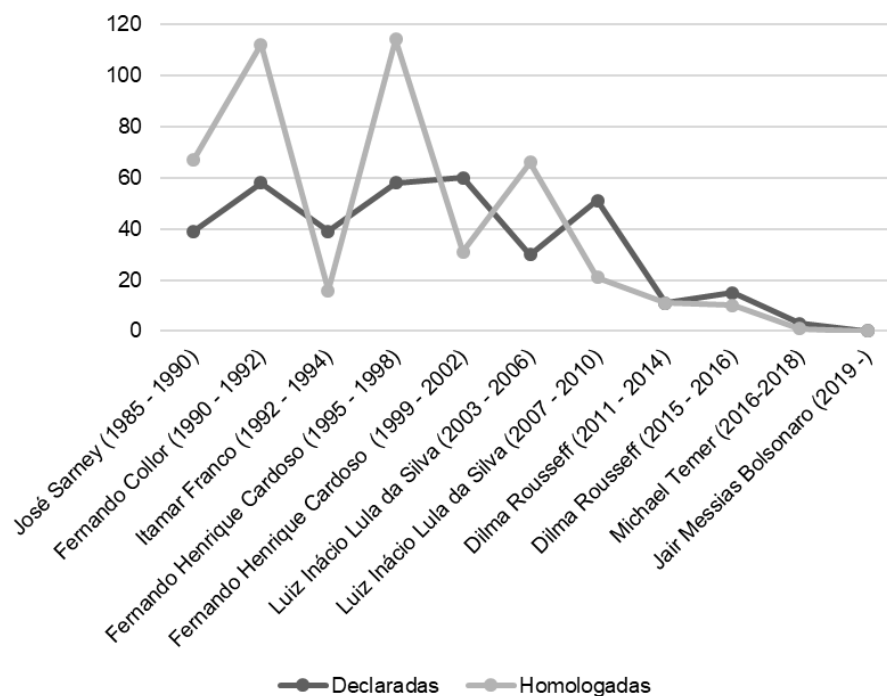
Tabela 2 – Terras Indígenas declaradas e homologadas: 1985-2020

Presidente	Período do mandato	Declaradas		Homologadas	
		Número	Extensão [ha]	Número	Extensão [ha]
Bolsonaro	2019-	0	0	0	0
Temer	2016 - 2017	2	1.213.449	0	0
Rousseff	2015 - 2016	15	932.665	10	1.243.549

Rousseff	2011 - 2014	11	1.096.007	11	2.025.406
Lula	2007 - 2010	51	3.008.845	21	7.726.053
Lula	2003 - 2006	30	10.282.816	66	11.059.713
FHC	1999 - 2002	60	9.033.678	31	9.699.936
FHC	1995 - 1998	58	26.922.172	114	31.526.966
Itamar Franco	1992 - 1994	39	7.241.711	16	5.432.437
Collor	1990 - 1992	58	25.794.263	112	26.405.219
Sarney	1985 - 1990	39	9.786.170	67	12.370.486

Fonte: ISA, 2019; FUNAI, 2020 (elaboração própria).

Gráfico 5 – Terras Indígenas declaradas e homologadas: 1985-2020



Fonte: ISA, 2019; FUNAI, 2020 (elaboração própria).

Houveram picos de homologação nos governos Fernando Collor e no primeiro mandato do governo Fernando Henrique Cardoso, havendo um declínio contínuo a partir do primeiro governo Luiz Inácio Lula da Silva até o primeiro ano e três meses do governo Jair Messias Bolsonaro (cf. gráfico 5). Esta tendência ao declínio sinaliza que há atualmente um contexto político desfavorável para parte significativa dos povos indígenas no Brasil que, tal qual os Kariri-Xokó, ainda pleiteiam a homologação do seu território tradicional.

CAPÍTULO V. OS FULKAXÓ E OS KAXAGÓ

Neste capítulo apresentamos os grupos étnicos que vivem na TI Kariri-Xocó, mas reivindicam uma identidade distinta da reivindicada pela comunidade Kariri-Xokó.

1. Os Fulkaxó

Souza (2011, p. 9) observa que a carência de terras tem motivado constantes tensões dentro da comunidade Kariri-Xokó. Em razão desta situação fundiária, parte considerável das famílias depende dos auxílios assistenciais do governo (ibid., p. 9). Uma das alternativas para a obtenção de renda é a venda de artefatos/objetos tradicionais, a apresentação de toré em eventos públicos e o atendimento médico-espiritual. Este fenômeno pode ser compreendido a partir do conceito antropológico de *comodificação da cultura*, i.e., a entrada na esfera do mercado de domínios da existência humana que anteriormente escapavam dela, a exemplo de símbolos identitária de um grupo étnico, práticas tradicionais de cura e rituais (cf. COMAROFF; COMAROFF, 2009; SOUZA, 2011, p. 9). Dentro da comunidade, a transformação da cultura e mesmo da etnicidade em mercadoria tem motivado divergência entre os que enxergam na difusão do conhecimento indígena uma ameaça à coesão política e à preservação do conhecimento ecológico tradicional¹³, e aqueles que a entendem como uma forma legítima de angariar

¹³ Entre os Fulni-ô, Silva et al. (2019, p. 238) observaram que o conhecimento do artesanato não-tradicional é explicado pela ocupação dos artífices; ou seja, os que dividem o seu tempo entre a produção de artefatos/objetos e outras atividades conhecem mais sobre o artesanato não-tradicional (arco e flecha, machadinhas e colares de semente, p. exe.). Os autores (ibid., p. 238) sugerem que pode ser mais vantajoso para os artesãos que não podem se dedicar totalmente à produção de artesanato acumular conhecimento sobre artesanato não-tradicional, sobretudo em um cenário em que este conhecimento ajuda a complementar a renda. Por outro lado, o conhecimento do artesanato tradicional (xanducas e maracás, p. exe.) é explicado pelo tempo de experiência com a atividade, indicando que um artesão mais experiente pode ser um reservatório de conhecimento sobre a cultura material Fulni-ô (Silva et al, 2019, p. 238). Silva et al (2019, p. 238) identificam ainda a coexistência do conhecimento ecológico tradicional, artesanato tradicional e artesanato não-tradicional entre os artífices Fulni-ô, refletindo a capacidade do conhecimento ecológico tradicional persistir em face das mudanças sociais e econômicas causadas pela integração ao mercado. Entre os Fulni-ô, a coexistência entre o tradicional e o não-tradicional permite que os artesãos mantenham traços da sua cultura material e, simultaneamente, obtenham maiores retornos econômicos. Para Silva et al. (2019, p. 238), a persistência do conhecimento do artesanato tradicional pode estar relacionada ao valor simbólico e cultural desses itens para os Fulni-ô, que lutam historicamente para manter suas tradições,

recursos para a subsistência (SOUZA, op. cit., p. 9-10). A divergência em questão pode ser um dos fatores que impulsionaram a reivindicação identitária e territorial do grupo Fulkaxó (ibid., p.10).

