

FORMAÇÃO DE PROFESSORES NA TEMÁTICA “CULTURAS E HISTÓRIA DOS POVOS INDÍGENAS”



Culto religioso na Ilha de Camanaus - S. Gabriel da Cachoeira (AM). Fotogramas - acervo do projeto Séculos Índigenas no Brasil. 1993.

Conhecendo os povos indígenas no Brasil contemporâneo

Itamar Freitas

Objetivo geral do curso

Promover a formação teórica e informar sobre a sociodiversidade indígena com vistas a qualificar a abordagem das temáticas das culturas e história dos povos indígenas nas propostas pedagógicas e curriculares.

Expectativas de aprendizagem para este texto

Ao final da leitura, os alunos deverão ser capazes de:

1. localizar os povos indígenas que habitam o território nacional;
2. conhecer aspectos da sociodiversidade indígena, relativos à língua, parentesco e construção de gênero;
3. conhecer a demografia dos povos indígenas;
4. conhecer os direitos dos povos indígenas.

Conhecendo os povos indígenas no Brasil contemporâneo

Neste módulo, fornecerei algumas informações sobre o que são, quem são, onde estão, quantos são, que línguas falam e como estruturam suas relações de parentesco e de gênero, ou seja, o universo da sociodiversidade indígena.

Aqui, você verá que a informação é determinante para o desenvolvimento de uma nova atitude em relação aos povos indígenas. Também conhecerá os problemas enfrentados pelos pesquisadores para a obtenção e tratamento dos dados e, a exemplo dos antropólogos, arqueólogos, linguistas, entre outros cientistas sociais, sentirá a necessidade entender e adotar novos conceitos.

Quem é você?

A pergunta lhe incomoda? Eu costumo responder, iniciando pelo nome e acrescentando uma porção de informações que me incluem em alguns grupos e me diferenciam de muitos outros “Itamares” que existem por aí: me chamo Itamar Freitas, moro em Aracaju-SE, sou professor universitário, ex-católico e ex-protestante, votei em Dilma, apoiei e quero ampliar as cotas para negros, índios e alunos de escolas públicas na universidade estatal.

Quem vai duvidar de mim? O modo como anuncio esses traços diferenciadores demonstra que tenho provas suficientes daquilo que fui, sou, e indico – é uma estimativa para quem me ouve – o que quero ou quererei ser. Quando digo “sou Itamar” articulo lembranças, anuncio parceiros, comunidades onde deixei marcas e fui aceito. Em outras palavras, fui e sou o que sou por que eu quis ser e porque diferentes grupos com os quais interagi – a Igreja, o Departamento de Educação... etc. – me reconheceram e/ou me aceitaram como membro.

Diferentes grupos? Sim. Tive também o direito de mudar de idéias sobre a política, de credo e de ocupação. Claro que não mudei tudo isso simultaneamente ou completamente –muita coisa faço igual há três décadas. Mas, troquei a dieta, o penteado, a cor da roupa, deixei de tocar instrumentos – como pude? – e, mesmo assim, continuo me sentindo Itamar e sendo reconhecido como Itamar.

É fácil perceber que na resposta ao “quem eu sou” anunciei gênero, ocupação, religião e posição política, passado, presente e futuro. Em outras palavras, me identifiquei e me diferenciei, comunicando uma “noção sólida e coerente” de quem sou, de onde vim e para onde quero ir (Cf. Schaffer, 2005, p. 440), incorporando, assim, a permanência e a mudança.

Quando digo “eu sou”, pronuncio a minha identidade. E todo mundo tem identidade. Ela é um elemento virtual, mas fundamental para a sobrevivência de pessoas e de

grupos. É um conjunto de características móveis que identificam e, ao mesmo tempo, diferenciam pessoas e grupos (Cf. Lévi-Strauss, 1977; Hall, 2000). Mas, qual a relação dessa notícia autobiográfica com o tema da sociodiversidade indígena no Brasil?

Bem, eu quis demonstrar que entre os não indígenas a resposta ao “quem eu sou” é bastante simples e a aceitação imediata. O mesmo não acontece quando quem responde ao “quem eu sou” é um indígena. Veja. Costumamos designar por “brasileiros” os indivíduos que se identificam como brasileiros e por seus iguais são reconhecidos. Há, por acaso, algum traço comum em termos de fala, crença religiosa, cor da pele, hábito alimentar, vestimentas etc. presente em todos os 190 milhões de brasileiros, para além do seu próprio sentimento de brasilidade? É evidente que não. E não há problema também quando os nascidos no Rio de Janeiro, Acre, Santa Catarina e Paraíba, entre outros, assumem-se, ao mesmo tempo, brasileiros e também cariocas, acreanos, catarinenses e paraibanos.

Frente aos que se anunciam indígenas, ao contrário, costumamos cobrar alguns traços diferenciadores externos como os modos de vestir e falar – uma língua não europeia, evidentemente – para lhes conceder o direito de ser o que eles dizem ser: um Guarani, Panará ou Tukano. Por que isso acontece?

Porque, numa sociedade nacional – de Estado – como a nossa, as relações de poder entre os que se dizem não indígenas e os que assumem sua indianidade são - historicamente – assimétricas. Não indígenas inventaram a “colonização”, “civilização” e com eles a ideia de “integração” dos indígenas. Não indígenas tem respeitado o seu direito de dizer o que são. Quem diz o que é ser brasileiro, acreano ou Itamar, são os próprios brasileiros, acreanos e “itamares”. No nosso cotidiano, entretanto, em relação aos indivíduos indígenas esse direito não é comumente estendido. Um indivíduo Pataxó pode até dizer “sou Pataxó”. Mas a garantia de ele dizer e gozar dessa indianidade dentro dos marcos jurídicos nacionais não depende apenas dele. Ela é, na maioria dos casos, uma prerrogativa do Estado – que é uma instituição criada por não indígenas.

Claro que as indianidades são construídas pelos próprios indígenas. O Estado age em tal sentido, sobretudo, quando demandado. Mas é certo também que no modelo atual – que já significa um avanço em relação às políticas de integração e emancipação que vigoraram até a década de 1970 –, regido pela Constituição de 1988, “consagrou-se o princípio de que as comunidades indígenas constituem-se em sujeitos coletivos de direitos coletivos. O índio deu lugar à comunidade [...]. Há indivíduos indígenas porque eles são membros de comunidades indígenas, e não o inverso” (Viveiros de Castro 2006, p. 43).

Temos portanto duas categorias bem distintas: “indígena” e “grupo indígena”. Aqui e nos próximos textos, privilegiaremos o segundo termo. A ideia de indianidade – à exemplo das identidades não indígenas que exemplifiquei no início deste tópico – permanece fundada nos critérios de “sentimento” e “reconhecimento”. Índio é aquele indivíduo que faz parte de uma comunidade e é reconhecido como membro daquela co-

munidade. “Ser índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente [...], mas um estado de espírito. Um modo de ser e não um modo de aparecer” (Viveiros de Castro 2006, p. 42). No entanto, o poder de arbitrar essa indianidade, tornando os reivindicantes aptos a satisfazerem suas demandas por terra, por exemplo, ou a adquirirem o *status* de sociedade diferenciada pertence ao Estado, repito.

No entanto, referir-se ao Estado é tratar de uma abstração. Quem é o Estado? A prerrogativa de arbitrar a indianidade se materializa no trabalho de especialistas que esmiúçam o passado e o presente das comunidades, de forma a demonstrar que tais reivindicações são compatíveis com a legislação e as verdades da ciência moderna. Quem diz que tal comunidade é ou não indígena, em suma, são os antropólogos e os juízes, por exemplo.

Quais os critérios empregados por esses peritos? Embora não seja ponto pacífico entre os antropólogos, uma ponderada definição dos critérios de indianidade – que evita, simultaneamente, o relativismo do “sentir” e “anunciar” e a fixidez de modos de vida – é aquela que entende o indivíduo “índio” como “qualquer membro de uma comunidade indígena, reconhecido por ela como tal” e a comunidade indígena como aquela “fundada nas relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas” (Viveiros de Castro 2006, p. 41).

Voltaremos a esses conceitos, adiante, no módulo III. Agora é tempo de informar objetivamente quantos são, quem são, onde estão e alguns aspectos culturais que explicitam a sociodiversidade indígena: as línguas, parentesco e as possibilidades de construção dos gêneros.

Quantos povos indígenas habitam o Brasil?

Vimos que há grande diferença entre falar sobre “indígenas” e referir-se a “comunidades indígenas”. Para o que nos interessa neste tópico – o da demografia indígena – essa diferença importa ainda mais. Indígenas há em todo o Brasil. No entanto, comunidades indígenas autoproclamadas como, reconhecidas pelo Estado – ou em processo de reconhecimento –, não.

Indígenas ganham visibilidade nos levantamentos populacionais decenais produzidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, que inclui, desde 1990, a opção “índio” para a pergunta sobre “cor/raça”. Os números contabilizados nas três últimas edições do censo do IBGE indicam o aumento dessa população.

Tabela 1 – População declarada como indígena nos Censos decenais do IBGE (1990-2010)

1990	2000	2010
294.000	734.000	818.000

Fonte: IBGE, 2010, Pereira, Santos e Azevedo, 2005, p. 156, Santos e Teixeira, 2011, p. 1448.

Tabela 2 – População declarada como indígena nos censos decenais do IBGE por situação de domicílio (1990-2010)

Domicílio	1990	2000	2010
Urbano	24,1%	52,2%	38,5%
Rural	75,9%	47,8%	61,5%

Fonte: IBGE, 2010, Pereira, Santos e Azevedo, 2005, p. 156, Santos e Teixeira, 2011, p. 1448.

