

# Capítulo B1

## Nordeste

<a href="#">Página inicial</a>	<a href="#">Lista das áreas</a>
--------------------------------	---------------------------------

A maior parte dos grupos indígenas desta área se concentra na bacia do rio São Francisco, tanto junto a suas margens quanto dos seus afluentes, rios temporários que, quando têm água, correm para o curso médio do grande rio, sobretudo para o chamado trecho das corredeiras, que fica entre a cidade pernambucana de Juazeiro — ou mais precisamente, a atual represa de Sobradinho, um pouco acima — e um ponto mais abaixo de Paulo Afonso — a represa de Xingó. Trata-se do trecho menos navegável do rio, onde estão várias represas, aqui enumeradas de cima para baixo: Sobradinho; Itaparica; Paulo Afonso; Xingó. Por isso este trecho passa atualmente por muitas transformações e transferências de populações.

É também o trecho que atravessa a parte mais seca da caatinga e em cujas vizinhanças tiveram lugar acontecimentos de grande importância histórica e que despertaram o interesse dos intelectuais brasileiros, inclusive os cientistas sociais: ao sul, no rio Vaza-barris, ficava o arraial de Canudos, a meio caminho entre Jeremoabo e Uauá, onde, no final do século XIX, os seguidores de Antônio Conselheiro resistiram por muito tempo às tropas de repressão até serem aniquilados; foi também a região percorrida por Lampião nos seus últimos anos, até ser morto em Angicos, no município sergipano de Porto da Folha; nesta área fica Santa Brígida, que, além de ser o lugar de origem de Maria Bonita, foi sede de um movimento messiânico mais recente, de caráter mais reformista do que revolucionário, estudado por Maria Isaura Pereira de Queiroz.

Depois da expulsão dos holandeses, na segunda metade do século XVII, é que começa a conquista do interior do Nordeste. Na mesma época em que se destrói o quilombo dos Palmares efetiva-se também a chamada "Guerra dos Bárbaros", uma série de ações armadas contra os índios que dura até o século seguinte, participando da conquista inclusive bandeirantes paulistas, e que mereceu um recente estudo do historiador Pedro Puntoni (2000). No rio São Francisco se estabelecem missões religiosas. Um de seus missionários, o francês Frei Martinho de Nantes (1979), registra suas atividades na região e relata, já naquela época, a hostilidade dos criadores de gado, no caso, os da Casa da Torre, contra os índios.

### Sobrevivências culturais

Uma das maneiras de estudar os índios em contato com os civilizados há tanto tempo e modificados pela concentração de etnias diversas em aldeamentos missionários, pelo intercassamento entre elas e também com brancos e negros, foi concentrar-se na procura dos aspectos culturais que ainda teriam sobrevivido, bem como sua combinação com outros, de diferentes origens.

Hohenthal, que realizou um levantamento preliminar dos índios do São Francisco nos anos de 1950 e 1951, talvez possa ser tomado como um exemplo de pesquisador que agiu com