Habitantes da TI Kariri-Xocó, os Fulkaxó compunham em 2013 cerca de 80 famílias (FERNANDES, 2013, p. 13). Os membros do grupo se reconhecem como descendentes dos Kariri, Xokó e Fulni-ô. O etnônimo representa a fusão destas três etnias. Durante a década de 2010, as famílias que se autodesignam Fulkaxó aspiraram a compra de terras em uma fazenda particular (às margens do rio São Francisco e a 40 quilômetros da sua localização atual) (ibid., p. 13). Nesta área, ecologicamente preservada e afastada dos centros urbanos, encontrariam as condições adequadas para a manutenção da sua cultura tradicional (ibid., p. 13). Da mata coletariam o material para a fabricação dos objetos/artefatos tradicionais de uso cotidiano, as ervas medicinais e os alimentos obtidos por meio extrativista (ibid., p. 13). Com a instalação de uma nova aldeia naquela fazenda, os Fulkaxó usufruiriam da terra necessária à atividade agrícola de subsistência, criação de animais, caça e pesca (ibid., p. 13). Na procura pelo fortalecimento de uma identidade indígena, o afastamento dos núcleos urbanos beneficiaria os índios mais jovens (ibid., p. 13).

principalmente por parte dos artífices mais experiente. Mas, não obstante represente resistência cultural, é possível que o conhecimento ecológico tradicional sobre artesanato tradicional seja menos vantajoso em um cenário em que a produção de artesanato não-tradicional proporciona maiores retornos econômicos (SILVA et al., 2019, p. 238). Ademais, os resultados da pesquisa de Silva et al. (2019, p. 239) indicam que a produção de artesanato não tradicional exige maiores quantidades de biomassa em comparação com o artesanato tradicional. Os dados sugerem que a integração mercadológica afeta o uso dos recursos naturais, levando à especialização no consumo de recursos impulsionado pelas demandas de mercado. O estudo registra altos valores de biomassa para algumas espécies, especialmente as manipuladas no artesanato não-tradicional. Em suma (SILVA et al., 2019, p. 239): considerando o conhecimento ecológico tradicional sobre os tipos de artesanato tradicionais e não-tradicionais, o processo de integração à economia de mercado não implica necessariamente na perda de conhecimento tradicional. Entretanto, é possível que as gerações futuras Fulni-ô priorizem o artesanato não-tradicional em virtude dos retornos econômicos que ele proporciona, o que poderia causar a perda do conhecimento ecológico tradicional voltado ao artesanato tradicional. A integração mercadológica afeta o uso dos recursos vegetais, causando a especialização na produção de itens que atendem às demandas do mercado (itens considerados como tipicamente indígenas, como o arco e flecha). Neste cenário específico, o processo de integração mercadológica causa pressão adicional sobre recursos naturais e pode ter efeitos negativos nas populações das espécies vegetais utilizadas.

Os Fulkaxó e os Kariri-Xokó compartilham o ritual do Ouricuri (BRASIL, 2012, p. 12). Durante a celebração os dois grupos se reconhecem como um único povo e mobilizam-se em torno de uma única identidade Kariri-Xokó (ibid., p. 12). Todavia, fora do ritual são comuns as desavenças decorrentes de questões relacionadas às instâncias políticas e querelas familiares (ibid., p. 12-13). As queixas dos Fulkaxó referem-se, sobretudo, à exclusão dos espaços de decisão política, como queda-se evidente na fala do pajé Fulkaxó Ademir Cruz (in SOUZA, 2011 apud BRASIL, 2012, p. 12-13):

Ademir Cruz (pajé Fulkaxó): “Aquele que é do laço dele é chamado para eles resolverem, de fazer como eles querem. Não tem consideração aos trabalhos do meu povo que sempre e para continuar nossa cultura...não tem. Se eu falo, aponto uma coisa que é de bom para todos nós, a minha palavra não vale, a palavra não vale, a palavra da gente não vale, porque eles só aceitam aquilo eu eles pensam e quer fazer”.

A relação das famílias Fulkaxó com a comunidade Kariri-Xokó é pensada em termos de pertencimento a uma única coletividade (SOUZA, 2011 apud ibid., p. 27). Membros das famílias Cruz e Pires, que se identificam como Fulkaxó, narram com frequência a participação nas retomadas de terra desencadeadas pelos Kariri-Xokó, destacando o episódio em que Gideon Cruz, irmão do cacique e do pajé Fulkaxó, foi baleado (SOUZA, 2011 apud ibid., p. 28). Destarte, Souza (2011 apud ibid., p.28) observa que o pertencimento dos Fulkaxó à comunidade Kariri-Xokó não se restringe à ascendência indígena, mas se constrói também a partir do envolvimento na luta pela terra – critério de mobilização étnica definidor dos povos indígenas do Nordeste. De fato, o pertencimento à comunidade Kariri-Xokó não acarreta em paradoxo incompatível com a reivindicação identitária Fulkaxó. De outro modo, é apresentado como critério de autenticidade do grupo e, por conseguinte, de legitimidade de sua reivindicação territorial, como pode ser verificado no texto escrito na placa de entrada da Reserva Indígena Fulkaxó: “RESERVA INDÍGENA/ FULKAXÓ ETNIA/ KARIRI-XOCÓ/ NÃO ENTRE SEM PERMISSÃO” (cf. fotografia 11). É comum as lideranças Fulkaxó se referirem às lideranças Kariri-Xokó como “nossas autoridades” e à comunidade Kariri-Xokó como a “nossa tribo” (SOUZA, 2011 apud ibid., p.28):

Humberto Cruz (cacique Fulkaxó): “Temos dentro da tribo Kariri-Xocó 4.000 pessoas que hoje não se tem com que se viver. E as nossas autoridades realmente eles não tem é ... autonomia de lutar pelos ... esse povo jovens e esqueceu que nossa tribo cresceu, não acompanhou o que crescimento para um desenvolvimento. O desenvolvimento que nós temos hoje é algo realmente não era e nem é pra nós que é o álcool e outras medicinas que hoje tá entrando que não é necessário para nós, que nunca foi, Então a minha preocupação da minha família do meu povo, nos tá com 72 famílias lutando por essa terra aqui, no Estado de Sergipe. Foi o local que nós encontramos em que realmente nós podemos manter nossas tradição como eu encontrei quando nasci”

Ademir Cruz (pajé Fulkaxó): “(...) e sempre lutei por essa tribo, cantando toré pelo meio do mundo, mais Nhó Francisquinho, mais Cícero de Arauana; em todo canto em andava representando essa tribo. Hoje ela tem um reconhecimento muito grande, Kariri-Xocó, não é só aqui, até no exterior tem. Que ela é uma tribo há trezentos e tantos anos e nunca perdeu a tradição, toda a vida segurou. Só perdeu só a língua, o macro jê, a linguagem foi que perdeu, mas outras coisas nunca perdemos nada de nossa tradição”.

Fotografia 12 – Reserva Indígena Fulkaxó: placa de entrada



Fonte: fotografia de Lucas Barbosa Carvalho, 06 de novembro de 2018

A necessidade dos Fulkaxó de se identificarem de modo distinto dos Kariri-Xokó é o produto da maneira como o Estado reconhece os direitos indígenas. Para ter a sua autonomia reconhecida pelo Estado, os Fulkaxó precisam de um novo etnônimo, ter o

seu próprio pajé/cacique e ativar fronteiras étnicas. Este fenômeno pode ser melhor compreendido à luz do conceito antropológico de *manipulação da identidade*. Em Antropologia, o verbo manipular não significa dissimular, porquanto aponta para o uso político de conceitos, descrições, traços diacríticos e da própria identidade que se encontra à disponibilidade do manipulador inserido em uma situação histórica específica (cf. cap. IV) – “dentro da qual se luta para participar de forma mais autônoma” (SILVA, 2005, p. 118). Trata-se, portanto, de uma ação política legítima (ibid., p. 118). A noção de manipulação evoca o fato de que indígenas “na qualidade de seres políticos planejam suas ações segundo interpretações próprias das expectativas impostas sobre e para eles a partir de critérios arbitrários de indianidade e autenticidade” (ibid., p. 118). Neste contexto empírico e conceitual, a abordagem teórica da etnicidade é desnaturalizada pela Antropologia. Souza (2011 apud ibid., p.29) explica: “Ao lidar com o fenômeno da etnicidade, a antropologia tem buscado desnaturalizar ou desessencializar as identidades étnicas enfatizando seu caráter contrastivo e a dimensão organizativa dos grupos étnicos”. A repartição de interesses e objetivos caracteriza os processos de mobilização étnica. Entre os povos indígenas do Nordeste a participação na luta pela terra tem sido um critério fundamental para o reconhecimento da identidade indígena.

Em 2014, a pedido do MPF em Sergipe, a Justiça Federal determinou que a União e a FUNAI adquirissem e demarcassem a terra destinada às famílias Fulkaxó no prazo de um ano. Identificada pela Portaria 1.104, de 03 de setembro de 2018, a Reserva Indígena Fulkaxó localiza-se atualmente em Pacatuba (SE) (cf. fotografias 12, 13 e 14).