Os números também indicam que os indígenas são, efetivamente, minoria em relação à população total do Brasil (0,2% em 1990, 0,4% em 2000 e 0,4% em 2010) e que estão localizados, tanto na zona rural, quanto na zona urbana, mas em proporções bastante desequilibradas.

Pela Tabela 3, que traz os dados do último censo (2010), é possível observar que a região Norte apresenta a maior taxa de pessoas autodeclaradas como indígenas e que o estado de Roraima é de longe o mais densamente representado na mesma região. Cerca de 11,2% da sua população declarou-se indígena.

Quando considerada a situação de domicílio, vemos que nos estados de Roraima, Acre, Amapá, Tocantins, Maranhão, Mato Grosso do Sul e Mato Grosso há mais de 80% dos declarados habitando a zona rural. Já os estados do Piauí, Rio Grande do Norte, Sergipe, Rio de Janeiro, São Paulo, Goiás e Distrito Federal são os destaques em situação inversa, ou seja, apresentam taxas de autodeclarados que habitam áreas urbanas superiores a 80%. Os estados do Rio Grande do Norte e Piauí apresentam as menores taxas em relação ao total das suas populações, respectivamente 0,8% e 0,9%. Na região Norte, como era esperado, esse número é 16 vezes superior ao encontrado na região Sudeste.

Tabela 3 – População declarada como indígena no censo 2010 do IBGE por situação de domicílio em grandes regiões e unidades da federação

Regiões/UF	Total/Brasil	Total/Indígena		Urbana		Rural	
Brasil	190 755 799	817 963	0,43%	315 180	38,53%	502 783	61,5%
Norte	15 864 454	305 873	1,93%	61 520	20,11%	244 353	79,9%
Rondônia	1 562 409	12 015	0,77%	2 906	24,19%	9 109	75,8%
Acre	733 559	15 921	2,17%	2 595	16,30%	13 326	83,7%
Amazonas	3 483 985	168 680	4,84%	34 302	20,34%	134 378	79,7%
Roraima	450 479	49 637	11,02%	8 212	16,54%	41 425	83,5%
Pará	7 581 051	39 081	0,52%	9 966	25,50%	29 115	74,5%
Amapá	669 526	7 408	1,11%	1 360	18,36%	6 048	81,6%
Tocantins	1 383 445	13 131	0,95%	2 179	16,59%	10 952	83,4%
Nordeste	53 081 950	208 691	0,39%	106 150	50,86%	102 541	49,1%
Maranhão	6 574 789	35 272	0,54%	6 911	19,59%	28 361	80,4%
Piauí	3 118 360	2 944	0,09%	2 357	80,06%	587	19,9%
Ceará	8 452 381	19 336	0,23%	12 598	65,15%	6 738	34,8%
Rio Grande do Norte	3 168 027	2 597	0,08%	2 080	80,09%	517	19,9%
Paraíba	3 766 528	19 149	0,51%	9 425	49,22%	9 724	50,8%
Pernambuco	8 796 448	53 284	0,61%	25 780	48,38%	27 504	51,6%
Alagoas	3 120 494	14 509	0,46%	6 233	42,96%	8 276	57,0%
Sergipe	2 068 017	5 219	0,25%	4 446	85,19%	773	14,8%
Bahia	14 016 906	56 381	0,40%	36 320	64,42%	20 061	35,6%
Sudeste	80 364 410	97 960	0,12%	79 263	80,91%	18 697	19,1%
Minas Gerais	19 597 330	31 112	0,16%	19 843	63,78%	11 269	36,2%
Espírito Santo	3 514 952	9 160	0,26%	6 349	69,31%	2 811	30,7%
Rio de Janeiro	15 989 929	15 894	0,10%	15 156	95,36%	738	4,6%
São Paulo	41 262 199	41 794	0,10%	37 915	90,72%	3 879	9,3%
Sul	27 386 891	74 945	0,27%	34 009	45,38%	40 936	54,6%
Paraná	10 444 526	25 915	0,25%	12 509	48,27%	13 406	51,7%
Santa Catarina	6 248 436	16 041	0,26%	7 680	47,88%	8 361	52,1%
Rio Grande do Sul	10 693 929	32 989	0,31%	13 820	41,89%	19 169	58,1%
Centro-Oeste	14 058 094	130 494	0,93%	34 238	26,24%	96 256	73,8%
Mato Grosso do Sul	2 449 024	73 295	2,99%	14 457	19,72%	58 838	80,3%
Mato Grosso	3 035 122	42 538	1,40%	5 821	13,68%	36 717	86,3%
Goias	6 003 788	8 533	0,14%	8 019	93,98%	514	6,0%
Distrito Federal	2 570 160	6 128	0,24%	5 941	96,95%	187	3,1%

Fonte: IBGE, 2010.

Esses são alguns dos resultados preliminares do censo 2010. Por aqui sabemos quantos indivíduos afirmam-se indígenas. Mas, alertei no tópico anterior que dizer-se indígena não basta para gozar os direitos de ser diferente. No Brasil, é necessário que o Estado legitime esse direito e isso se faz mediante um processo que envolve a manifestação formal dos declarados organizados em grupos – e não “do” indivíduo declarado – e a emissão de laudos por peritos que são os antropólogos.

Nesse sentido, os números apresentados pelos censos populacionais do IBGE são insuficientes. Apesar de o IBGE, em 2010, ter inserido em seus questionários as opções “grupo étnico” e “língua falada”, seus recenseadores ainda podem enfrentar dificuldades típicas dos trabalhos demográficos que nem mesmo os antropólogos conseguem resolver de imediato. Alguns desses problemas são: o desconhecimento das linguagens matemáticas dos povos indígenas, a diversidade de maneiras de classificar a idade das pessoas, as proibições no falar os nomes dos mortos (Cf. Pagliaro, Azevedo e Santos, 2005 p. 12) e,

ainda, a dificuldade de contabilizar alguns grupos “desaldeados” – áreas urbanas –, os que convivem com outros grupos numa mesma terra indígena, os casos de etnogênese – “emergentes” –, os “isolados” e os que moram fora do Brasil (Cf. Ricardo, 2004, p. 46).

Dessa forma, os dados sobre as comunidades indígenas no Brasil têm que ser buscados em várias outras fontes, tais como: Sistema de Informação sobre a Saúde Indígena da Fundação Nacional de Saúde – Funasa, os levantamentos populacionais da Fundação Nacional do Índio – Funai, instituições religiosas, organizações não governamentais, organizações de povos indígenas, trabalho de campo dos antropólogos, sociólogos, lingüistas e historiadores, projetos diversos que têm as populações indígenas como alvo, empreendidos por universidades, institutos de pesquisa e instituições internacionais como o Fundo das Nações Unidas para a Infância - Unicef.

Seria compreensível e esperado que eu apresentasse a seguir os dados fornecidos pela Funai. No entanto, como entendo que a autodesignação de coletivo indígena é anterior a ação estatal, trabalharemos com as informações colhidas pelo Instituto Socioambiental – ISA. Trata-se de uma associação sem fins lucrativos que atua na defesa de “bens e direitos sociais, coletivos e difusos, relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos” (Ricardo e Ricardo, 2006, p. 2). A instituição foi criada em 1994, incorporando os projetos e os resultados dos trabalhos do Centro Ecumênico de Documentação e Informação – Cedi, que já organizava dados e estimava a população das comunidades indígenas desde a década de 1980, não se limitando às informações fornecidas pela Funai (Cf. Pagliaro, Azevedo e Santos, 2005 p. 14).

Observando os quadros produzidos a partir do banco de dados do CEDI/ISA, é mais fácil perceber as razões desse aumento de autodeclarados “indígenas” captado nos censos do IBGE. É que também se ampliou o número de grupos reconhecidos pela Funai, assim como o número de grupos que se organizaram e estão em processo de reconhecimento pelo Estado.

Tabela 4 – Povos indígenas no Brasil. Número de grupos e estimativas de população (1994-2011)

Descritores	Maio de 1994	Agosto de 2006	Julho de 2011
Quantidade de povos	206	225	234
Estimativa de população	270 000	600 000	551 992

Fonte: Ricardo, 2004, p. 31-44; Ricardo e Ricardo, 2006, p. 10-16; ISA, 2011.

Os dados do ISA também permitem concluir que, apesar das diferentes dinâmicas demográficas apresentadas – veremos adiante –, da dispersão e da variedade de fontes nas quais se fundam as estimativas do Instituto, a maior parte da população organiza-se em pequenos grupos. As estimativas de 1994 e as de 2011 indicam que quase a metade – 49% e 47% – dos grupos que residem no Brasil possuem até 500 pessoas e, ainda, apenas 4 grupos têm mais de 20 mil pessoas. Essa era a situação também das estimativas divulgadas pelo Instituto em 2006 (Cf. Ricardo e Ricardo, 2006, p. 17; ISA, jul. 2011).