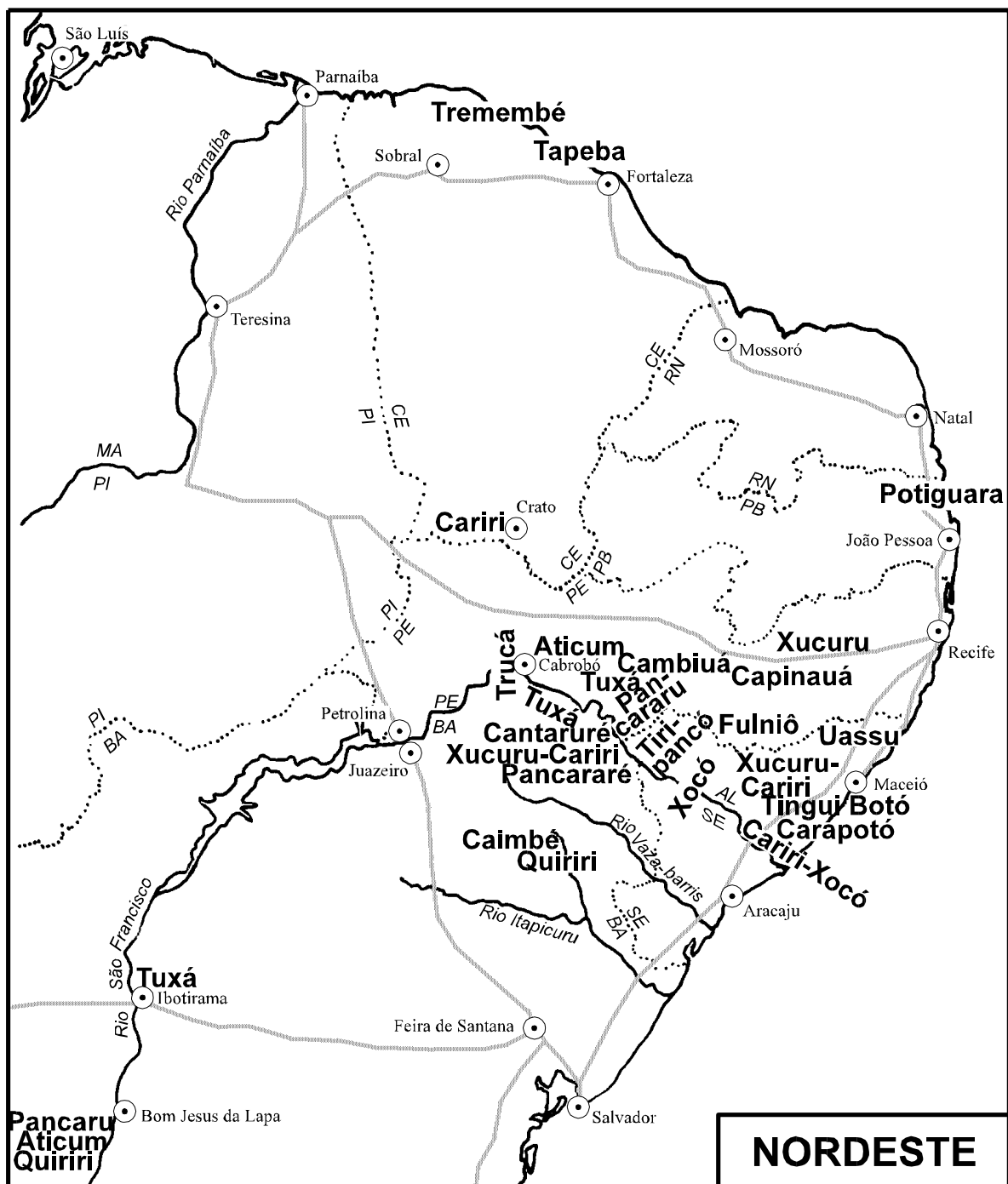
essa orientação. Suas notas sobre os índios xucurus (1954) trata das palavras ainda lembradas da língua indígena não mais falada, do que lembravam ou do que ainda restava de suas antigas atividades de subsistência, construção de casas, obtenção de fogo, cerâmica, cestaria, tecelagem, instrumentos musicais, indumentária ritual, danças, remédios, práticas funerárias, lembrança das corridas de toras, vestígios de clãs e metades. Demora-se mais nas crenças e ritos religiosos, ainda que tenham incorporado uma significativa contribuição católica e africana, mostrando uma certa convergência com o catimbó e, termo usual na época, macumba (: 142). Descreve a distribuição dos espíritos (dos mortos) chamados "encantados" ou "mestres" em aldeias, estados e reinos sobrenaturais; um certo número desses "encantados" são reconhecidos também pelos pancararus, xocós, tuxás e, um pouco menos, pelos fulniôs; vale notar que o termo "mestre" tanto se aplica aos "encantados" como aos médiuns que os recebem (: 143-6). Tenta uma reconstituição do rito da jurema, na sua versão puramente indígena (: 146-52), na qual não se usavam bebidas alcoólicas, velas; não se faziam invocações a Jesus Cristo, à Virgem Maria e aos Santos católicos; os participantes não entravam em transe e nem falavam aos espíritos, a não ser o pajé; não se entoavam hinos religiosos; as mulheres não participavam; e não tinha como objetivo principal a cura. Descreve a extração da raiz da jurema branca (*Acacia jurema*) ou negra (*Mimosa nigra*), o uso do cachimbo de tabaco nessa extração e no rito que a segue, o uso dos maracás, as abstenções necessárias à ingestão da infusão da jurema. Mas a versão do rito que se realizava no tempo da visita de Hohenthal era a mais sincrética (: 152-5), a qual, além de permitir todos aqueles itens que o pesquisador excluiu de sua reconstituição do rito antigo, se fazia em torno de uma mesa de terra batida de uns 15 centímetros de altura, e podia ser realizada com boas ou más intenções. Mostra também o culto de Nossa Senhora da Montanha (: 155-7), padroeira do antigo aldeamento missionário onde viveram os xucurus, com a dança do toré em torno de sua igreja, em Cimbres, na véspera e dia de São João Batista, quando também caminham sobre as brasas de uma fogueira; no dia de Santa Ana fazem uma procissão com a imagem de Nossa Senhora da Montanha em torno da mesma igreja. Descreve ainda a cerimônia que se realiza na ocasião em que o primeiro fruto silvestre do umbu (*Spondias tuberosa*) é colhido, um rito também realizado pelos pancararus (: 157).

Modo semelhante de abordar pode ser exemplificado pelo livro de Estêvão Pinto (1956) sobre os fulniôs.

## Articulações sociais

Uma outra maneira de estudar os índios do Nordeste consiste em frisar os aspectos econômicos, políticos e conflitivos das relações interétnicas.

Os potiguaras da Paraíba, remanescentes dos tupis que dominavam o litoral nordestino no passado, estão relativamente distantes dos índios da bacia do São Francisco e, no passado, eram bem diferentes deles quanto ao aspecto cultural. Atualmente, entretanto, como todos os índios do Nordeste com exceção dos fulniôs, não usam mais sua língua indígena. Também como todos os demais perderam a maior parte de sua cultura indígena e da organização social original. Como os demais, têm suas terras invadidas, e mesmo o direito sobre o pouco que lhes resta é colocado em dúvida pelos vizinhos não-índios. Vale notar que, tal como os fulniôs, os potiguaras têm uma cidade dentro de sua terra indígena, a de Baía da Traição. Paulo Marcos Amorim (1970/71) fez uma tentativa de estudar os potiguaras como camponeses. Posteriormente planejou estender essa abordagem a outros grupos indígenas nordestinos (1975), mas talvez não tenha levado adiante o projeto.