Fotografia 13 – Reserva Indígena Fulkaxó: trilha



Fonte: fotografia de Lucas Barbosa Carvalho, 06 de novembro de 2018

Fotografia 14 – Reserva Indígena Fulkaxó: arquitetura tradicional



Fonte: fotografia de Lucas Barbosa Carvalho, 06 de novembro de 2018

Fotografia 15 – Reserva Indígena Fulkaxó: forno a lenha tradicional



Fonte: fotografia de Lucas Barbosa Carvalho, 06 de novembro de 2018

2. Os Kaxagó

As famílias identificadas como Kaxagó vivem na TI Kariri-Xokó. O cacique Ivanildo dos Santos contabiliza cerca de 25 famílias Kaxagó, embora destaque a existência de outras que, “mesmo sabendo de sua origem étnica”, preferem identificar-se como Kariri-Xokó para evitar retaliações de lideranças dessa comunidade (SOUZA, 2011, p. 2). O etnônimo Kaxagó é de uso recente, pois as famílias se identificavam até meados dos anos 2000 como Kariri-Xokó (ibid., p. 2). Não há na memória oral da comunidade Kariri-Xokó quaisquer referências ao termo “Kaxagó”, malgrado o reconhecimento da presença, em épocas passadas, de famílias advindas do antigo aldeamento de Pacatuba, assim como de outros grupos que migraram para a aldeia de Colégio (ibid., p. 2). O etnônimo Kaxagó foi “descoberto” pelo cacique Ivanildo dos Santos em livros sobre a história indígena em Sergipe e no Nordeste, sendo adotado em substituição ao etnônimo “Natu” utilizado, até então, na comunidade Kariri-Xokó para se referir ao grupo indígena que viveu no aldeamento de Pacatuba, localizado em Sergipe conforme mapa subsequente (ibid., p. 2; cf. figura 1.). A ascendência Natu é atribuída a algumas famílias que viviam e vivem atualmente na TI Kariri-Xokó (ibid., p. 2).

[illegible]

Fonte: SANTANA, 2004, p. 32.

Em Arqueologia e em Antropologia, os grupos humanos que fazem parte de uma mesma tradição cultural tendem a adaptar-se às diferentes condições locais; etnias distintas podem apresentar resultados que convergem (GHIGGI, 2013, p. 13). É necessário conhecer o contexto local para elaborar possíveis interpretações que, entretanto, são demasiado especulativas devido às mudanças climáticas e geológicas que impactaram a vegetação, a hidrografia e a fauna de uma determinada região (ibid., p13). Assim se passa com os estudos arqueológicos voltados ao Baixo São Francisco. Por quilômetros a jusante, o rio:

[...] corre encaixado em relevo íngreme, por vezes cânions. Nesse terreno abrupto, a ocasional presença de áreas planas - os terraços fluviais - sugere a presença humana no passado e no presente. É provável, dadas essas condições topográficas, que as habitações indígenas possuísem padrão semelhante aos das atuais casas das populações ribeirinhas:

linear (ou linhas de casas), paralela (s) ao rio (ALMEIDA; KATER, 2017, p. 57).

A maior intensidade das pesquisas arqueológicas realizadas na região Baixo São Francisco “ocorreu a partir do fim dos anos 1980, com o início das obras para a construção da UHE (Usina Hidrelétrica) Xingó, e foram realizadas por quase 20 anos” (ibid., p. 57). De acordo com Almeida e Kater (ibid., p. 57), estas “pesquisas fornecem a base para que se possa visualizar uma consistente, ainda que incompleta, história de ocupação indígena regional” (ibid., p. 57). No que se refere à cultura material:

A cerâmica de Xingó é um enigma para os arqueólogos, tanto por causa da sua imensa profundidade temporal (+- 4 mil anos AP) quanto pelo fato de essa cerâmica possuir características regionais, não tendo sido identificada em outros contextos. Os vasilhames têm formas simples, com poucas decorações, e com pasta escura. Alguns fatores chamam a atenção sobre esse material, como a presença antiga de artefatos cerâmicos cerimoniais, com os vasos utilizados em rituais mortuários (enterramentos primários e secundários) [...] não é possível identificar conjuntos de vasos relacionados ao preparo e ao consumo de fermentados. Nesse sentido, a presença de cachimbos cerâmicos nos sítios cerimoniais pode ser um indício de que os rituais ali realizados estariam muito mais ligados ao consumo de tabaco do que ao consumo de bebidas alcoólicas – cenário condizente com o que é descrito pela etnografia Jê do Brasil Central (ibid., p. 58)

A região que hoje corresponde a Sergipe, localizada entre o Rio Real e o São Francisco, possuiu uma população indígena numerosa (SOUZA, 2016, p. 27). De acordo com Dantas: “A multiplicidade de denominações dos índios de Sergipe aponta para a diversidade da população nativa, diversidade que se expressa por exemplo nas línguas faladas” (DANTAS, 1991, p. 21; cf. mapa 2). Os Tupinambá falavam língua da família Tupi-Guarani do tronco Tupi, ao passo que os Kiriri falavam a língua Kiriri do tronco Macro-Jê (cf. RODRIGUES, 1986). Os aldeamentos em Sergipe perduraram até o final do século XIX. Pacatuba e São Pedro do Porto da Folha foram fundados, provavelmente, por padres capuchinhos franceses no século XVII. Tal como ocorreu com outros aldeamentos de Sergipe, o período colonial de Pacatuba é pouco documentado. De qualquer modo, três etnônimos são referidos na literatura histórica e etnográfica a esta localidade: Caxagó (Cayagós), Carapotó e Natu (SANTANA, 2004, p.78). Entre as décadas de 1660 e 1670 os aldeamentos de Pacatuba e São Pedro do Porto Folha já

havia se consolidado, conforme descrição do frei Martinho de Nantes ao discriminar as missões do Baixo São Francisco e as suas distâncias em relação ao Atlântico: “Pacatuba, distante três léguas; Vila Nova (Neópolis), sete léguas; Vila de Traipu ou São Pedro do Porto da Folha, afastada vinte e duas léguas” (ibid., p. 80). No início do século de XVIII os capuchinhos franceses, formadores da missão de Pacatuba, são substituídos por carmelitas descalços italianos.

Mapa 2– Sergipe: alguns grupos indígenas entre os séculos XVI e XX



Fonte: DANTAS, 1991, p. 20.

Entre os anos 1798 e 1825, Pacatuba (cf. fig. 2.) foi um dos maiores aldeamentos de Sergipe, apresentando a maior população indígena no ano de 1825 – quando cessam as informações demográficas (cf. tab. 2.). Se considerarmos a população indígena em relação aos aldeamentos vinculados às missões do Submédio e Baixo São Francisco, o número de grupos étnicos é ainda maior “em virtude de outras etnias originárias dos interiores do sertão realocadas nessas missões, principalmente para a margem alagoana”

(SCHUSTER, 2018, p. 49). Os dados da população indígena de Sergipe entre os anos 1798 e 1825 tornam-se significativos quando comparados com dados de um período um pouco posterior da província vizinha de Alagoas (DANTAS, 1991, p. 46). De acordo com dados do SPI disponibilizados por Antunes (1984, p. 48), na segunda metade do século XIX havia aproximadamente 3.500 índios aldeados em Alagoas, distribuídos em oito aldeias de extensão variada. A despeito da cautela em face de estatísticas produzidas, muito provavelmente, de modo a subnotificar ou subestimar as populações indígenas locais, a comparação com as informações referentes a Alagoas, que se aproxima de Sergipe por sua dimensão territorial e trajetória histórica, permite inferir que a provável pressão contra os índios presentes no território sergipano foi intensa, resultando em significativas migração e redução do contingente populacional dos aldeamentos (DANTAS, 1991, p. 46).