Tabela 5 – Povos indígenas no Brasil. Quantidade e classificação por grupo (1994-2011)

Quantidade de indivíduos	1994		2011	
	Quantidade	Porcentagem	Quantidade	Porcentagem
Até 200 indivíduos	83	40%	43	22%
De 201 a 500	39	19%	48	25%
De 501 a 1.000	28	14%	29	15%
De 1.001 a 5.000	39	19%	53	27%
De 5.001 a 10.000	5	2%	9	5%
De 10.001 a 15.000	0	0%	4	2%
De 15.001 a 20.000	2	1%	4	2%
De 20.001 a 30.000	2	1%	2	1%
Mais de 30.000	1	0%	1	1%
Sem informações	7	3%		0%
TOTAL	206	100%	193	100%

Fonte: Ricardo, 2004, p. 31-44; Ricardo e Ricardo, 2006, p. 10-16; ISA, 2011.

Obs.: Os dados de 1994 referem-se ao mês maio e os de 2011, ao mês julho.

Vemos, portanto, que a população indígena no Brasil está crescendo, seja em número de autodeclarados, nos censos do IBGE, seja em número de grupos, como explícito nos quadros produzidos pelo ISA: de 294 mil em 1990 para 818 mil indivíduos em 2010; de 206 grupos em 1994 para 234 em julho de 2011.

Em termos relativos – proporcionalmente às populações não indígenas – e absolutos é, certamente, uma das menores da América Latina, mas está crescendo, isso é um fato, e por vários motivos, como já adiantei há pouco. Cresce porque alguns grupos foram estimulados – por antropólogos, religiosos, pela própria constituição de 1988 – a reivindicar sua continuidade ancestral com os povos pré-colombianos; tiveram terras homologadas ou reconhecidas; se repartiram de grupos há tempos estabelecidos ou romperam em frações; obtiveram melhorias no atendimento à saúde etc. (Cf. Azevedo, 2006, p. 56; Arruti, 2006, p. 52; Santos, Teixeira, 2011).

As razões do crescimento são estimadas, infelizmente. E porque isso ocorre? Por que é temerário generalizar? O conhecimento das populações indígenas depende do avanço da pesquisa antropológica, do trabalho do Estado e do incremento das organizações indígenas. A própria Funai informa que há 70 grupos considerados “isolados” sobre os quais pouco se sabe objetivamente (Cf. Funai, jul. 2011). Além disso, as situações – a história – de contato e o acesso às políticas públicas de saúde e educação também interferem na demografia de cada grupo, como nos exemplos que se seguem.

Há povos ameaçados – extinção – e há também aqueles que dobraram sua população em menos de 10 anos. A taxa de crescimento nas aldeias Suyá (Xingu), entre 1970 e 2004 foi de 3% ao ano, enquanto a dos Bororo (MT), entre 1993 e 1996, foi de 2,4% ao ano. No entanto, ambos chegaram a dobrar a população, praticamente, no mesmo intervalo de tempo 24/26 anos (Cf. Carvalho, Rodrigues, Baruzi, 2006; Souza, Pagliaro, Santos, 2006). A porcentagem de pessoas com menos de 15 anos entre os Xacriabá (MG) e os Bororo (Xingu) é semelhante (43% e 44%), mas inferiores aos 50% encontradas entre os Guarani-Kaiowá da reserva Te'yikue (MS) em 2005 (Cf. Hutchinson, 2006).

As mesmas diferenças podem ser encontradas em relação aos demais variáveis básicas dos estudos demográficos – mortalidade, natalidade, fecundidade e, principalmente, a migração. Um exemplo significativa está no exame da dinâmica populacional dos Suyá já referenciados. Entre 1970 e 1985, os Suyá e Tapayuna viviam numa mesma aldeia até que um incidente provocou a morte de um Tapayuna e a mudança de 36 Tapayuna para aldeias dos Kaiapó Metuktire (1986/1987). Nove anos depois, 17 Tapayuna retornaram às aldeias dos Suyá.

A entrada dos Tapayuna (1970) acometidos por gripes, febres e desidratação provocou o crescimento das taxas de mortalidade e a queda nos níveis de natalidade nas aldeias Suyá. A saída dos Tapayuna em meados da década de 1980, da mesma forma, além das melhorias nas condições de saúde, acarretou a diminuição dos níveis de mortalidade e o crescimento das taxas de natalidade que poderia ter provocado grande rejuvenescimento da população, caso os Tapayuna não houvesse regressado às aldeias Suyá (Cf. Carvalho, Rodrigues, Baruzi, 2006).

Onde estão os grupos indígenas?

Crencemos ouvindo e lendo sobre grupos indígenas que habitavam florestas ou similares e não deixa de ser verdade que isso ocorra. Mas essa imagem consolidou-se a ponto de transformar-se em um lugar comum, que prejudica, bastante, o reconhecimento de muitos grupos como indígenas e o consequente gozo dos seus direitos.

Claro que há grupos habitando a floresta equatorial. Mas a caatinga, o pantanal e diversos outros biomas também são ocupados pelos grupos que com eles entretêm relações históricas. Como afirmei na introdução deste mótulo, há grupos reconhecidos pela Funai em todos os estados Brasileiros, excetuando-se o Piauí e o Rio Grande do Norte.

No entanto, mais importante que os vínculos culturais das comunidades com o seu espaço vital, devemos considerar o grau de atendimento do direito a terra por parte do Estado, prescrito pela Constituição de 1988. Ele depende de várias etapas, que incluem a identificação dos limites da terra indígena reivindicada, a oportunidade de não indígenas se manifestarem contrariamente à demarcação da terra, a declaração oficial dos limites da terra, demarcação física, homologação pelo presidente da República e o registro da terra em cartório local (Cf. Araújo, 2004, p. 33).

Terras indígenas na Constituição de 1988

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.

§ 7º - Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL, 1988).

Tantos processos de legitimação fazem com que a identificação dos lugares e situações de moradia indígena seja também enormemente variada. São 684 as áreas identificadas como Terras Indígenas no Brasil, que representam, aproximadamente, 13% do território nacional. Mas há grupos com terra em processo de identificação – Guarani de Itaporanga (SP), terra já declarada – Arara do Rio Amônia (AC), terra identificada e sujeito à contestação – Kanela/Memortumré (MA), terra homologada – Xocó (SE), e, por fim, terra homologada e registrada – Xerente (TO) (Cf. <http://ti.socioambiental.org/2012>). Como os limites das TIs e das Unidades de Conservação – Ucs, em muitos casos, são superpostos, também pode haver grupos habitando, concomitantemente suas terras e algumas áreas de conservação como parques nacionais, áreas de proteção ambiental, ou reservas biológicas (Cf. Ricardo, 2004, p. 662-663).

Indicadas as várias situações de domínio do território vital, podemos avançar para além da imagem idealizada, indicando as mais diferentes situações de moradia. No Ceará, por exemplo, os 116 Kariri concentram-se em duas ruas paralelas do bairro Maratôã, periferia da cidade de Crateús que possui, aproximadamente, 70.000 habitantes (Cf. Palitot, 2010). A aldeia Buridina, dos Karajá, nasceu ao lado do vilarejo Santa Leopoldina (Aruanã) e hoje está cercada pela malha urbana (Nunes, 2010, p. 2)

Os Kaingang, por sua vez, estão distribuídos em mais de quarenta TIs, na zonas rural e urbana dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo (Cf. Rocha e Saldanha, 2010, p. 2). Já os potiguara distribuem-se em 38 localidades dispersas em três TIs. Os municípios de Baía da Traição e Marcação estão no interior dessas terras. Mas, há Potiguara nas zonas urbanas de Rio Grande do Norte, Rio de Janeiro, São Paulo e Santa Catarina (Cf. Vieira, 2010, p. 2).

No Noroeste da Amazônia, Tariano, Tukano, Pira-Tapuia, Desana, Wanano, Arapasso e mais oito etnias habitam 10 bairros do povoado Iauaretê, município de São Gabriel-AM. Cinco desses bairros, abrigam populações de 10 ou mais etnias (Cf. Adrello, 2006, p. 153). Já na fronteira com a Bolívia, nos municípios de Vila Bela da Santíssima Trindade e Porto Esperidião (MT), os Chiquitano moram em conjuntos habitacionais. Até mesmo favelas são lugares de moradia para grupos indígenas, como é o caso da Real Parque, em São Paulo-SP que abriga cerca de 1500 Pankararu de Pernambuco (Cf. Lima, 2008).

Aldeias urbanas

O atual movimento indígena na cidade de Crateús tem suas origens nas experiências de organização da igreja voltadas para a libertação das classes mais pobres. Hoje podemos encontrar cerca de uma dezena de aldeias urbanas localizadas nas periferias da cidade e que se originaram de mobilizações populares estimuladas pelos agentes pastorais da Diocese.

A maioria das atuais aldeias urbanas teve início com ocupações de terrenos ociosos nas periferias da cidade para a construção de casas por famílias pobres. Assessoradas pelas pastorais, estas famílias, ao conseguirem os espaços para a construção das casas, recebiam donativos que permitiam a edificação dos primeiros cômodos e trabalharam em mutirão na construção de um centro comunitário que, ainda hoje, serve para reuniões e o funcionamento de salas de aula.

Esse modelo de ação coletiva e organização do espaço desenvolvia-se sob orientação direta dos agentes pastorais, de modo a criar as condições mínimas para a consolidação dos grupos de sem-teto na forma de comunidades, cujo objetivo final era garantir organicidade enquanto Comunidades Eclesiais de Base, unidade básica do projeto da igreja popular (Thomé, 1994).

Localizadas na área de expansão da cidade nos sentidos sul e oeste, as aldeias urbanas atuais são: Vila Vitória (Tabajara e Kalabaça); Terra Prometida (Tabajara, Kalabaça e Tupinambá); Terra Livre (Potyguara); Nova Terra (Tabajara e Potyguara); Aldeia São José (Potyguara, Tabajara, Kalabaça e Kariri); Maratôã (Kariri, Tabajara, Pootyguara e Kalabaça); Altamira (Potyguara); Planautina (Potyguara, Tabajara e Kalabaça) e Pedra Viva (Potyguara). (Palitot, 2010, p. 3).