Considerando que nas duas últimas décadas o estudo de camponeses no Brasil tomou um impulso considerável, tanto no que tange a sua economia, quanto a seus saberes e ainda a seus valores morais, vale perguntar em que o estudo desses remanescentes indígenas ainda teria a contribuir para ampliar a compreensão do modo de viver camponês. Será que todos os grupos indígenas do Nordeste estão se transformando em camponeses? E, nos casos que assim for, será que ainda é possível acompanhar a passagem daquilo que é "tribal" ou "indígena" para "camponês"?

Jorge Hernández Díaz (1983) também acentuou os aspectos sociais e políticos ao abordar o contato entre os fulniôs e a sociedade regional.



## Identidade étnica

Já é bastante conhecido o fato de que os índios fulniôs, do município pernambucano de Águas Belas, às margens do Ipanema, rio temporário afluente do São Francisco, proibem a estranhos a presença na aldeia para a qual se deslocam durante o rito do Ouricuri, onde vivem nos meses de outubro e novembro. Além dos fulniôs, a entrada somente é permitida aos xocós, do município alagoano de Porto Real de Colégio, na beira do São Francisco, que também realizam em suas terras uma versão talvez menos elaborada do mesmo rito. O local em que vivem os fulniôs a maior parte do ano está ao lado da cidade de Água Belas, onde muitos deles trabalham. Esta cidade nasceu e cresceu dentro da própria reserva indígena, a partir de casas construídas em torno do templo católico para cuja construção os fulniôs tinham cedido algum terreno no centro das suas terras reconhecidas pelo governo desde o período colonial. A expansão da cidade se fez sobre as terras indígenas. Como seu território foi dividido em lotes individuais, cada fulniô pode alugar uma parte do seu a algum civilizado que nela queira construir sua casa. O morador fica assim na situação *sui generis* de possuir o prédio, mas não o "chão de casa", como aí é chamado, sobre o qual está construído. O governo municipal tem tentado resolver o problema do crescimento da cidade propondo aos índios a troca do centro da reserva pelo mesmo tanto de terra nas suas bordas. Porém os índios desejam uma superfície maior em troca, alegando que as terras periféricas são menos valorizadas. Por sua vez a população fulniô cresce e a reserva cada vez menos atende às necessidades de terra dos indígenas. O arrendamento de parte dos lotes aos civilizados agrava o problema. Por isso, algum

controle é necessário para o acesso às terras, que também são requisitadas pelos cônjuges não-fulniôs e os filhos de casamentos mistos. Desse modo, a frequência ao rito do Ouricuri desde o primeiro ano de vida se torna o requisito para ser reconhecido como um fulniô. Rito, segredo, terra e etnia estão relacionados.

Esta relação entre rito, segredo, terra e etnia presente entre os fulniôs também se nota no seio de outros grupos indígenas da área, embora de modo menos incisivo. Ritos conhecidos pelo nome "toré" se realizam entre vários deles. Tal como acontece com os próprios fulniôs, há "torés" que podem ser assistidos por todos e aqueles que são reservados aos grupos étnicos que os realizam. Entre os pancararus (que vivem hoje no Brejo dos Padres, perto de Tacaratu, na margem esquerda do São Francisco) se faz a diferença entre o "toré", que pode ser aberto a todos, e o "praiá", sempre vedado aos estranhos (Pierson 1972, tomo 1, p. 317). Tal distinção encontra correspondência também naquela que os cariris-xocós fazem entre o "toré de roupa" e o "toré de búzios": o primeiro, simples forma de lazer, em que os participantes usam trajes comuns e que pode ser levado a efeito até como brincadeira de crianças; o segundo, com a indumentária apropriada, que acentua o caráter indígena, só deve ser realizado perante os não-índios em ocasiões oportunas, de modo a sublinhar junto aos espectadores a identidade étnica dos praticantes (Calheiros Mata 1989: 204-209).

Sem dizer a que grupo corresponde, Donald Pierson (1972, tomo 3, pp. 205-232) se demora em descrever os ritos que se realizam na ilha do Toré, no trecho das corredeiras, a que se fazem presentes índios de Rodelas (logo, tuxás), e em Passagem Grande, no baixo curso do grande rio, no qual alguns dos participantes entram em breve estado de transe (ficam "enramados", ou, mais levemente, "sombreados"). Os próprios regionais que não participam dos ritos reconhecem que a reativação dos mesmos e a valorização da ascendência indígena por seus praticantes tem a ver com as reivindicações de terra.

Vale notar também que esses ritos têm sido passados recentemente de um grupo indígena para outro, na procura de recuperar as marcas de sua identidade. Assim, os tuxás, de Rodelas, que mantêm o "toré" e o "particular" ou "oculto" (suponho que aqui também uma distinção entre rito aberto e secreto), passaram suas práticas rituais aos quiriris (dos municípios baianos de Quijingue e Ribeira do Pombal, na bacia do Itapicuru) e aos aticuns (do município pernambucano de Floresta) (Carvalho 1982: 119).