Tabela 3 – População indígena de Sergipe: 1798 – 1830

Localidade	1798	1802	1808	1822	1825	1825	1826	1829	1830
Água Azeda	240	317	40	-	-	206	-	-	-
Geru	120	458	-	479	425	438	425	456	338
Japarutuba	240	94	300	-	213	16	-	-	-
Pacatuba	466	541	700	-	494	482	-	-	-
São Pedro	250	231	300	-	127	103	-	139	-
TOTAL	1316	1641	-	-	-	1250	-	-	-

Fonte: MOTT, 1986, p. 35.

Tabela 4 – População das aldeias da província das Alagoas: 1857

Aldeias	Homens	Mulheres	Total	Extensões das Aldeias	Observações
Jacuipe	195	211	406	Quatro léguas em quadrado	Esta é a tradição e praxe
Cocal	201	194	395	Idem	Idem
Urucú	310	321	631	Idem	Existe título
Limoeiro	59	50	109	Uma légua em quadro	Idem
Atalaia	420	510	930	Duas léguas em quadro	Não existe título mas demarcação
Santo Amaro	251	300	551	Uma légua em quadro	Existe título
Palmeira	158	81	239	Idem	Idem
Collegio	120	115	235	Tem mais de uma légua	Tradição de toda terra dos Jesuítas ali
TOTAL	1.717	1.782	3.499		

Fonte: ANTUNES, 1984, p. 48.

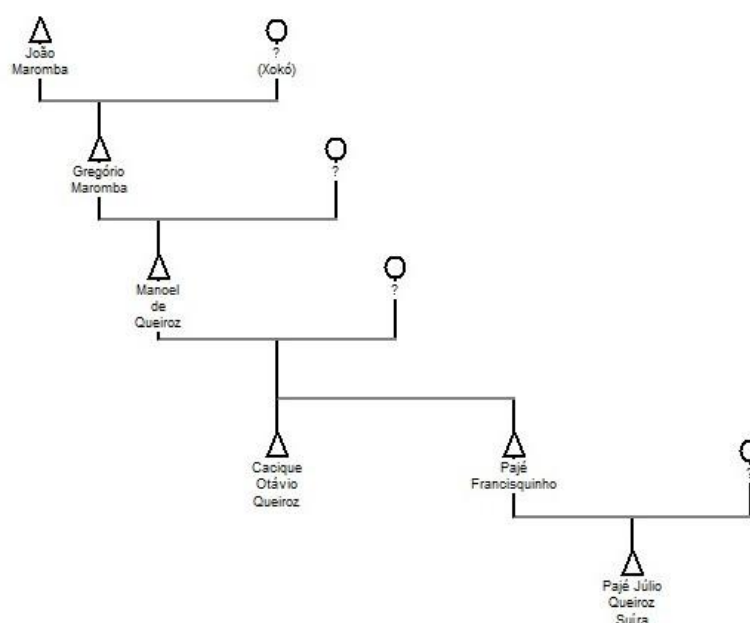
No primeiro quartel do século XIX, a localidade de Pacatuba testemunha agitação social que resulta na invasão da cadeia pública de Vila Nova em 1826 (MOTT, 1986, p. 32-33). O assalto é a culminância de uma desavença entre os índios e os proprietários de um engenho vizinho ao aldeamento (DANTAS et al., 19920, p. 448). Com o apoio das autoridades locais, o proprietário do engenho ascende ao cargo de diretor da aldeia, substituindo os capuchinhos que eram, até aquele momento, responsáveis pelo aldeamento (DANTAS et al., 19920, p. 448; MOTT, 1986, p. 36). De acordo com as correspondências das autoridades locais trezentos “índios” tomaram parte no assalto soltando os presos – dentre eles, o líder do grupo destinado a seguir compulsoriamente ao Rio de Janeiro para servir à Marinha do Império (MOTT, 1986, p. 32-33). “O aldeamento de Pacatuba ainda alcançou o século 19, mas logo foi extinto, ou melhor, transformado em Vila por decisão do Governo Central” (SANTANA, 2004, p. 81). A “extinção” do aldeamento, localizado às margens do entroncamento entre o rio Poxim e o Betume (cf. mapa 3), não procedeu do desaparecimento da população indígena ou da sua pretensa incorporação à sociedade nacional, mas da oficialização do esbulho fundiário (SOUZA, 2011, p. 3).

Mapa 3– Município de Pacatuba: hidrografia e aldeamento

Após casar-se com uma mulher Xokó, João Maromba é expulso da Ilha de São Pedro pelo fazendeiro João Fernandes de Brito. Ao migrar para o aldeamento de Colégio, João Maromba se converte no chefe religioso dos Xokó entre os anos de 1899 e 1913 (OLIVEIRA, 2000, p.293). Da família de João Maromba descendem destacadas lideranças da comunidade (cf. fig. 2):

O cacique Otávio Queiroz Nidé era irmão do pajé Francisquinho, por parte do pai Manoel de Queiroz, bisneto de João Maromba, chefe religioso dos Xokó entre 1899 e 1913. Manoel de Queiroz, portanto, era filho de Gregório Maromba, um dos filhos de João Maromba. A liderança de Otávio teve início após a sua escolha em 1944, após a morte do antigo cacique Kariri Jonas, também seu parente. Todos os índios da aldeia tinham uma atenção especial ao cacique Otávio, porque sua dedicação na tradição o tornara respeitado internamente e dera exemplo na comunidade indígena, que o cacique é aquele que ouve as decisões dos órgãos internos (Conselho Tribal), chefes de família. Junto com o pajé examina o ponto de vista viável, executando a ordem estabelecida (ibid., p.293).

Figura 2 – Genealogia do pajé Kariri-Xokó Júlio Queiroz Suíra



Fonte: SOUZA, 2011, p. 5.

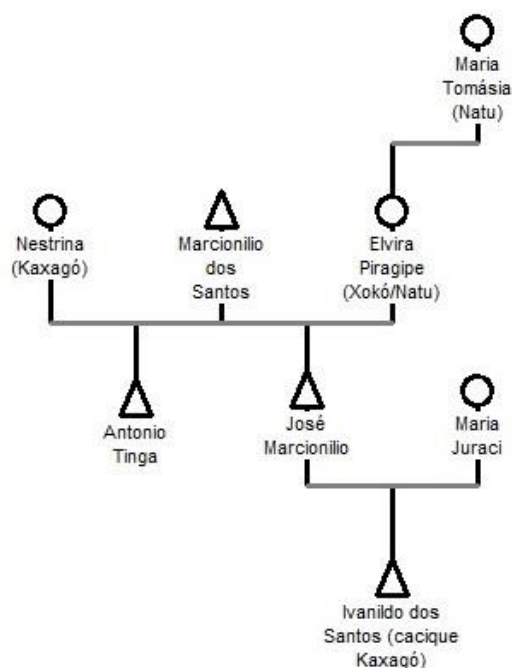
Todavia, os laços dos Kariri-Xokó com os povos que viveram em Pacatuba não se limitam à família de João e Gregório Maromba. O primeiro registro etnográfico da presença Natu no aldeamento de Colégio é da segunda metade da década de 1930,

quando Carlos Estevão de Oliveira visita Porto Real do Colégio e entrevista “Maria Tomázia” que se diz pertencer ao povo Natu (OLIVEIRA, p. 172, 1942). A ascendência Natu de algumas famílias da comunidade Kariri-Xokó é de conhecimento geral (SOUZA, 2011, p. 5), como atesta José Nunes de Oliveira (2000, p. 279) ao traçar a genealogia da sua família:

A origem da minha mãe, Maria de Lurdes Ferreira: filha de Euclides Ferreira (índio Kariri) e Maria Pureza, índia Natu. A tribo dos Natu habitava primitivamente a foz do São Francisco que pelas guerras do colonizador aos gentios subiram o rio até essa região, onde se juntaram a outros grupos em Colégio [...] Segundo conta minha tia Maria do Carmo, sua avó Maria Tomásia, mãe de Maria Pureza era filha de João Baca, velho Natu que lutara na guerra.