Os povos indígenas e as formas de designá-los

Já sabemos que são 234 o número de grupos, segundo os dados do ISA (jun. 2011). Mas quem são eles? Observem o quadro a seguir e avaliem dispersão intra e entre estados da federação.

Quadro dos povos indígenas situados no Brasil e em países limítrofes

Aikanã - RO	Galibi-Marworno - AP
Aikewara - PA	Gavião Parkatêjê - PA
Akuntsu - RO	Gavião Pykopjê - MA
Amanayé - PA	Guajá - MA, PA
Amondawa - RO	Guajajara - MA
AnacéCE - CE	Guarani Kaiowá - MS, Paraguai
Anambé - PA	Guarani Mbya - ES, PA, PR, RJ, RS, SC, SP, TO, Paraguai, Argentina
Aparai - AP, PA	Guarani Nandeva - MS, PR, RS, SC, SP, Paraguai, Argentina
Apiaká - MT, PA	Guató - MT, MS
Apinajé - TO	Hixkaryana - AM, PA, RR
Apurinã - AM, MT, RO	Ikolen - RO
Aranã - MG	Ikpeng - MT
Arapaso - AM	Ingarikó - Guiana Equatorial, Venezuela
Arapuins - PA	Iranxe Manoki - MT
Arara - PA	Jamamadi - AM
Arara do Rio Amônia - AC	Jarawara - AM
Arara do Rio Branco - MT	Javaé - GO, TO
Arara Shawãdawa - AC	Jenipapo-Kanindé - CE
Araweté - PA	Jiahui - AM
Arikapú - RO	Jiripancó - AL
Aruá - RO	Juma - AM
Ashaninka - AC Peru	Ka'apor - MA, PA
Asurini do Tocantins - PA	Kadiwéu - MS
Asurini do Xingu - PA	Kaiabi - MT, PA
Atikum - BA, PE	Kaimbé - BA
Avá-Canoeiro - GO, MG, TO	Kaingang - PR, RS, SC, SP
Aweti - MT	Kaixana - AM
Bakairi - MT	Kalabaça - CE
Banawá - AM	Kalankó - AL
Baniwa - AM, Venezuela, Colombia	Kalapalo - MT
Bará - AM, Colombia	Kamaiurá - MT
Barasana - AM, Colombia	Kamba - MS
Baré - AM, Venezuela	Kambeba - AM
Borari - PA	Kambiwá - PE
Bororo - MT	Kanamari - AM
Canela - MA	Kanindé - CE
Chamacoco - MS, Paraguai	Kanoê - RO
Charrua - RS, Argentina	Kantaruré - BA
Chiquitano - MT, Bolívia	Kapinawa - PE
Cinta larga - MT, RO	Karajá - GO, MT, PA, TO
Coripaco - AM, Venezuela, Colombia	Karajá do Norte - TO
Deni - AM	Karapanã - AM, Colombia
Desana - AM, Colombia	Karapotó - AL
Djeoromitxí - RO	Karipuna de Rondônia - RO
Enawenê-nawê - MT	Karipuna do Amapá - AP
Fulni-ô - PE	
Galibi do Oiapoque - AP, Guiana Francesa	

Kariri - CE
 Kariri-Xokó - AL
 Karitiana - RO
 Karo - RO
 Karuazu - AL
 Katuena - AM, PA, RR
 Katukina do Rio Biá - AM
 Katukina Pano - AC
 Kaxarari - AM, RO
 Kaxinawá - AC, Peru
 Kaxixó - MG
 Kaxuyana - AP, AM, PA
 Kayapó - MT, PA
 Kinikinau - MS
 Kiriri - BA
 Kisêdjê - MT
 Koiupanká - AL
 Kokama - AM, Peru, Colombia
 Korubo - AM
 Kotiria - AM, Colombia
 Krahô - TO
 Krahô-Kanela - TO
 Krenak - MT, MG, SP
 Krikati - MA
 Kubeo - AM, Venezuela, Colombia
 Kuikuro - MT
 Kujubim - RO
 Kulina - AM
 Kulina - AC, AM, Peru
 Kuntanawa - AC
 Kuruaya - PA
 Kwazá - RO
 Maku - Colombia
 Makuna - Colombia
 Makurap - RO
 Makuxi - RR, Guiana Equatorial, Venezuela
 Manchineri - Peru, Bolívia
 Marubo - AM
 Matipu - MT
 Matis - AM
 Matsés - AM, Peru
 Maxakali - MG
 Mehinako - MT
 Menky Manoki - MT
 Migueleno - RO
 Miranha - AM, Colombia
 Mirity-tapuya - AM
 Munduruku - AM, MT, PA
 Mura - AM
 Nahukuá - MT
 Nambikwara - MT, RO
 Naruvotu - MT
 Nawa - AC
 Nukini - AC
 Ofaié - MS
 Oro Win - RO
 Palikur - AP, Guiana Francesa
 Panará - MT, PA
 Pankaiuká - PE
 Pankará - PE
 Pankararé - BA
 Pankararu - MG, PE
 Pankaru - BA
 Parakanã - PA
 Paresí - MT
 Parintintin - AM
 Patamona - RR, Guiana Equatorial
 Pataxó - BA, MG
 Pataxó Hã-Hã-Hãe - BA
 Paumari - AM
 Pipipã - PE
 Pirahã - AM
 Pira-tapuya - AM, Colombia
 Pitaguary - CE
 Potiguara - CE, PB
 Puroborá - RO
 Puyanawa - AC
 Rikbaktsa - MT
 Sakurabiat - RO
 Sateré Mawé - AM, PA
 Shanenawa - AC
 Siriano - AM, Colombia
 Surui Paiter - MT, RO
 Tabajara - CE, MA
 Tapayuna - MT
 Tapeba - CE
 Tapirapé - MT, TO
 Tapuio - GO
 Tariana - AM, Colombia
 Taurepang - RR, Venezuela673
 Tembê - MA, PA
 Tenharim - AM
 Terena - MT, MS, SP
 Ticuna - AM, Peru, Colombia
 Timbira - MA, TO, PA
 Tingui Botó - AL
 Tiriyó - AP, PA, Suriname
 Torá - AM
 Tremembé - CE
 Truká - BA, PE
 Trumai - MT
 Tsohom-dyapa - AM
 Tukano - AM, Venezuela, Colombia
 Tumbalalá - BA
 Tupari - RO
 Tupinambá - BA
 Tupiniquim - ES
 Turiwara - PA
 Tuxá - AL, BA, PE
 Tuyuka - AM, Colombia
 Umutina - MT
 Uru-Eu-Wau-Wau - RO
 Waimiri Atroari - AM, RR
 Waiwai - AM, PA, RR
 Wajãpi - AP, PA, Guiana Francesa
 Wajuru - RO

Wapixana - RR, Guiana Equatorial, Venezuela	Xokleng - SC
Warekena - AM, Venezuela	Xokó - SE
Wari' - RO	Xukuru - PE
Wassu - AL	Xukuru-Kariri - AL, BA
Wauja - MT	Yaminawá - AC, AM, Peru, Bolívia
Wayana - AP, PA, Guiana Francesa, Suriname	Yanomami - AM, RR, Venezuela
Witoto - AM, Peru, Colômbia	Yawalapiti - MT
Xakriabá - MG	Yawanawá - AC, Peru, Bolívia
Xavante - MT	Ye'kuana - AM, RR, Venezuela
Xerente - TO	Yudja - MT, PA
Xetá - PR	Zo'é - PA
Xikrin Kayapó - PA	Zoró - MT
Xipaya - PA	Zuruahã - AM

Fonte: ISA, 2011.

Pelo quadro, acompanhamos a listagem dos grupos e, como já vimos, dizer a identidade é, sobretudo, designar – atribuir um nome. Mas, quem dá nome aos grupos? A resposta não é tão óbvia assim. Os nomes podem ser uma criação do grupo. Da mesma forma que nomeiam aos outros podem nomear a si mesmos. Em meados dos anos 1970, os Ywalapíti (Alto Xingu) chamavam brasileiros de karaiba, europeus e norte-americanos de karaiba-kumã – “super-brasileiros”, japoneses e outros orientais de putaka-kumã “superíndios xinguanos” (Cf. Viveiros de Castro 1999, p. 173n).

Bororo – “pátio da aldeia” –, entretanto, não é autodenominação. Eles se reconhecem como Boe (Cf. Souza, Pagliaro, Santos, 2006, p. 2). O mesmo caso ocorre com os Kayapó, que significa “semelhante a macado”, uma atribuição dos seus rivais, povos de língua tupi, Araweté (PA). Os Kayapó, na verdade, referem-se uns aos outros pelo pronome bidê – “nós, os seres humanos”. Já os Tapayúna (MT) foram chamados pelos sertanistas da Funai de “Beijo de Pau” ou de “Cinta-Larga”.

Há também casos em que os grupos são nomeados por metonímia, isto é, a designação corresponde originalmente ao nome de um membro ou de uma fração do grupo (Cf. Ricardo, 2001, p. 68-69; 2004, p. 35-36). Outros podem ser considerados autodenominação, como Parakanã (Cf. Fausto, 1995, p. 60). Os Wari não se autodenominam. Wari significa “gente, ser humano” (Cf. Vilaça, 1995, p. 264) e os Kayowa (MS) se auto-identificam Kayowa, mas no Paraguai são Pa~i-Tavyterã ou Pa~i (Cf. Oliveira, 2010, p.3).