De qualquer modo, mesmo que se caracterize alguns grupos indígenas do Nordeste, seja do ponto de vista econômico, seja pelas suas atitudes perante o mundo, como camponeses, isso não esgota a questão. Historicamente, cada um deles parece resultar de cisões e fusões que ocorreram ao longo de seu atribulado e secular contato com os brancos: envolvidos nas lutas entre portugueses e holandeses, primeiro; depois colhidos entre as alternativas de recolherem-se a aldeamentos missionários ou serem alvo das investidas de criadores de gado e bandeirantes; pressionados a abandonar suas identidades étnicas ou suas terras depois da Lei de Terras de 1850; finalmente, hoje, alguns daqueles que sobreviveram a tudo isso têm suas terras submersas pelas modernas barragens das hidrelétricas, ou afetadas pelos programas governamentais de remanejamento agrícola que as acompanham. As modificações por que passa a região, a presença de agências indigenistas ou missionárias que apoiam as populações indígenas, a reivindicação da garantia das poucas terras de que ainda dispõem ou da recuperação das terras perdidas, têm propiciado a grupos que escondiam, devido às perseguições do passado, sua identidade indígena, que voltem a assumi-la. Desse modo, o Nordeste é palco de um drama em que etnias se desdobram, se fundem, ressurgem.

Por exemplo, com base em certos documentos, pode-se supor que os fulniôs têm origem em duas aldeias próximas entre si, mas de línguas e culturas diferentes (Hernández Díaz 1983: 29-31). Entretanto, uma informação isolada, tomada por Jorge Hernández Díaz (1983: 31-38 e 228) de um velho fulniô, permite uma outra hipótese, a de que teriam sido o resultado da reunião de cinco grupos diferentes, mas, quiçá, de culturas semelhantes. Desse modo, os cinco clãs fulniôs que informações pouco exaustivas de autores passados relacionam a um sistema prescritivo não-igualitário de casamentos e a distintas evitações rituais, teriam também diferentes origens étnicas: o clã periquito corresponderia aos pancararus; o clã porco, aos xucurus; pato, aos xucurus-cariris; peixe, aos xocós; e fumo, aos fulniôs propriamente ditos. Os grupos étnicos de que seriam oriundos mantiveram relações com os fulniôs, mas o abandono do rito do Ouricuri por eles, ou o relaxamento do segredo, fizeram com que hoje somente aos xocós seja permitido assistir ao rito secreto dos fulniôs.

Vale notar que hoje há homens e mulheres fulniôs casados com civilizados, que, por serem de outra etnia, não podem assistir ao rito do Ouricuri. Os filhos desses casais só podem ser fulniôs se comparecerem ao rito desde seu primeiro ano de vida. Mas geralmente, mesmo não sendo fulniôs, moram na reserva, uma vez que não raro era este o objetivo do seu pai ou mãe civilizado, ao casar com fulniô. Por outro lado, há índios fulniôs, que vêm de longe, como São Paulo, para assistirem ao rito. Os índios, tal como os demais nordestinos, estão também envolvidos no fluxo migratório para o sudeste do país.

Entretanto, os grupos que essa informação isolada assegura como tendo contribuído para a formação dos fulniôs são eles próprios resultado de fusões do passado, ou atualmente se juntam total ou parcialmente a outros. Vejamos o exemplo dos cariris-xocós que vivem em Porto Real do Colégio. Com o primeiro termo componente deste nome hifenizado se rotulam os remanescentes de um ramo dos cariris misturado a outros grupos extintos (aconans, carapotés, ceococes, praquióis — Calheiros Mata 1989: 41) do baixo São Francisco, agregado resultante dos aldeamentos jesuíticos coloniais. O segundo termo se refere aos xocós que, no século passado, foram expulsos da ilha fluvial de São Pedro, no rio São Francisco, acima de Porto da Folha, quando a província de Sergipe extinguiu, em 1855, as aldeias indígenas; as terras de São Pedro foram postas em aforamento em 1887 e arrematadas por diversos fazendeiros (Calheiros Mata 1989: 25-29, 66). A manipulação a que dava oportunidade a Lei de Terras de 1850 (: 52) vai atingir também os cariris da aldeia de Porto Real do Colégio, junto aos quais os xocós se refugiaram, com a extinção das aldeias indígenas, em 1873, pela província de Alagoas (: 63). Com isso os índios de Porto Real do Colégio perdem suas terras, de duas léguas de comprido por uma de largo (como eram duas missões vizinhas, São Brás e Porto Real do Colégio, cada qual tinha recebido uma légua em quadra — Calheiros Mata 1989: 35-36), que lhes eram reconhecidas desde o período colonial, e cuja confirmação é atribuída pelos índios atuais ao imperador Pedro II, quando ele visitou Colégio em sua viagem à cachoeira de Paulo Afonso em 1859. Infelizmente, a veneração que os índios dedicam a sua memória foi retribuída por comentário bastante depreciativo que deles faz o imperador em seu diário (: 67). Suas terras ficam nas mãos de posseiros, antigos arrendatários do tempo do império, considerados como os compradores preferenciais das mesmas pelo governo do estado, que também doa uma parte delas para o estabelecimento de uma estação experimental e uma sementeira a serem administradas pelos governos estadual e federal (: 71-72). Em 1944, quando o Serviço de Proteção aos Índios instala um posto para atendê-los, os cariris-xocós ocupam apenas dez hectares de terra, onde ficava a "rua dos índios" ou "rua dos caboclos", na periferia da cidade de Porto Real do Colégio (: 72). Sem terras para cultivar, os cariris-xocós se valeram