Por outro lado, o cacique Ivanildo dos Santos traça a relação entre o seu grupo e as famílias oriundas de Pacatuba através da ascendência Kaxagó: “O meu avô teve um caso com a mãe de Antonio Tinga que é Kaxagó, que é original Kaxagó, por isso que Antonio Tinga era Kaxagó e aí, por isso, ficou uma família só” (in. SOUZA, 2011, p. 6). Diante do depoimento pessoal e genealogia do cacique (cf. fig. 3), Souza (ibid., p. 6) avalia que seria mais fácil demonstrar a relação entre os Kaxagó e o antigo aldeamento de Pacatuba a partir da ascendência Natu. O autor conclui que a opção do cacique apenas confirma “que o parentesco, tal qual a identidade étnica, não é determinada por fatos da natureza, mas por uma complexa conjunção de fatores” (ibid., p. 6).

Figura 3 – Genealogia do cacique Kaxagó Ivanildo dos Santos



Fonte: SOUZA, 2011, p. 6.

Derivada da assertiva proferida pelo cacique Ivanildo dos Santos, a pertinente conclusão de Souza remete ao igualmente pertinente questionamento de Lévi-Strauss (1971, p. 266): se a universalidade da família não resulta de uma lei natural, como tornar inteligível a sua presença em praticamente todas as sociedades humanas? (“if there is no natural law making the family universal, how can we explain why it is found practically everywhere?”). De acordo com Lévi-Strauss (ibid., p. 267), em uma primeira vista d’olhos, a família comporta três propriedades invariantes:

1) it finds its origin in marriage; 2) it consists in husband, wife, and children born out of their wedlock, though it can be conceived that other relatives may find their place close to that nuclear group; and (3) the family members are united together by a) legal bonds, b) economic, religious, and other kinds of rights and obligations; c) a precise network of sexual rights and prohibitions, and a varying and diversified amount of psychological feelings such as love, affection respect, awe, et cetera.

Em todo caso, segundo o mesmo autor (ibid., p. 277), é falso reduzir a “família” a um alicerce natural, dado que a criação de uma nova família tem como condição absoluta a prévia existência de duas famílias, i. e., de uma sociedade:

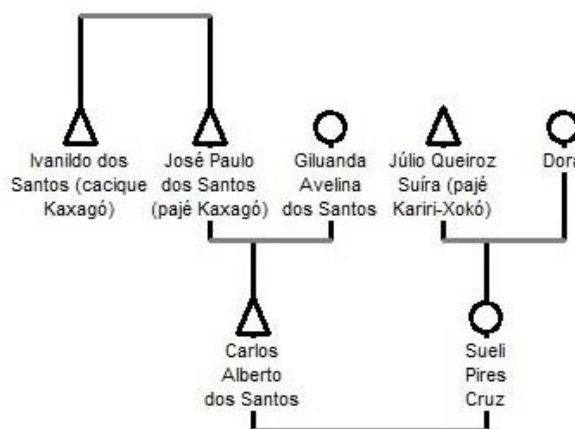
We now understand why it is so wrong to try to explain the family on the purely natural grounds of procreation, motherly instinct, and psychological feelings between man and woman and between father and children. None of these would be sufficient to give rise to a family, and for reason simple enough: for the whole of mankind, the absolute requirement for the creation of a family is the previous existence of two other families, one ready to provide a man, the other one a woman, who will though their marriage start a third one, and so on indefinitely. To put it in other words: what makes man really different from the animal is that, in mankind, a family could not exist if there were no society: i.e. a plurality of families ready to acknowledge that there are other links than consanguineous ones, and that natural process of filiation can only be carried on though the social process of affinity.

A conclusão de Lévi-Strauss corrobora a abdução aplicada durante o trabalho de campo. Na representação do parentesco associado a uma origem particular tal como apresentada na assertiva do cacique Ivanildo dos Santos, queda-se evidente que os laços de afinidade prevalecem sobre os laços de consanguinidade no que toca à definição da ascendência étnica. Escrevendo de outro modo, a afinidade é o fato etnográfico definidor da genealogia que relaciona os atuais Kaxagó aos antepassados originários de Pacatuba. Há uma sutil correspondência entre a experiência etnográfica de Souza e a teoria de Lévi-Strauss. Avançando e partindo da premissa apresentada, por este último autor, podemos inferir prováveis laços de afinidade entre os Kaxagó e os Kariri-Xokó, mais especificamente, laços que conectem as genealogias apresentadas nas figuras 2 e 3.

Com efeito, verificamos que há ao menos um caso significativo de laço de parentesco entre as famílias Kaxagó e as famílias Kariri-Xokó. Este fato pode ser facilmente observado ao constataremos a união matrimonial entre um homem Kaxagó e uma mulher cuja ascendência remete a importantes lideranças da comunidade Kariri-Xokó. Dentre as famílias listadas como Kaxagó nos anos de 2004 e de 2009 pela FUNAI (BRASIL, 2004; BRASIL, 2009) encontra-se a de Carlos Alberto dos Santos, filho do pajé Kaxagó José Paulo dos Santos e sobrinho do cacique Kaxagó Ivanildo dos Santos. Carlos Alberto é casado com Sueli Pires Suíra, filha do pajé Kariri-Xokó Júlio Queiroz Suíra (cf. fig. 4). Uma vez que apresentam uma aliança atual, consideramos o fato representado no diagrama subsequente (cf. Fig. 4) o possível ponto de partida de futuras pesquisas

dirigidas à reconstituição mnemônica das relações entre os Kaxagó e as demais famílias da comunidade Kariri-Xokó.

Figura 4 – Aliança Kariri-Xokó/Kaxagó



Fonte: elaboração própria.

De acordo com Barth (1969, p. 10), os grupos étnicos são “categories of ascription and identification by the actors themselves, and thus have the characteristic of organizing interaction between people”. Entre os Kaxagó (mas também entre os Fulkaxó) há um esforço organizacional fundamentado em *quatro critérios autoatributivos*: a conexão histórica e espiritual com os povos oriundos do aldeamento de Pacatuba, o investimento organizacional em torno de um território tradicional em Sergipe, a adoção de um etnônimo e a revelação de um pajé/cacique distintos do pajé/cacique Kariri-Xokó. Este último traço diacrítico (a revelação do pajé e/ou cacique) é fundamental por definir um canal próprio entre os Kaxagó e os “antepassados” que legitimam a transferência do grupo para Pacatuba. O cacique Ivanildo dos Santos narra a origem Kaxagó:

Ivanildo (cacique Kaxagó): “Eu fui parar na terra indígena Kariri-Xocó através dos meus antepassados, que meus ancestrais eram de Pacatuba/SE, a etnia Kaxagó, que viveu lá na região juntamente de vários grupos que lá aparecem como os karapotós e outros grupos. No século XVIII, no dia 25 de dezembro, não recordo bem o ano, teve um massacre na minha tribo, nos Kaxagós nessa região, e com esse comandado por Cristóvão de Barros, a minha família inclusive correu, que na época a gente não tinha armas para combater com exército, aí nós fomos para os Xocós, na época, na ilha de São Pedro. Lá em São Pedro também teve um massacre, segundo os mais velhos, pela família dos Brito, que

cobiçava as terras de São Pedro e aí como minha família já estava lá, também correram com os Xocós para Porto Real do Colégio” (BRASIL, 2013, n.p.).

O investimento organizacional em torno de um território tradicional em Sergipe é evidente no seguinte relato fornecido pelo cacique:

Ivanildo dos Santos (cacique Kaxagó): Na verdade, quando o rei do Império, na época, viu que as terras eram indígenas, deixou na responsabilidade dos padres, dos jesuítas. Na época, uma légua em quadra para os índios: terra indígena declarada, terra indígena do Estado, do povoamento de Pacatuba. Então eles deixaram uma légua em quadra. Eu discordo, eu discordo com eles, porque assim eles delimitaram, ou seja: ‘vamos delimitar esse território aqui, só esse para os índios e o restante nós vamos dar para o pessoal, nós vamos fazer o que a gente quiser’. Ou seja, tiraram mais da metade das nossas terras. Porque as terras tradicionais de Pacatuba, o limite é 32.000 ha. Essa é a terra dos Kaxagó, que é na foz do rio Poxim descendo para Betume, para o Rio São Francisco.