Se os nomes dos grupos nem sempre são criações do próprio grupo, imaginem as complicações na hora de escrevê-los. A primeira dificuldade são as próprias línguas. É necessário domínio para reproduzir os sons. Esse é um critério empregado pelos antropólogos que chegaram a elaborar uma “Convenção para a grafia dos nomes tribais”, em 1953 (Cf. Ricardo, 2004, p. 34). A norma também segue uma tentativa de padronização internacional da grafia e da pronúncia de iniciar o etnônimo por maiúscula, sem flexão de número ou gênero e empregando letras estranhas à ortografia da língua portuguesa (Viveiros de Castro, 1999, p. 162n). Essas regras, entretanto, não são seguidas à risca.

A grafia dos etnônimos indígenas

Os etnólogos ainda não nos pusemos de acordo sobre a ortografia dos etnônimos indígenas. A convenção de 1953 da ABA sobre a “grafia dos nomes tribais” nunca foi integralmente respeitada, e a nomenclatura oficial da Funai é meramente aleatória.

Há uma forte tendência de se abandonar a prática tradicional em etnologia – que segue aqui a convenção da ABA, fortemente marcada por usos próprios do inglês – de se grafarem os etnônimos com inicial maiúscula – mesmo quando em função sintática determinativa –, sem flexão de número ou gênero e usando letras não reconhecidas pelas ortografia de palavras portuguesas. As alternativas, entretanto, não são uniformes.

Alguns etnólogos preferem seguir os manuais de redação da imprensa – cujas inconsistências são apontadas por Ricardo [1995: 34] –, abasileirando linguisticamente os etnônimos com sua transformação em gentílicos convencionais: tudo em minúscula, com flexão de número – mas não de gênero, sabe-se lá porquê –, sem letras não oficiais.

Outros mantiveram os etnônimos, quando no nominativo, com inicial maiúscula, mas passaram a utilizar a inicial minúscula nos usos determinativos; continuaram não aceitando o plural português e mantendo letras como w, k e y. Nenhum desses usos é neutro.

Há quem rejeite a convenção da ABA por sua suposta pretensão de estabelecer uma nomenclatura científica de tipo botânico ou zoológico – isto é, por “naturalizar” as sociedades indígenas (Vidal & Barreto Filho, 1997: 160 n.1). Mas há quem entenda – e estou com estes – que pior que tal “naturalização” é a “aculturação” forçada pelo abasileiramento dos etnônimos. Além disso, se os brasileiros têm o Brasil ou escoceses a Escócia, enquanto os povos nativos não têm países ou pátrias que se possam escrever com inicial maiúscula, também é certo que seus nomes designam uma coletividade única, um povo ou sociedade, e não um somatório de indivíduos (Ricardo, 1995).

Por isso, escrever, por exemplo, os Araweté, em lugar de os arauetés, é um modo, certamente simbólico, de reconhecer um coletivo lingüístico, étnico e territorial diferenciado dentro da “comunhão nacional”. A questão é outra, naturalmente, quando são os próprios índios que decidem como se haverá de grafar seu etnônimo, como acontece nos grupos que utilizam a escrita, em português e/ou no vernáculo nativo (Viveiros de Castro, 1999, p. 162n).

Sociodiversidade indígena: língua, parentesco e construção de gênero

O Quadro 5 apresenta 235 povos indígenas, diversificados, como já vimos, na quantidade de indivíduos por grupo, e nas formas de designar-se. Penso que esses dados são suficientes para rebater a tese do índio genérico, tão pronunciado no nosso cotidiano. Melhor seria referir-se, predominantemente, no coletivo: povos, aglomerados, aldeamentos, grupos, comunidades indígenas, ainda que tais termos guardem suas diferenças.

São 235 grupos, segundo os números do ISA (2011). São coletivos que não cessam de se diferenciar, porque a atividade classificatória, a apropriação da experiência do outro e a distintividade são capacidades humanas (Cf. Lévi-Straus, 1952; Barth, 1998).

Claro que os especialistas não chegaram ao consenso sobre a origem e as transformações desses grupos. Eles até concordam em afastar as idéias de essência e fixidez nas motivações, estratégias para o estabelecimento dos vínculos entre os indivíduos de um grupo. É comum pensar que os critérios de distintividade e os elementos materiais e simbólicos apresentados como traços diferenciadores são temporais e relacionais, ou seja, modificam-se e são criados a partir do contato com outros grupos indígenas. Mas, há muita discordância, por exemplo, a respeito do papel do indivíduo na invenção da indianidade – ele é coagido ou ele opta? (Cf. Poutgnat; Streiff-Fenart, 1998) – e da relação dos grupos indígenas com a sociedade envolvente – ela é de submissão ou de apropriação? (Cf. Viveiros de Castro, 1999).

Essas diferenças de interpretação sobre o fenômeno da indianidade têm gerado informações contrastantes. No entanto, é exatamente a partir dos confrontos epistemológicos travados entre os especialistas que podemos conhecer melhor a diversidade dos povos indígenas. Vamos tratar, portanto, dos seguintes temas: língua, relações de parentesco e processos de construção do gênero.

A classificação baseada na diversidade linguística

São 180 as línguas faladas entre os povos indígenas. No entanto, aqui também as informações são aproximadas. Problemas idênticos aos da contagem da população e da listagem de grupos também interferem no conhecimento das línguas: há povos “isolados”, há povos que assumem a língua como sua, mas que nem todos os indivíduos a dominam. Há também o problema teórico de diferenciar língua de dialeto (Cf. Rodrigues, 2006, p. 60; Urban, 1992, p. 101; Montserrat, 1994, p. 93).

Apesar desses problemas, os estudos lingüísticos ampliam-se e diversificam-se em nível teórico, já que a sua importância é reconhecida entre os indígenas e os não indígenas. A língua – qualquer língua, inclusive a portuguesa – é um importante elemento de diferenciação e de identificação no passado e no presente. Instrumento de comunicação, ela é veículo de construção e transmissão das culturas. Os próprios grupos têm procurado os linguistas para os auxiliarem na produção de material didático versado no idioma nativo, efetivando uma educação diversificada para as novas gerações (Cf. Franchetto, 2001, p. 139).

As línguas indígenas também podem informar sobre a relação ancestral com os povos pré-colombianos, transformando-se em um recurso de defesa da indianidade. Para os não indígenas, inclusive, ela informa, ainda, informações sobre contatos e alianças e mudanças nas formas de organização política e econômica entre os povos.

Até 2006, eram 180 as línguas reconhecidas pelos estudiosos brasileiros (Cf. Rodrigues, 2006). Esse número ganha ainda mais importância quando sabemos que elas são faladas por aproximadamente centenas de milhares de indivíduos, demonstrando a riqueza cultural de apenas 0,4 % da população brasileira.

São, portanto, quase duas centenas de línguas faladas, mas não completamente diferentes entre si. As línguas guardam semelhanças e diferenças. As semelhanças indicam pertencimento a uma língua mais antiga, da qual se originaram várias outras. Os especialistas empenham-se no estudo dessas semelhanças e diferenças, comparam e reconstroem as línguas, identificando troncos, famílias, línguas e dialetos. O português, por exemplo, desce da família do latim que por sua vez tem origem no tronco indoeuropeu (Cf. Teixeira, 2004, p. 300). O Parintintí, da mesma forma, pertence à família linguística Tupi-Guarani, que faz parte do tronco Proto-Tupi.

Quadro 5 – Algumas palavras usadas em línguas da família Tupi-Guarani

	Tupi	Parintintin	Tapirapé	GuaraniMbiá
pedra	Ita	Ita	Ita	Ita
fogo	Tatá	Tatá	Tatá	Tatá
jacaré	Jacaré	Djakaré	Txākāré	Djakaré
onça	Jaguaretê	Djágwára	Txāwārā	jaḡwareté
pássaro	Güyrá	Gwyrá	Wyrā	Gwyrá
mão dele	Ipó	Ipó	Ipá	Ipó

Identificando línguas indígenas

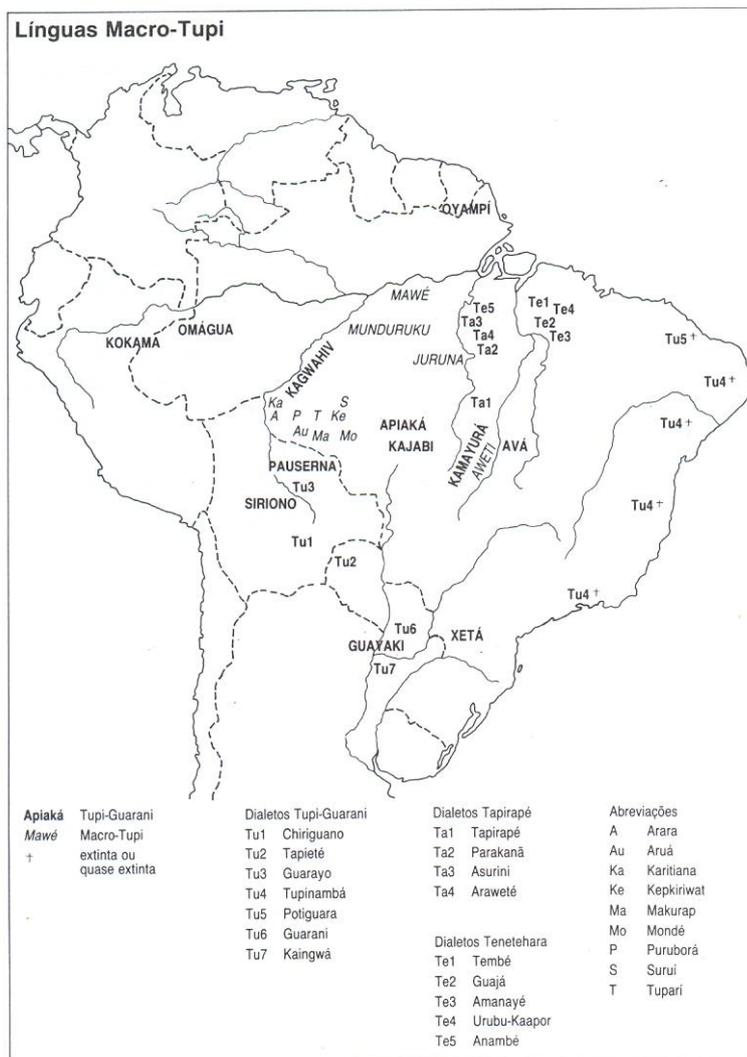
A técnica da reconstrução desenvolvido na linguística comparativa envolve:

- 1) juntar longas listas de palavras fonemizadas das línguas a serem comparadas;
- 2) isolar correspondências de som, isto é, demonstrar que quando um som (“p”, digamos) ocorre na língua A, ocorre um som correspondente (“f”, digamos) no mesmo lugar em cada palavra na língua B com o mesmo significado;
- 3) reconstruir a partir das correspondências sonoras uma prontofonologia, ou seja, uma fonologia da língua ancestral das línguas que estão sendo comparadas;
- 4) estabelecer um protoléxico ou protovocabulário; e
- 5) mostrar como as palavras das línguas “filhas” podem ser derivadas do protoléxico através da aplicação de regras de transformação sonora a este.

As palavras assim derivadas são chamadas de cognatos. Quando as palavras nas línguas A e B são as mesmas ou muito semelhantes, mas não podem ser derivadas desse modo, são consideradas como invenções ou produtos de empréstimo. [...] O método da reconstrução deve ser utilizado para distinguir verdadeiros cognatos de empréstimos. A partir do percentual de cognatos, pode-se estimar a profundidade cronológica. Uma taxa de 81% de cognatos indicaria cinco séculos desde que as duas línguas se separaram; 36% indicariam aproximadamente 2500 anos de separação; 12%, uns 5 mil anos. (Urban, 1992, p. 88).

Acima, com base nos estudiosos das línguas indígenas, afirmei que a identificação de troncos, famílias, línguas e dialetos poderia informar sobre a história de cada grupo. Como isso é possível? Ora, os lingüistas fazem comparações entre as palavras, reconstroem a filiação das línguas (árvore genealógica) datam as suas origens, situando-as no tempo e no espaço através de mapas. Observem, por exemplo, essa representação gráfica dos povos falantes das línguas do tronco Macro-Tupi. É um pouco antiga e talvez, até, desatualizada. Entretanto, foi por meio desse conjunto de estratégias que o pesquisador Greg Urban chegou às seguintes conclusões:

Pode-se afirmar, com grau razoável de certeza, que os povos Tupi – os primeiros a ser encontrados pelos portugueses ao longo da costa brasileira – tinham migrado recentemente para a região, e pode-se supor a rota dessa migração, desde a área Brasil/Bolívia, passando pelo Paraguai e subindo a costa do Brasil. Essa suposição baseia-se no fato de as línguas faladas ao longo dessa rota, incluindo o Chiriguano, o Guaraní e o Tupinambá, serem tão próximas umas das outras quanto dialetos de uma única língua (Urban, 1992, p. 89).



Fonte: Urban, 1992, p. 89.

O Macro-Tupi é apenas uma parte da diversidade linguística. Ao todo, 180 línguas estão distribuídas em 43 famílias e 2 troncos (Macro-Tupi e Macro-Jê) (Cf. ISA, 2012). Há grupos que falam apenas a sua língua materna. Há grupos que falam duas – bilinguismo – ou mais línguas – multilinguismo –, incluindo-se nesse número a língua portuguesa. Há também aqueles que mantêm glossários diferenciados por sexo ou faixa etária e até grupos que falam a língua de outros grupos como sendo a principal. Isso faz da classificação genética das línguas – troncos, famílias, dialetos – um dos critérios mais empregados pelos linguistas, mas sobretudo pelos etnólogos e historiadores para identificar grupos indígenas (Cf. Tassinari, 1995; Franchetto, 2001; Junqueira, 2008).

Diversidade de estruturas de parentesco

A língua é elemento diferenciador e organizador dos grupos indígenas. Todavia, como vimos, há grupos que não mais falam a língua mãe e sim o português. Há grupos bilíngües e multilíngües e, ainda, os que se expressam por dialetos dentro de uma mesma língua. O traço de distintividade língua, isoladamente, portanto, não dá conta da diversidade dos grupos. Outros elementos, a exemplo das relações de parentesco, explicitam ainda mais a sociodiversidade dos povos indígenas que vivem no Brasil, como são os casos das diferenças sociopolíticas constatadas entre os três grupos Parakanã (PA), todos falantes da língua Tupi-Guarani (Cf. Fausto, 1995, p. 61, 129n).

Mesma língua e economias diferentes

Parakanã designa uma população de pouco mais de quinhentas pessoas, distribuída em três aldeamentos da Fundação Nacional do Índio, dois deles na região tocantina – Paranatinga e Marojewara – e um terceiro na bacia do Xingu – Apyterewa. Embora falantes de uma mesma língua e historicamente aparentados, os membros dos dois últimos aldeamentos constituem um bloco diferenciado frente aos do primeiro. Grosso modo, pode-se dizer que os membros grupo de Paranatinga, tradicionalmente mais sedentário e adepto de uma horticultura diversificada, possuem uma cultura material mais elaborada e uma organização sociopolítica mais centralizada; enquanto os demais seriam melhores caçadores, supostamente melhores guerreiros, e menos coesos internamente (Fausto, 1995, p. 61).

Relações de parentesco são o conjunto de vínculos que organizam a vida dentro de uma comunidade. Organizam a vida e, obviamente, constituem-se com um traço diferenciador entre os grupos. Quando aprendemos os termos de parentesco – avó, tio, mãe –, aprendemos a nos comportar “de uma maneira apropriada relativamente às pessoas a quem esses termos se aplicam. O termo de parentesco, na prática, é uma etiqueta sobre a qual se pode apor um comportamento baseado no respeito ou na familiaridade, no afeto ou na hostilidade, nos direitos e/ou nos deveres, no gracejo ou no evitamento, etc.” (Ghasarian, 1999, p. 171).

Casar, emprestar dinheiro, doar um rim, intrometer-se numa briga corporal são ações mediadas pelo grau de parentesco – próximo – pai, mãe, irmão –, distante – primos em 2º grau – e afim – cunhados, sogros etc. O tipo de parentesco e as regras de convivência a ele associadas ajudam a explicar, por exemplo, a nossa repulsa diante da ação de Carlos Alberto Gomes da Silva, trabalhador pernambucano que manteve relações sexuais com a filha, transformando-se em pai-avô. Casos como esse, ocorrido em Beberibe-PE, no ano de 2002 (Cf. *Diário do Nordeste*, 9 abr. 2012), não raramente, são considerados uma monstruosidade na maioria das comunidades brasileiras e punidas com a exclusão do convívio social, isto é, com a prisão em regime fechado.

O parentesco, entretanto, não ordena a totalidade das nossas vidas – não indígenas. O pertencimento a determinada classe social, a filiação a um partido político ou o engajamento religioso, por exemplo, podem determinar os nossos comportamentos, independentemente das nossas relações parentais. Em outras palavras, pessoas de uma mesma família nuclear podem comportar-se de modo completamente diferente se mantiverem laços estreitos com igrejas católicas ou evangélicas, atuarem no mercado financeiro ou em movimentos de trabalhadores Sem Terra, por exemplo.

Nas sociedades sem escrita – tradicionais/restritas –, como o são a maioria das organizações sociais indígenas, as relações de parentesco, ao contrário, estruturam passado, presente e futuro dos indivíduos. Informam origem e pertencimento da pessoa a uma família, grupo doméstico, grupo residencial, clã – antepassado –, as possibilidades de subsistência – moradia, trabalho, matrimônio – enfim, os direitos e deveres que mantém a coesão de determinado conjunto de indivíduos como grupo autônomo.

Mas o que define um parente? Bem, isso também varia bastante. Os antropólogos anunciam, com ênfase diferenciada, princípios de filiação, aliança e de residência. Há, portanto, transmissões de parentesco com origem no pai – patrilinear – entre Pankararu (PE), Tukano, Desana Tariano, Baniwa, Tukano Oriental (AM). O parentesco matrilinear, ou seja, com origem na mãe, é admitido entre os Javaé (TO) e Timbira (Cf. Moura, 2006; Adrello, 2006; Lasmar, 2008; Rodrigues, 2008; apud, Nunes, 2008, Ávila, 2008).

Até mesmo não indígenas podem ser considerados parentes se casarem-se com indígenas. Os Carajá da aldeia Buridina (GO) classificam de puros os filhos de indígenas, “mestiços” os filhos de uniões dos “puros” com os não índios – “tori”. Se os filhos mestiços casarem com não índios, seus filhos estarão ainda mais distantes da indianidade Carajá. Se o casamento se der com “puros” esses filhos tendem a purificar-se progressivamente ou seja, tendem a se tornar índios (Cf. Nunes, 2010, p. 5-6).