para sobreviver da cerâmica feita pelas suas mulheres, vendida nas feiras de Propriá e Penedo, às vezes vendida por preços mais baixos ainda crua, aos homens, alguns indígenas, que tinham fornos. A obtenção do barro apropriado para fazê-la também era motivo de conflitos, porque os proprietários das terras onde estavam as lagoas de onde o tiravam não queriam permitir a sua extração (: 100-110). A pesca, feita com a técnica de espantar os peixes para o capim das margens, onde eram apanhados no raso com ajuda de pequenas redes e covos, também não era bem vista pelos proprietários, que controlavam a beira do rio, apesar de ser terra de marinha, e mandavam tirar o capim (: 110-113). Os índios trabalhavam também para os proprietários na cultura do arroz, que acompanhava o ciclo de cheias e vazantes do São Francisco, e, nas terras altas, do algodão (: 89-95).

Entretanto, tal como os fulniôs, os cariris-xocós guardaram o rito secreto do Ouricuri. Realizam-no uma vez por ano na passagem de janeiro para fevereiro, ficando uma semana a cargo dos cariris e outra dos xocós, num local a seis quilômetros de Porto Real do Colégio (: 192-3). Difere do fulniô, que se inicia em outubro e dura perto de dois meses; difere também quanto à árvore que ocupa um lugar de destaque na área ritual, um angico para os cariris-xocós, um juazeiro para os fulniôs. Mas num e noutro caso o rito é um importante marcador étnico, pois participar dele desde os primeiros anos de vida é uma das condições para ser considerado cariri-xocó ou fulniô. Para os cariris-xocós, além de "descendente", é preciso ser "conhecedor", isto é, participar do segredo do Ouricuri, para integrar o grupo-étnico. O contrário do "conhecedor" é o "cabeça-seca". Excepcionalmente, um não-"descendente", por exemplo, um cônjuge não-indígena, mas digno de confiança, pode vir a participar do rito e passar a "conhecedor", sendo-lhe aplicado neste caso o termo "entrado" ou "caboclo de entrada" (: 153-4). Raramente os cariris-xocós caçam nas terras do Ouricuri, única mata preservada na região, usando a "tanja", técnica segundo a qual vários homens a fazer barulho espantam o animal na direção de caçadores armados. Mas, preocupados em preservar a área ritual, não o fazem com frequência (: 111-5). Quando o preenchimento da represa de Sobradinho privou as margens do São Francisco, a jusante, do regime natural de cheias e vazantes, e a Codevasf iniciou a redistribuição de terras e a irrigação controlada, atingindo os agricultores de arroz, numa transição administrada de modo caótico que levou muitos cultivadores a abandonarem as margens, os cariris-xocós foram os únicos a poderem reagir de modo organizado, graças ao rito do Ouricuri, que os ajuda a se pensarem e sentirem como grupo. Assim, em novembro de 1978, depois de reivindicações infrutíferas, reuniram-se nas terras do Ouricuri e dali saíram para ocupar a Sementeira, que constituía parte das terras que lhes haviam sido reconhecidas desde o período colonial, criando uma situação que forçou os órgãos do governo envolvidos, Codevasf e Funai, a se entenderem e considerarem a área retomada como indígena (: 272-9). O fato de reaverem parte de suas terras não os impediu de reivindicarem também o direito a receberem parcelas de terra do projeto de reassentamento de agricultores da Codevasf (: 248).

Apesar de estarem juntos há um século, da existência de intercasamentos, do reconhecimento da afiliação étnica tanto pelo lado paterno como do materno, vez por outra, como aconteceu após a retomada da Sementeira, conflitos internos podem levar a uma manipulação de uma identidade cariri oposta a uma identidade xocó, embora pelo critério de local de nascimento todos sejam cariris, e pelo critério da ascendência provavelmente todos descendam tanto de cariris como de xocós (: 140-5).

Mas vale lembrar que existem também aqueles xocós que, ao perderem suas terras no século XIX, não fugiram para Porto Real do Colégio, mas permaneceram na ilha de São Pedro

e vizinhanças, ameaçados e perseguidos, não concentrados num grupo vigoroso, trabalhando como meeiros ou assalariados, vivendo da pesca e fabricando cerâmica. Mesmo assim, insistiram nos seus direitos, o que mostram as viagens de 1888, 1890 e 1916 que índios xocós fizeram ao Rio de Janeiro para solicitarem do governo imperial e depois federal a recuperação de suas terras (Dantas & Dallari 1980: 170-2). Até que finalmente, quando são impedidos de plantar na ilha de São Pedro, ocupam-na na década de 1970, enfrentando os processos judiciais dos fazendeiros, mas com o apoio da Diocese de Propriá, do Cimi e da Funai (: 174). A retomada da ilha de São Pedro pelos xocós, com o apoio do Cimi e do bispo de Propriá, cuja conversão à causa dos pobres se deu publicamente por ocasião de um confronto entre moradores e os representantes da Codevasf que iriam desalojá-los, é também tema de um texto de Maurício Arruti (2006).