Diferentemente dos Fulkaxó, a divergência entre os Kaxagó e os Kariri-Xokó não se relaciona à comodificação da cultura, mas ao fato do cacique Ivanildo dos Santos levar o Ouricuri para os Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios – ato considerado uma violação do segredo que envolve o ritual (SOUZA, 2011, p. 10). Em suas etnografias, Mota ([1997] 2007) e Mata (1989) observam que o Ouricuri é o momento em que os Kariri-Xokó formam os mesmos corpos e produzem uma comunidade de gente assemelhada. A partir de conversas informais travadas com o pajé Júlio Suíra é possível afirmar que o ritual e as suas margens configuram regras morais. Uma hipótese não verificada na literatura disponível é a de que, ao levar o segredo do Ouricuri para Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios, muito provavelmente o cacique Ivanildo dos Santos infligiu as regras morais sinalizadas pelo pajé Júlio Suíra.

CONCLUSÃO

Esta Conclusão pretende revisar e resumir a dissertação, apontando a implicação do trabalho para estudos futuros e identificando os princípios teórico-metodológicos que balizaram a pesquisa.

O objetivo geral da presente dissertação foi o de identificar os processos políticos que tornam a comunidade Kariri-Xokó uma organização social exequível. No decorrer da pesquisa identificamos dois processos: o toré e o Ouricuri. Alcançamos o objetivo geral ao elencarmos três objetivos específicos: 1) revisar os processos de territorialização dos índios do Nordeste e suas implicações para a comunidade Kariri-Xokó (cap. I e cap. II); 2) descrever os dados gerais e a situação histórica da comunidade Kariri-Xokó (cap. III e cap. IV); 3) apresentar os grupos étnicos que vivem na TI Kariri-Xocó, mas reivindicam uma identidade distinta da reivindicada pelas demais pessoas da comunidade Kariri-Xokó (cap. V).

Cumprimos os objetivos específicos ao assumirmos a concepção teórico-metodológica de Barth (1969). Com efeito, analisamos as divergências no âmbito da TI Kariri-Xocó à luz dos conceitos antropológicos de grupo étnico (BARTH, op. cit.) e territorialização (OLIVEIRA, 1998). Verificamos ao longo da pesquisa que, não obstante as divergências políticas, a relação das famílias Fulkaxó com a comunidade Kariri-Xokó é pensada em termos de pertencimento uma única coletividade. De modo semelhante, constatamos que, malgrado a representação do parentesco étnico associado à uma origem particular, há ao menos um laço de parentesco entre as famílias Kaxagó e as lideranças Kariri-Xokó. Se entre os Fulkaxó a commodificação da cultura manifesta-se como um dos fatores que justificam a divergência com os Kariri-Xokó; entre os Kaxagó a divergência semelhante parece estar relacionada ao fato do cacique Ivanildo dos Santos ter levado o Ouricuri para os Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios. Em ambos os casos, o mote do atrito político reside na possível revelação do segredo do Ouricuri: através da transformação da cultura em mercadoria ou por meio da transmissão do ritual para um grupo étnico distinto dos Kariri-Xokó.

A principal contribuição do trabalho é a de localizarmos uma união matrimonial entre um homem Kaxagó e uma mulher cuja ascendência remete a importantes lideranças da comunidade Kariri-Xokó. A identificação desta aliança fornece subsídio

empírico para futuras pesquisas antropológicas entre os Kaxagó e os Kariri-Xokó. Embora deveras limitado, o resultado representa um avanço nos estudos dirigidos à atuação política dos índios do Nordeste, em particular na região do Baixo São Francisco, uma vez que consideramos o possível ponto de partida de pesquisas futuras focadas na reconstituição mnemônica das relações entre os Kaxagó e as demais famílias da comunidade Kariri-Xokó.

É relevante mencionarmos o seguinte fato etnográfico: o contato com os Kaxagó resultou no interesse mútuo no que toca ao desenvolvimento de nova pesquisa em âmbito regional; pesquisa cuja interdisciplinaridade linguística, arqueológica, etno-histórica e antropológica são, por certo, incompatíveis com as ambições de uma dissertação que se desvela um projeto incipiente. Quiçá jamais alcancemos o verdadeiro êxito de um tal projeto, sobretudo em razão das exigências teóricas e técnicas que extrapolam a formação acadêmica do autor. Destarte, ressaltamos que o trabalho é a concretização de uma primeira aproximação etnográfica entre os Kariri-Xokó, os Fulkaxó e os Kaxagó. Recomendamos ao grupo de pesquisa INUMA-UFS (Interfaces Humanos-Não Humanos) e demais interessados a continuidade da investigação, tanto no sentido de estudar os processos de *etnogênese* (cf. ARRUTI, 2006; cf. BARTOLOMÉ, 2006, cf. GOLDSTEIN, 1975; cf. HILL, 2013) Fulkaxó e Kaxagó, quanto no sentido de analisar com mais acuidade a estrutura social comunidade Kariri-Xokó.

REFERÊNCIAS

- ALARCON, D. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro. Dissertação (Mestrado em Estudos comparados sobre as Américas), Brasília, UNB, 2013. Disponível em: < http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13431/1/2013_DanielaFernandesAlarcon.pdf> Acesso em: 15 mar. 2020.
- ALMEIDA, F.; KATER, T. As cachoeiras como bolsões de histórias dos grupos indígenas das terras baixas sul-americanas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 39-67, maio 2017. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882017000200039&lng=en&nrm=iso >. Acesso em: 15 mar. 2020.
- ALMEIDA, L. As ceramistas indígenas do São Francisco. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 255-270, dez. 2003. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300015&lng=en&nrm=iso >. Access em: 15 mar. 2020.
- AMARAL, J. **Carta ao Diretor do Depto. Nacional da Produção Vegetal referente cessão de terras para os índios Cariris, no Estado de Alagoas**. 1947. Disponível em: < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/carta-ao-diretor-do-depto-nacional-da-producao-vegetal-referente-cessao-de-terras>> Acesso em: 15 mar. 2019.
- AMORIM, L. **Parecer n. 22, de 04/10/91 [objetiva a demarcação da AI Kariri-Xocó]**. 1991. Disponível em: < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/parecer-n-22-de-041091-objetiva-demarcacao-da-ai-kariri-xoco>> Acesso em: 15 mar. 2019.
- AMORIM, P. Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do Nordeste brasileiro. **Boletim do Museu do Índio**: Antropologia, n. 2, p. 1-19, mai. 1975. Disponível em: < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/acamponesamento-e-proletarizacao-das-populacoes-indigenas-do-nordeste-brasileiro>> Acesso em: 15 mar. 2019.
- ANDRADE, U. 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. Disponível em: < http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v1_n1/Artigo-3-Ugo-Maia-Andrade.pdf >. Acesso em: 07 mar. 2020.
- ANTUNES, C. **Índios de Alagoas (Documentário)**. Maceió, Governo do Estado, 1984. Disponível em: < <https://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2015/05/INDIOS-DE-ALAGOAS.indiosNE.doc>>. Acesso em: 15 mar 2020.
- ARAUJO, J.; SÁ, M. Sustentabilidade da piscicultura no baixo São Francisco alagoano: condicionantes socioeconômicos. **Ambiente & Sociedade**. Campinas, v. 11, n. 2, p.

405-424, 2008. Disponível em: <
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2008000200013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 mar. 2020.

ARRUTI, J. **Do ópio à pólvora**: as missões do Baixo São Francisco e as descobertas Xocó. [S.l.]: Associação Brasileira de Antropologia, 2002.