Além das origens diferenciadas do parentesco, as filiações são plurais a respeito do objeto da herança – terra, liderança política, liderança ritual. Assim, um mesmo povo pode combinar a patrilinearidade e a matrilinearidade, como ocorre entre os Pankararú (PE) e os Karajá (GO) (Cf. Mura, 2010; Nunes, 2010).

Sobre os casamentos, a diversidade é ainda maior. Frequentemente empregados como instrumentos de aliança ou de manutenção da “pureza”, há povos que estabelecem o casamento entre membros do mesmo grupo – endogamia – como obrigatório, como os Waimiri-Atroari (AM/RR), Pirahã (AM), Tapuia (MS), Javaé (GO/TO) e entre famílias dos “troncos velhos”, a exemplo dos Tumbalalá (BA) (Cf. Gonçalves, 1995, Moura, 2006, Rodrigues, 2008, apud. Lourenço, 2008, Andrade, 2008). Tais escolhas podem recair sobre primos do lado paterno, do lado materno ou de ambos os lados.

Existem povos, ao contrário, que estabelecem trocas de esposas fora do grupo – Tukano, Desana, Tariano, Baniwa, Tukano Oriental (AM), ou especificamente, da casa – Arara (PA), e entre metades do mesmo povo – Jaminawá (AC) (Cf. Adrello, 2006; Lassar, 2008; Pinto, 2005; Castro 2008).

Outro elemento de diversidade é quanto ao número de casamentos e de parceiros em cada casamento. A poliginia, ou o desposamento de várias mulheres por um mesmo homem é comum, por exemplo, entre os Arara (PA) e os Kalapalo (Xingu) (Pinto, 1995, p. 229-231).

Modalidades de casamento e divisão do trabalho

Uma cena comum no cotidiano da aldeia arara: acordando com o nascer do sol, uma família vai à floresta para seus afazeres diários. À frente segue o marido, “armas” em punho: arco e flecha ou espingarda, facão ou enxada. Um pouco atrás segue a esposa: sacolas embaixo de um braço, uma faca na mão, uma criança dormindo no colo, presa à tipóia de algodão. Um pouco atrás dela seguem os filhos, sonolentos ainda. Atrás do marido e da esposa, vai uma outra menina, criança ainda, sonolenta também: é a segunda esposa do homem, que já vai ao trabalho com sua nova família. Foi dada recentemente em casamento pelo seu próprio pai, juntou uns poucos pertences e teve de mudar-se de casa para armar sua rede ao lado da do marido, que, anos antes, também já se mudara para a casa de sua primeira esposa. Naquela fila indiana que segue pelas trilhas da floresta em direção ao trabalho, o contraste entre as esposas não se limita à diferença de idade: uma já madura, outra ainda muito criança. As duas mulheres deverão se tratar com respeito, colaboração, afeição até, em certos casos. Mas a separá-las está o fato de que as relações que as unem ao marido em comum não são exatamente as mesmas. Uma, é a mulher do primeiro casamento, a outra, a do segundo. Uma jamais saiu de seu grupo natal: foi o marido quem veio juntar-se a ela. A outra teve de deixar pequena seu próprio grupo natal para crescer entre os parentes da primeira esposa de seu marido. Ambas estariam, porém, sujeitas a uma mesma instituição matrimonial? Seus casamentos expressam uma mesma concepção e um mesmo padrão de aliança? [...] A poliginia arara é uma composição de duas instituições matrimoniais diferentes, casamentos primários e casamentos secundários (Pinto, 1995, p. 229-231).

Além das formas de descendência e das modalidades de casamento, as regras de parentesco prescrevem também o local de residência dos noivos e recém casados. Entre os Tapuia (MS) o futuro casal deve morar nas casa, nas terras ou nas proximidades do

grupo do marido – patrilocalidade. Para os Waimiri-Atroari, o casal deve se estabelecer nas próprias terras do marido – virilocalidade (Cf. Mura, 2010, Moura, 2006, Nunes, 2010). Em sentido contrário opera a regra dos Kaingang (RS), para cuja residência deverá ser a dos pais da esposa – matrilocalidade –, dos Potiguara, Javaé e Timbira onde o casal estabelece-se na casa da esposa – uxorialidade (Cf. Rocha e Saldanha, 2010, Nunes, 2010, Vieira, 2010, Rodrigues, 2008, apud. Lourenço, 2008, Ávila, 2008).

Há casos em que a escolha da residência fica a cargo dos cônjuges – bilocalidade –, como os Apiakás (MT), ou onde vigoram, simultaneamente, as regras da patrilocalidade e matrilocalidade – Pankararú (PE) –, da virilocalidade e da uxorialidade – Waimiri-Atroari e Karajá (GO) (Cf. Tempesta, 2010, Mura, 2010, Nunes, 2010).

A depender das situações históricas de contato, ou mesmo de diferentes acontecimentos que marcaram a sua experiência, povos indígenas definem suas redes de sociabilidade a partir de filiações – descendência, de alianças – casamentos –, de residência, ou no uso simultâneo ou diacrônico das mesmas, dando origem a formas ainda mais complexas. Além disso, tais definições e redefinições não são operadas, exclusivamente a partir da relação com os não indígenas. As redefinições dos critérios de parentesco são prática interna aos grupos, em disputas políticas que envolvem o controle da terra (Cf. Rocha e Saldanha, 2010) e outros interesses de sobrevivência dos povos.

Apiakás, por exemplo, praticavam a uxorialidade para “reestruturar-se como povo diferenciado”. Quando a demanda central passou a ser a demarcação da terra – frente ao Estado – ou o acesso dos parentes da noiva aos bens industrializados, a ambilocalidade ganhou importância: “a família extensa da moça abriu mão da companhia da filha e do genro em nome de um interesse coletivo” (Cf. Tempesta, 2010, p. 10). Entre os Pankararú (PE), o parentesco é estabelecido por consangüinidade a partir dos “truncos velhos”, os detentores da memória ritual – a o Toré (Cf. Mura, 2010). O prestígio das lideranças está no controle dos “segredos” do Toré, gestado dentro dos próprios grupos domésticos (Cf. Mura, 2010).

Entre os antropólogos, os estudos de parentesco também servem para revelar formas diferenciadas de constituição grupal. Para os Kaiowa (MS) a “unidade social fundamental” é um grupo doméstico de três gerações e, ao mesmo tempo, um grupo de produção e de consumo (Silva, 2010, p. 4). Já entre os Tapuia (GO), um grupo doméstico é composto por uma família elementar – um casal e seus filhos – e os agregados, ocupando um lote individual. A consangüinidade garante os direitos à herança da terra (Cf. Moura, 2006, p. 187, 189).

Para os Potiguara, uma unidade doméstica reúne um sítio – fruteiras e espaço que circunda as residências, com acesso ao rio – e uma casa de farinha sob o comando do casal-chefe, proprietário das terras (Cf. Vieira, 2010, p3), enquanto os Cariri (CE) adotam vários critérios para a agregação do grupo em torno de uma liderança familiar: antiguidade na participação do movimento indígena, autoridade ritual (Umbanda), “fisionomia indígena” (Palitot, 2010).

No noroeste amazônico, nas regiões que circundam o Rio Negro, a “unidade básica do sistema social” é o Sib – Clã –, associado a ancestrais [e que reúne vários grupos exogâmicos (Adrello, 2006, p. 35)]. No nordeste, os Timbira (MA, TO) organizam-se em famílias nucleares – pai, mãe e filhos –, famílias extensas – pais, irmãos, filhos, avós, sobrinhos, netos, genros e cunhados – organização da produção e da economia – e agrupamentos residenciais – casas que comportam mais de uma família nuclear (Ávila, 2010).

Esses exemplos revelam a riqueza de estratégias que os povos indígenas empregam para produzirem a existência dos seus grupos, em outras palavras, que o presente e o passado dos povos indígenas estão estruturados nas mais diferentes formas de vinculação/solidariedade/redes de relações que continuam a se modificar, desafiando a nossa compreensão. Essa também é a tônica quando o assunto é construção do gênero.

Questões de gênero

Como o homem se faz homem? Como a mulher se faz mulher? Existe “homossexualismo” entre povos indígenas? Estas questões desconcertam qualquer professor e são recorrentes já entre os alunos dos cursos de graduação. O que dizem os antropólogos que tratam do assunto?

Para a compreensão das teses dos antropólogos é importante entender a palavra gênero de forma instrumental, ou seja: como “a distinção entre atributos culturais alocados a cada um dos sexos e a dimensão biológica dos seres humanos” (Soihet e Pedro, 2007, p. 288).

É também necessário conceber o gênero como construtor do sexo e o sexo como construtor do gênero. Em outras palavras, não é apenas a existência da genitália sexual masculina que constitui um homem. São necessárias várias práticas e representações sociais para que um ser passe a comportar-se e afirmar-se como homem. O mesmo ocorre com os caracteres biológicos. Os sistemas reprodutivos são empregados como traços diferenciadores dos seres, ganhando o papel de construtores da identidade de homem e de mulher. Mas, como esse tipo de raciocínio é empregado para o exame da experiência de alguns povos indígena?