Em Porto Real do Colégio ainda permanecem membros da família que dali saiu para formar o grupo tingui-botó de Olho d'Água do Meio (Calheiros Mata 1989: 26, nota 2).

Por sua vez, os tuxás vivem tradicionalmente em Rodelas, na grande curva do São Francisco, onde sua aldeia fica no prolongamento de uma rua da cidade e junto da qual está a ilha da Viúva, onde fazem plantio comercial de cebolas e arroz. Entretanto, a perspectiva da construção da barragem de Itaparica fê-los dispersar, e hoje podem ser encontrados também muito a montante, em Bom Jesus da Lapa, e até entre os javaés, na ilha do Bananal.

Em seu livro *As Fronteiras do Ser Xukuru*, Vânia de Paiva e Souza (1998) estuda os esforços desenvolvidos pelos xucurus, das vizinhanças de Pesqueira, no agreste pernambucano, pela recuperação de suas terras, perdidas ao longo dos anos para os fazendeiros e posseiros. Para compreender a questão de todos os seus ângulos e dos pontos de vista dos diferentes agentes envolvidos (índios, fazendeiros, posseiros, Funai, Cimi, diocese etc.), recorre ao método da análise de drama de Victor Turner. Um primeiro drama é o desencadeamento dos protestos dos xucurus contra um projeto da Sudene que iria incidir sobre a terra que reconheciam como sua. O segundo se desenvolve a propósito do local chamado Pedra d'Água, que para eles era também de importância religiosa e ritual. O terceiro eclode a partir da proposta do pároco de Cimbres de retirar os xucurus do local chamado Guarda para ali construir um santuário.

## A viagem da volta

Recusando noções como "etnogênese", "novas etnicidades", "índios emergentes", João Pacheco de Oliveira (1999) vai buscar na poesia de Torquato Neto a expressão *A Viagem da Volta* como a mais adequada para designar o processo de recomposição, territorialização e caracterização étnica dos grupos indígenas nordestinos e dar título ao volume em que reuniu contribuições de diferentes pesquisadores sobre esse tema. Depois da introdução do organizador do volume, o capítulo de Sidnei Peres examina o modo de proceder do SPI com respeito às terras indígenas do Nordeste, mostrando que ele inicialmente atuava na pressuposição do caráter temporário das terras reconhecidas aos índios, fadados à assimilação: parte delas se arrendavam a não índios e se evitavam os confrontos com os poderosos da região; em certos casos de resistência dos arrendatários ou invasores em saírem das reservas apelava-se até para a redução das terras indígenas, de modo a deixar-lhes lugar (a expulsão às avessas); foi pouco a pouco que o SPI chegou à conclusão de que as reservas deviam de ser exclusivamente para os índios. A seguir vêm seis textos sobre diferentes povos indígenas. O primeiro e o último



deles, de Henyo Trindade Barretto Filho e de Carlos Guilherme do Valle, sobre respectivamente os tapebas e os tremembés, da costa do Ceará, deixam entrever a falta de unanimidade dos integrantes das comunidades em assumir nos mesmos termos a identidade indígena; no texto de Valle, a noção de situação étnica, inspirada na de situação histórica de João Pacheco de Oliveira, por vezes parece deslizar para o sentido mais prosaico de localização. Os outros quatro textos referem-se a grupos que se dispõem nas margens ou nas vizinhanças do trecho do rio São Francisco desde o ponto mais setentrional de seu leito (onde fica a cidade pernambucana de Cabrobó) até sua foz. O de Rodrigo de Azeredo Grünwald, sobre os aticuns, da serra de Umã, no município pernambucano de Floresta, é bastante claro no recurso à identidade indígena como meio de garantir a posse da terra que estava sendo invadida por intrusos. O de José Maurício Andion Arruti aborda os pancararus das vizinhanças da cachoeira de Paulo Afonso e examina seu apoio para a formação ou para o reconhecimento da identidade indígena de outros grupos, tornando-se assim o texto de espectro mais abrangente; traz também uma boa descrição do toré, requisito fundamental estabelecido pelo órgão protecionista para o reconhecimento da identidade indígena. O capítulo de Sheila Brasileiro, sobre os quiriris dos municípios baianos de Banzaê e Quijingue, na bacia do rio Vaza-barris, na região onde ocorreu o movimento de Canudos, de que participaram, é o que explica com mais clareza o que era uma légua em quadra, medida colonial usada nas concessões de terra feitas às comunidades indígenas pelos reis portugueses: era um octógono cujo centro distava uma légua de cada ângulo da figura, equivalente a uma área de 12.320 hectares. No século XX os quiriris ainda sabiam apontar aos funcionários do órgão indigenista onde estavam os marcos desses ângulos, apesar de destruídos pelo tempo ou por invasores. O capítulo de Sílvia Aguiar Carneiro Martins, sobre os xucurus-cariris do município alagoano de Palmeira dos Índios, mostra como foram conseguindo, com o apoio de diferentes agências, terras dentro ou fora da légua em quadra em cujo centro hoje está a sede municipal. O volume poderia ter recebido outras contribuições, não fosse seus autores já estarem com outros compromissos, como Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza, que publicou o livro *As Fronteiras do Ser Xukuru*, acima referido.