ARRUTI, J. Etnogêneses indígenas. In. RICARDO, B.; RICARDO, F (ed.). **Povos Indígenas no Brasil**: 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 50-54. Disponível em: <
https://books.google.com.br/books?id=d_IUpwAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 15 mar. 2020.

ARRUTI, J. **O Reencantamento do Mundo**: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Rio de Janeiro, UFRJ/MN, 1996. Disponível em:< <https://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2014/01/1996-Arruti-Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2020.

BARBOSA, W. **A Cultura Material e os “novos” povos indígenas do Nordeste Brasileiro**. [S.l.: s. n.], [19-].

BARRETO, H. **Produção cerâmica Xokó**: a retomada de uma identidade. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju, 2010.

BARROS, J.; MOTA, C. O complexo da Jurema: representação e drama social negro-indígena. In. MOTA, Clarice Novaes da (org.). **As muitas faces da Jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Bagaço, 2002. p. 19-60.

BARTH, F. Introduction. In. BARTH, Fredrik (org.). **Ethnic groups and boundaries**: the social organization of culture difference. Boston: Little, Brown and Company, 1969. p. 9-38.

BARTH, F. Pathan identity and its maintenance. In. BARTH, Fredrik (org.). **Ethnic groups and boundaries**: the social organization of culture difference. Boston: Little, Brown and Company, 1969a. p. 117-134.

BARTH, F. Towards greater naturalism in conceptualizing societies. In: KUPER, Adam (Ed.). **Conceptualizing Society**. New York: Routledge, 1992. p. 17-33.

BARTOLOMÉ, M. A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, abr. 2006.

BEAUD, S.; WEBER, F. O raciocínio etnográfico. In. PAUGAM, S. **A pesquisa Sociológica**. Tradução Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 185-200.

BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d'une théorie de la pratique**, précédée de trois études d'ethnologie Kabyle. Genebra: Librairie Droz, 1972.

BRASIL. Justiça Federal de Primeira Instância. Secção Judiciária de Sergipe. **Ação Civil Pública 0004520-18.2012.4.05.8500**. Relator: Juiz Federal Ronivon de Aragão. Partes: Ministério Público Federal, União Federal e Fundação Nacional do Índio. Aracaju, 17 de setembro de 2013.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Administração Executiva Regional de Maceió/AL. Serviço de Assistência – SEAS/ERA/COM/ AL. Posto Indígena Kariri-Xocó. **Relação de titulares e seus dependentes por aldeia**, 08 jan. 2009.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Administração Executiva Regional de Maceió/AL. Serviço de Assistência – SEAS/ERA/COM/ AL. Posto Indígena Kariri-Xocó. Aldeia Indígena Kaxagó. **Relação de titulares e seus dependentes por aldeia**, 20 jan. 2004.

BRASIL. Ministério Público Federal de Sergipe (1º Ofício de Tutela Coletiva). **Ação Civil Pública**. Relator: Procuradora Lívia Nascimento Tinôco. Aracaju, 27 de junho de 2012. Disponível em: < <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/acao-civil-publiva-1/acoes-civis-publicas-1/terra-1/acao-civil-publica-do-dia-27-de-junho-de-2012-pr-se> >. Acesso em: 08 mar. 2020.

CARNEIRO, R. **Carta ao chefe da seção de fomento agrícola Federal de Alagoas-Maceió referente cessão de 50 hect. de terras aráveis para os índios Cariri**. 1949. Disponível em: < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/carta-ao-chefe-da-secao-de-fomento-agricola-federal-de-alagoas-maceio-referente> > Acesso em: 15 mar. 2019.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. **Ethnicity**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

CONVENÇÃO PARA A GRAFIA DOS NOMES TRIBAIS. **Revista De Antropologia**, vol. 2, no. 2, 1954, pp. 150–152. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/41616540?seq=1> >. Acesso em: 8 mar. 2020.

CUNHA, M. C. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In. CUNHA, M. (org.). **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, [1978] 2009.p. 235-244.

CUNHA, M. C. Terra Indígena: história da doutrina e da legislação. In. BARBOSA, Samuel; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Direitos dos povos indígenas em disputa no STF**. São Paulo: Unesp Digital.

DALLARI, D.; DANTAS, B. G. **Terra dos índios Xocó: estudos e documentos**. São Paulo: Comissão Pró-Índio, Editora Parma, 1980. Disponível em<

<http://www.etnolinguistica.org/biblio:dantas-dallari-1980-terra> >. Acesso em: 07 mar. 2020.

DANTAS, B. G. Os índios em Sergipe. In. DINIZ, D. (coord.). **Textos para a história de Sergipe**. Universidade Federal de Sergipe/BANESE. Aracaju, 1991. p. 19-60.

DANTAS, B. G., SAMPAIO, J.; CARVALHO, M. do R. **Os povos indígenas no Nordeste brasileiro**: um esboço histórico. In: CUNHA, M. C. (org.) História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 431-456. Disponível em: < <http://www.etnolinguistica.org/hist:p431-456> >. Acesso em: 08 mar. 2020.

DANTAS, B. G. **Xokó, grupo indígena em Sergipe**. Aracaju: Secretaria de Educação e Cultura, 1997. Disponível em: < <http://www.etnolinguistica.org/biblio:dantas-1997-xoko> > Acesso em: 08 mar. 2020.

DURHAM, E. Comunidade. In. DURHAM, Eunice (org.). **A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, [1972] 2004. p.221-225.

FERNANDES, U. (org.). **Fulkaxó: ser e viver Kariri-Xocó**. São Paulo: Sesc, 2013.

FERRARI, A. **Os Kariri**: crepúsculo de um povo sem história. São Paulo: Revista Sociologia, 1957. Disponível em: < <http://www.etnolinguistica.org/biblio:ferrari-1957-kariri> >. Acesso em: 07 mar. 2020.

FIRPO, M. (Coord. Geral). **Mapa de Conflitos e Injustiça Ambiental em Saúde no Brasil**. Pesquisa sob responsabilidade da Fundação Oswaldo Cruz e Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; FASE, 2014. Disponível em: < <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=al-povo-kariri-xoko-aguarda-decisao-da-justica-federal-sobre-ampliacao-da-sua-terra-indigena> > Acesso em: 15 mar. 2019.

GHIGGI, V. **Fazenda Mundo Novo**: Abrigo Dom Helder – Espaço de ocupação humana pré-colonial. Monografia (Bacharelado em Arqueologia), Laranjeiras, UFS, 2013. Disponível em:< https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/7448/2/Vani_Piaia_Ghiggi.pdf >. Acesso em: 15 mar. 2020.

GOLDSTEIN, A. Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South Indian. In. **Ethnicity and Ressource Competition in Plural Societies**, 1975. p. 159–186.

GOSDEN, C. What Do Objects Want? **Journal of Archaeological Method and Theory**, v. 12, n. 3, p. 193-211, Sep., 2005.

HALFELD, H. **Atlas e relatorio concernente a exploração do Rio de S. Francisco desde a Cachoeira da Pirapora até ao Oceano Atlantico**: levantado por Ordem do Governo de S. M. I. O Senhor Dom Pedro II. [S.l: s.n.], 1860. Disponível em < <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/185636> >. Acesso em: 24 fev. 2020.

HILL, J. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 15, p. 34-69, 2013.

HOENTHAL JR., W. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, Nova Série v. XII, pp. 37-86. São Paulo: Museu Paulista, 1960. Disponível em: < <http://www.etnolinguistica.org/biblio:hohenthal-1960-tribos> >. Acesso em: 07 mar. 2020.

HOENTHAL JR., W. Little known groups of Indians reported in 1696 on the Rio São Francisco in northeastern Brazil. **Journal de la Société des Américanistes**. Tomo 41, n1, p. 31-37, 1952. Disponível em < https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1952_num_41_1_2396>. Acesso em: 07 mar. 2020.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Terra Indígena Kariri-Xokó. Disponível em:< <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3724>>. Acesso em 25 ago. 2019.

JONES, S. **The Archaeology of ethnicity**: constructing identities in the past and present. Londres: Routledge, 1997.

JUNIOR, W. **Parecer técnico nº 450/2017- SEAP**. 2017. Disponível em: < http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/grupos-de-trabalho-1/demarcacao/legislacao/pareceres/parecer-seap-450-2017-pgr-00169903_2017.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2019.

LEITE, J.; OLIVEIRA, J. P. **Kariri-Xocó**. In. LEITE, J.; OLIVEIRA, J. P. (org.). Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, 1993, pp.25-26.

LÉVI-STRAUSS, C. The family. In. SHAPIRO, H. (ed.). **Man, culture and society**. Londres: Oxford University Press, 1956, p. 261-285.

LIMA, A. C. S. Sobre tutela e participação :povos indígenas e formas de governo no brasil, séculos xx/xxl. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 21, n. 2, p. 425-457, ago. 2015 . Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000200425&lng=en&nrm=iso >. Acesso em: 07 mar. 2020.

LIMA, F. **Carta ao chefe do Gabinete referente Proc. n. 1450/MI/DGA/BSB/77 com dados dos índios Cariris referente problemas de terra**. 1978. Disponível em: < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/carta-ao-chefe-do-gabinete-referente-proc-n-1450midgabsb77-com-dados-dos-indios>> Acesso em: 15 mar. 2019.

LITTLE, P.E. Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e de ação política. In: BURSZTYN, M. (org.) **A difícil sustentabilidade**: política energética e conflitos ambientais. Rio de Janeiro: Garamond; 2001, p. 107-122.

MAGALHÃES, B. **Expansão Geographica do Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. Disponível em: < <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/127>>. Acesso em: 07 mar. 2020.

MATA, V. L. **A semente da terra**: identidade e conquista territorial de um grupo indígena integrado. Tese (doutorado em Antropologia Social), Rio de Janeiro, UFRJ/MN, 1989. Disponível em < <http://www.etnolinguistica.org/tese:mata-1989-semente> >. Acesso em: 07 mar. 2020.

MAUSS, M. **La prière**. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1909. Disponível em: < http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_1/oeuvres_1_4/la_priere.html >. Acesso em: 7 mar. 2020.

MAUSS, M. Les techniques du corps. **Journal de Psychologie**, XXXII, ne, 3-4, 15 mars - 15 avril 1936. Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934. Disponível em:< http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html >. Acesso em: 7 mar. 2020.

MOTA, C. **Os filhos da jurema na floresta dos espíritos**: ritual e cura entre dois grupos indígenas do nordeste brasileiro. Maceió: Edufal, [1997] 2007.

MOTA, C. Sob as ordens da Jurema: o xamã Kariri-Xocó. In. LANGDON, Esther (Org.). **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996. p. 267-295.

MOTT, L. **Sergipe del Rey**: população, economia e sociedade. Aracaju: Fundação Estadual de Cultura, 1986. Disponível em: < <http://www.etnolinguistica.org/biblio:mott-1986-brancos>>. Acesso em: 08 mar. 2020.

NASCIMENTO, M.; LUCIANA, R. **Resumo do relatório circunstanciado identificação e delimitação da Terra Indígena Kariri-Xokó**. 2001. Disponível em: < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-circunstanciado-de-reestudo-e-delimitacao-da-terra-indigena-kariri-xoko>>. Acesso em: 08 mar. 2020.

OLIVEIRA, C. E. O ossuário da "gruta do padre" em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. In. **Boletim do Museu Nacional** XIV-XVII (1938-1941). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942, p. 151-184. Disponível em: < <http://www.etnolinguistica.org/biblio:estevao-1942-ossuari>>. Acesso 08 mar. 2020.

OLIVEIRA, I. **Informação n. 008/GAB/P sobre índios Xocós, do PI Porto Real do Colégio-AL, referente cessão de terras pertencentes a CODEVASF..** 1977. Disponível em: < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/informacao-n-008gabp-sobre-indios-xocos-do-pi-porto-real-do-colegio-al-referente>> Acesso em: 15 mar. 2019.

OLIVEIRA, J. P. “A viagem da volta”: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In. LEITE, J.; OLIVEIRA, J. P. (org.). **Atlas das Terras Indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, 1993. p. V-VIII.

OLIVEIRA, J. P. Fighting for lands and reframing the culture. **VIBRANT** - Vibrant Virtual Brazilian Anthropology [en linea]. 2018, v. 15, n. 2, p. 1-21, 2018. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=406958174001>>. Acesso em: 15 mar 2020.

OLIVEIRA, J. P. Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões, de 1650 a 1910. **Cadernos CRH**, Salvador, v. 25, n 64, p. 17-31, jan./abr., 2012. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792012000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 mar 2020.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 mar. 2020.

OLIVEIRA, J. N. Um pouco da minha vida. In. ALMEIDA, L. S.; ELIAS, J. L.; GALINDO, M. (org.). **Índios do Nordeste: temas e problemas 2**. Maceió: EDUFAL, 2000, p. 276-300.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 2011.

RODRIGUES, A. **Línguas brasileiras**. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

SANTANA, P. **Aldeamentos indígenas em Sergipe Colonial**: subsídios para a investigação de Arqueologia Histórica. Dissertação (Mestrado em Geografia), São Cristóvão, UFS, 2004. Disponível em: <https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/5604/1/PEDRO_ABELARDO_SANTANA.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2020

SANTANA, P. **Os índios em Sergipe oitocentista**: catequese, civilização e alienação de terras. Tese (Doutorado em História), Salvados, UFBA, 2015. Disponível em:<<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/23335>>. Acesso em: 08 mar. 2020.

SANTOS, M. **Conflitos socioambientais envolvendo povos indígenas no Nordeste do Brasil**: natureza, elementos deflagradores e sujeitos político. Monografia (Bacharelado em Serviço Social), São Cristóvão, UFS, 2019.

SCHUSTER, A. **Variabilidade cerâmica do sítio Cipó - AL, Xingó**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia), Laranjeiras, UFS, 2018. Disponível em: <<http://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/9509>>. Acesso em: 15 de mar. 2020.

SILLAR, B. The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes. Cambridge **Archaeological Journal**, v. 19, p. 367-377, Oct. 2009.

SILVA, C. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, p.113-140, jul. 2005. Disponível em: < http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v2_n1/3.%20Identificacao_etnica_territorializacao%20e%20fronteiras.pdf > Acesso em: 07 mar. 2020.

SILVA, T. et al. Market integration does not affect traditional ecological knowledge but contributes additional pressure on plant resources. **Acta Botanica Brasilica**, Belo Horizonte, v. 33, n. 2, p. 232-240, junho de 2019. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-33062019000200232&lng=en&nrm=iso >. Acesso em: 16 mar. 2020.

SOUZA, J. B. **Parecer pericial sobre aquisição de terras para assentamento da comunidade indígena Kaxagó**. [S.l.: s. n.], 2011.

SOUZA, J. “**Nascer como uma algaroba e crescer como um juazeiro**”: os Xokó da Ilha de São Pedro. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Aracaju, UFS, 2016. Disponível em: < http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFS-2_d8879fde778b2c57d832233fe7c97fd6 >. Acesso em: 08 mar. 2020.

SOUZA, R. et al. Jurema-Preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir.): a review of its traditional use, phytochemistry and pharmacology. **Brazilian Archives of Biology and Technology**, Curitiba, v. 51, n. 5, p. 937-947, out. 2008. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-89132008000500010&lng=en&nrm=iso >. Acesso em: 07 Mar. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, v. 35, p. 21-74, 4 dez. 1992. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111318> >. Acesso em: 07 mar. 2020.

APÊNDICES



Maracá, uso mágico-religioso. Fotografia: Lucas Barbosa Carvalho, 08/03/2020.



Xanducas, uso mágico-religioso, 08/03/2020. Fotografia: Lucas Barbosa Carvalho.



Xanducas, uso mágico-religioso, 08/03/2020. Fotografia: Lucas Barbosa Carvalho.