Pena que um livro tão informativo e que aborda a situação dos índios nordestinos com uma orientação bastante lúcida pouca ajuda ofereça ao leitor com suas ilustrações. Os dois mapas do Nordeste da parte introdutória (pp. 37 e 38-39) têm letras e algarismos em tamanho minúsculo; por sua vez, o mapa da rede de relações entre grupos indígenas que está no capítulo sobre os pancararus é bem feito e legível (p. 262), mas não traz a chave dos números, que nem mesmo correspondem aos constantes dos outros dois já referidos. Ainda nesse capítulo falta uma legenda explicativa no esquema da "árvore" pancararu (p. 275). Um mapa da Funai que tem Palmeira dos Índios no centro (p. 179), além de pouco legível, está num capítulo que não lhe corresponde; outro mapa de Palmeira dos Índios (p. 214), este no capítulo correto, traz um quase octógono pontilhado em torno da cidade que, apesar da falta de legenda explicativa, só pode ser a légua em quadra.

## Um curioso documento

Os xucurus, tal como outros índios do Nordeste, também parecem resultar de uma fusão étnica. Entre eles deve haver descendentes dos paratios, que lhes eram vizinhos no período colonial (Hohenthal 1954: 99-103). Também como outros índios do Nordeste tiveram seu aldeamento extinto após a Lei de Terras, o de Cimbres, em Pernambuco, o que ocorreu em 1879 (: 102).

Entretanto, nove meses antes, em 25 de abril de 1878, o Imperador D. Pedro II tinha emitido uma carta patente em que nomeava o indígena Alberto de Brito Cavalcante Arcoverde como Comandante Geral das Aldeias do Império, com a atribuição fazer revistas às aldeias que a seu ver delas necessitassem e solicitar as providências aos presidentes das províncias e aos ministros do Império. Há quem admita que esse comandante era um xucuru (: 101). A nomeação estava nos arquivos da 4ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos Índios, em Recife, e Hohenthal a transcreve (: 159-160).

### Bibliografia

- AMORIM, Paulo Marcos de. 1970/71. "Índios camponeses (os Potiguára da baía da Traição). *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 19.
- AMORIM, Paulo Marcos de. 1975. "Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do nordeste brasileiro". *Boletim do Museu do Índio*, Antropologia 2. Rio de Janeiro: FUNAI.
- ANTUNES, Clovis. 1973. *Wakona — Kariri — Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas*. Universidade Federal de Alagoas (Imprensa Universitária).
- ARRUTI, José Maurício Andion. 1999. "A árvore Pankararu: Fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco". Em *A Viagem da Volta* (João Pacheco de Oliveira, org.), Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 229-277.
- ARRUTI, José Maurício Andion. 2006. "A produção da alteridade: O Toré e as conversões missionárias e indígenas". Em *Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural* (org. por Paula Montero). São Paulo: Globo. Pp. 381-426.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1972. *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Universidade Federal da Bahia (Estudos Baianos 6).
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. 1992. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: Etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação de mestrado em Antropologia pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (digitada).
- BARRETTO FILHO, Heyo Trindade. 1999. "Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste". Em *A Viagem da Volta* (João Pacheco de Oliveira, org.), Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 91-136.
- BRASILEIRO, Sheila. 1999. "Povo indígena Kiriri: Emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo". Em *A Viagem da Volta* (João Pacheco de Oliveira, org.), Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 173-196.
- CALHEIROS MATA, Vera Lúcia. 1989. *A semente da terra — Identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado*. Tese de doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de. 1982. "Um estudo de caso: os índios Tuxá e a construção da barragem de Itaparica". Em *O índio perante o Direito (ensaios)* (Sílvio Coelho dos Santos, org.). Florianópolis: Editora da UFSC. pp. 117-127.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. & CARVALHO, Maria Rosário G. de. 1992. "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico". Em *História dos índios no Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP e Secretaria Municipal de Cultura. pp. 431-456.
- DANTAS, Beatriz Góis & DALLARI, Dalmo de Abreu. 1980. *Terra dos índios Xocó — Estudos e documentos*. São Paulo: Comissão Pró-Índio.
- FOTI, Miguel Vicente. 1991. *Resistência e segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulniô*. Dissertação de mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (digitada).
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1999. "Etnogênese e 'regime índio' na serra do Umã". Em *A Viagem da Volta* (João Pacheco de Oliveira, org.), Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 137-172.

- HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge. 1983. *Os Fulniô: Relações Interétnicas e de Classe em Águas Belas*. Dissertação de mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília. Revista e publicada como: *Los Fulni-ô: Lo Sagrado del Secreto — Construcción y Defensa de la Identidad em um Pueblo Indígena del Nordeste Brasileiro*. Quito: Abya-Yala, 2015.
- HOHENTHAL JR., W.D. 1954. "Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 8: 93-166.
- HOHENTHAL JR. W.D. 1960. "The general characteristics of Indian cultures in the Rio São Francisco valley". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 12: 73-86.
- HOHENTHAL JR., W.D. 1960. "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 12: 37-71.
- MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro. "Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri". Em *A Viagem da Volta* (João Pacheco de Oliveira, org.), Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 197-228.
- MOONEN, F. 1973. "Os Potiguara: índios integrados ou deprivados?" *Revista de Ciências Sociais* 4 (2): 131-154. Fortaleza: UFC.
- NANTES, Pe. Martinho de. 1979. *Relação de uma missão no rio São Francisco (Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris)*. Tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, 368), Brasília: INL.
- NASSER, Elizabeth Mafra Cabral. 1975. *Sociedade Tuxá*. Dissertação de mestrado pela Universidade Federal da Bahia.
- NASSER, Nássaro Antônio de Souza. 1975. *Economia Tuxá*. Dissertação de mestrado pela Universidade Federal da Bahia.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). 1999. *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PERES, Sidnei. 1999. "Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67)". Em *A Viagem da Volta* (João Pacheco de Oliveira, org.), Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 41-90.
- PINTO, Estevão. 1935. *Os indígenas do Nordeste*. Vol. 1. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, 44).
- PINTO, Estevão. 1938. *Os indígenas do Nordeste*. Vol. 2. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, 112).
- PINTO, Estevão. 1956. *Etnologia brasileira (Fulniô — Os últimos tapuias)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, 285).
- PUNTONI, Pedro. 2000. *A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec, Edusp e Fapesp.
- ROSALBA, Lélia Maria Fernandes Garcia. 1976. "O posto indígena de Mirandela". *Boletim do Museu do Índio*, Documentação 1. Rio de Janeiro: FUNAI.
- SOARES, Carlos Alberto Caroso. 1977. "Pankarararé de Brejo do Burgo: um grupo indígena aculturado". *Boletim do Museu do Índio*, Antropologia 6. Rio de Janeiro: FUNAI.
- SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. 1998. *As Fronteiras do Ser Xukuru*. Recife: Massangana e Fundação Joaquim Nabuco. 155 p., il.
- TRUJILLO FERRARI, Alfonso. 1957. *Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história*. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo (Publicações Avulsas da Revista *Sociologia*, 3).
- VALLE, Carlos Guilherme do. 1999. "Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará". Em *A Viagem da Volta* (João Pacheco de Oliveira, org.), Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 279-337.

## Webgrafia

O site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, contém os seguintes verbetes referentes a povos indígenas desta área:

- ANDRADE, Ugo Maia. 2003. "Tumbalalá".
- ARRUTTI, José Maurício. 2005. "Pankararu".
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. 1998. "Tapeba".
- BRASILEIRO, Sheila. 2003. "Kiriri".
- BRASILEIRO, Sheila. 2003. "Kantaruré".
- Equipe de Edição. 2007. "Truká".
- ESTRELA, Ely Souza. 2003. "Pankaru".
- FIALHO, Vânia & NEVES, Rita de Cássia M. 2009. "Xukuru".
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1998. "Atikum".
- HERBETTA, Alexander. 2009. "Kalankó".
- HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge. 1998. "Fulni-ô".
- MATA, Vera Lúcia Calheiros. 1999. "Kariri-Xocó".
- MATA, Vera Lúcia Calheiros. 1999. "Tingui Botó".
- MENDONÇA, Caroline. 2005. "Pankará".
- PINHEIRO, Joceny de Deus. 2010. "Pitaguary".
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. 1998. "Jenipapo-Kanindé".
- VIEIRA, José Glebson. 2006. "Potiguara".

NORDESTE				
Nome tribal e sinônimos	CGNT	População	Data	Fonte
caimbé	Kaimbé	634	1999	ISA: 11
quiriri	Kirirí	1.612	2006	PIB
cariri-xocó	Karirí Xokó	1.763	2000	PIB
xocó	Xokó	250	1987	ISA: 15
xucuru-cariri	Xukurú Karirí	1.820	1996	ISA: 15
xucuru	Xukurú	10.536	2009	PIB
pancararu	Pankararú	6.515	2006	PIB
cantaruré	Kantaruré	493	2006	PIB
jiripancó	Jiripankó	1.500	1999	ISA: 11
calancó	Kalankó	390	2009	PIB
pancaru	Pankarú	179	2006	PIB
pancará	Pankará	2.702	2006	PIB
pancararé	Pankararé	1.027	1996	ISA: 13
tumbalalá	Tumbalalá	1.469	2006	PIB
aticum	Atikúm	5.852	2006	PIB
fulniô	Fulniô [a]	3.659	2006	PIB
tuxá	Tuxá	1.630	1999	ISA: 14
trucá	Truká	4.169	2006	PIB
cambiuá	Kambiwá	1.578	1999	ISA: 11
uassu	Wasú	1.447	1999	ISA: 14
carapotó	Karapotó	796	1999	ISA: 11
capinauá	Kapinawá	422	1999	ISA: 11
tingui-botó	Tingí Botó	302	2006	PIB
potiguara	Potiguára	11.424	2006	PIB
pitaguari	Pitaguarí	2.351	2006	PIB
jenipapo-canindé	Jenipapo Kanindé	272	2006	PIB
paiacu	Payakú			
tapeba	Tapéba	5.741	2006	PIB

#### Abreviaturas e notas do quadro

[a] → Os fulniôs são o único povo da área que fala um língua indígena, o iatê, do tronco macro-jê.

CGNT → "Convenção para da grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Prefiro, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.

ISA → RICARDO, Carlos Alberto. 2000. *Povos Indígenas no Brasil — 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

PIB → Site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, São Paulo.

[Página inicial](#)

[Lista das áreas](#)