Os antropólogos referidos neste texto ocupam-se da construção social da diferença, das hierarquias e das mudanças nas hierarquias entre homens e mulheres. Entre os Mbyá-Guarani (RS), por exemplo, o gênero mulher é construído a partir da nomeação das crianças – mediada pelo Xamã –, onde intervêm entidades que habitam moradas divinas. Há divindade para nomear meninos e divindade para nomear meninas (Cf. Prates, 2009).

Os ritos de iniciação pubertária – reclusão para as meninas – são outro instrumento de produção das diferenças. Na experiência Rikbaktsa (AM), da mesma forma, o status de mulher não é construído apenas tomando-se como base a sua função reprodu-

tiva (Cf. Athila, 2009). A construção do gênero mulher, a construção do corpo – geração do feto –, envolve interações – sexuais – não apenas com homens, mas também com mulheres e coisas.

Produzindo diferenças

Apesar de, entre os Rikbaktsa, não haver propriamente “modos de comportamento” femininos ou masculinos claramente constituídos, a afirmação de Strathern (1981:178) de que as “marcas de gênero não encompassam totalmente a pessoa” (trad. minha) me parece bastante adequada à situação. Uma mulher que seja “dona” de festa, que determine a paternidade de um filho, que intervenha em contendas comunitárias não estará “agindo como” um homem ou uma “mulher má” (Busby 1997:272). Mas misturas peculiares que formam os seres de maneira geral e a abertura dos corpos a contínuas e novas “trans”-formações em um mundo em relação, deslocam completamente a construção do “gênero” para o terreno mais amplo da construção de “pessoas” e de suas diferenças e semelhanças. [...] Com isso, pretendo juntar-me aos que consideram não haver “qualidades” ou “papéis” universais ou “naturais” capazes de definir o “gênero”. Tomar esta singularidade e as definições não-substanciais ameríndias para o “corpo”, “sexo”, “reprodução” e os significados de sermos “homens” ou “mulheres” pode contribuir ainda para um melhor entendimento de outros contextos etnográficos, como aqueles ditos “ocidentais” (Athila, 2009, p. 16).

Evidentemente, as diferenças e hierarquias existem entre os gêneros mulher e homem. Práticas rituais, espaços na aldeia, tarefas cotidianas situam a mulheres em lugares específicos. Mas, não há como pensar a construção do gênero mulher apenas com as dicotomias submissão/dominação. Entre os Terena (MS), é sabido que as mulheres na participam do Conselho Tribal. Mas, são responsáveis pelo choro nas visitas, festas, funerais e casamentos. Choro ou canto ritualizado, por sua vez, tem importância similar à oratória praticada pelos homens. Quando migram para a cidade e casam com não indígenas, as mulheres transformam-se em chefes de famílias, responsabilizando-se pelo sustento – econômico – dos seus lares. Esse fato modifica, inclusive, determinados modos de estabelecer o parentesco. Enfraquece-se a patrilinearidade da comunidade étnica (Cf. Sant’Ana, 2009).

O mesmo processo ocorre com as mulheres da etnia Tukano Oriental (AM) que se casam com não índios. Tornando-se responsáveis pelo apoio econômico à família extensa, elas assumem novos papéis perante a comunidade (Cf. Lasmar, 2009). Esse novo lugar lhe oferece a prerrogativa de transmitir aos filhos os nomes dos seus antepassados, modificando a tradição patrilinear do grupo.

Outro exemplo de variação de papéis e de relativização das hierarquias pode ser observado entre as mulheres Apinajé (TO). O envolvimento de algumas delas em mobilizações reivindicatórias por saúde, educação e geração de renda modificou sua imagem

no grupo. O determinante, neste caso, foi o prestígio social auferido individualmente, independentemente do gênero. É importante registrar que em 2008 duas mulheres haviam se transformado em cacique (Cf. Rocha, 2009).

A construção do gênero e o estabelecimento das hierarquias mobilizam os esforços dos antropólogos. Mas, eles também abordam determinadas práticas afetivas e sexuais, imediatamente classificadas pelos não indígenas como lesbianismo e homoerotismo. Vejamos alguns exemplos.

Entre os Timbira (TO), mitos que explicam a formação da vida ajudam no entendimento sobre suas práticas sexuais. São necessárias várias relações sexuais e com vários parceiros – além daquelas efetivadas com o marido – para que uma mulher seja considerada grávida. Entre esses povos, acredita-se que o feto é formado por uma “quantidade grande e contínua de sêmen disponibilizada dia após dia”. Acredita-se também que a relação extra-conjugal é determinada pela busca – nos parceiros – das qualidades que a mulher deseja ver reproduzidas no seu filho (Cf. Ávila, 2009).

Para os Ramkokamekra (MA), a mulher pode relacionar-se com os maridos de suas irmãs e com os irmãos do seu marido (Cf. Panet, 2009). A regra vale também para os homens. Prática proibida é a disputa da mãe e da filha pelo mesmo homem e do pai e filho pela mesma mulher.

Entre os Guarani e os Terena (MS), há relações estáveis entre pessoas do mesmo sexo, consideradas pelos não indígenas como homoafetivas (Cf. Machado, Cancellata e Silveira, 2009). No entanto, apesar da tolerância e o respeito pela opção do outro serem características de modos de vida Guarani, não há consenso sobre esse tipo de prática. As aprovações ou condenações são fundadas nas posições individuais, independentemente da influência de geração ou religião.

Conclusões

Vimos, sobretudo com os antropólogos, que indígenas são um modo de ser, mas que o Estado os admite na condição de sujeitos coletivos. Indígenas, entretanto, são aqueles que se sentem e são reconhecidos como tal. Eles estão presentes em todos os estados do Brasil, ainda que a Funai não os tenha legitimado como coletividades no Piauí e no Rio Grande do Norte

Vimos também que o indígena genérico é uma categoria a ser combatida nas nossas práticas cotidianas. A diversidade socio-cultural indígena pode ser exemplificada, inicialmente, pelas várias formas de designar um povo ou uma pessoa. Também constatamos a diversidade indígena mediante o trabalho dos demógrafos. Indígenas habitam terras em diversos biomas, mas também na periferia e no centro das zonas urbanas. Além disso, concluímos que eles estão crescendo e numa velocidade muito maior que a população não indígena.

Por fim, compreendemos que os grupos indígenas organizam-se em sistemas de controle bastante variados e que não têm nada de estático. Estruturas de parentesco, línguas e maneiras de constituírem seus corpos são extremamente complexas e de difícil descrição e entendimento por parte dos não indígenas.

Como traduzir essa diversidade em currículos, projetos pedagógicos, atividades com os alunos? A primeira estratégia foi, parcialmente, cumprida: a informação sobre quem são, onde estão, como se organizam e quais são os direitos dos indígenas. Mas ela somente pode ser usufruída na escola se soubermos indentificar cientificamente os equívocos dos instrumentos de informação que circulam na escola. Mais importante, ainda, devemos estar preparados para detectar preconceitos arraigados, transmitidos sobretudo pelos pais e por nós mesmos em relação aos modos de ser indígena.

Para auxiliá-los nessa tarefa, apresento a seguir um inventário das teses que os historiadores têm veiculado nos últimos cinco anos sobre o passado e o presente dos indígenas. Essas novas afirmações reafirmam o protagonismo dos indígenas e concedem a esses povos o direito de planejar o seu futuro.

Para ampliar o conhecimento

Impressos

RESENDE, Guilherme Madi. *Índio: tratamento jurídico-penal*. Curitiba: Juruá, 2009.

VEIGA, José Elli da. *A emergência do socioambiental*. São Paulo: Senac, 2007.

GRUPIONI, Luís donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMAMN, Roseli (org.). *Índios no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Global/MEC, 2005.

Filmes

Nossas línguas [Índios no Brasil]. Brasil: MEC, 2009. (19 min, 23 s). Disponível em: < <http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnica.html?id=18451> >. Consultado em: 11 jan. 2013.

Do outro lado do céu [Índios no Brasil]: MEC, 2009. (18 min, 30 s). Disponível em: < <http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnica.html?id=18442> >. Consultado em: 11 jan. 2013.

Nossos direitos [Índios no Brasil]: MEC, 2009. (17 min, 15 s). Disponível em: < <http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnica.html?id=18455> >. Consultado em: 11 jan. 2013.

Sites

www.coiab.com.br

www.socioambiental.org

www.funai.gov.br

Referências

ADRELLO, Geraldo. **Cidade do índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: ISA/Editora da Unesp/NUTI, 2006.

ANDRADE, Ugo Maia. **Os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas, 2008.

ARAÚJO, Ana Valéria. Terras Indígenas no Brasil: retrospectiva, avanços e desafios do processo de reconhecimento. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições.. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 26-36.

ARRUTI, José Maurício. Etnogêneses indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). **Povos indígenas no Brasil – 2001/2006**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.50-54.

ATHILA, Adriana Romano. A “Caixa de Pandora”: disputando pessoas e produzindo diferenças em uma sociedade indígena amazônica. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2009. Disponível em: www.aba.org.br. Acesso em 1 dez. 2009.

ÁVILA Thiago. Sexualidade, gênero e sistema de parto nos povos Timbira do Maranhão e Tocantins. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2009. Disponível em: www.aba.org.br. Acesso em 1 dez. 2009.

ÁVILA, Thiago. Sexualidade, gênero e sistema de parto nos povos Timbira do Maranhão e Tocantins. XXVI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais....** Salvador, ago 2008.

AZEVEDO, Marta Maria. Povos indígenas na América Latina estão em processo de crescimento. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). **Povos indígenas no Brasil – 2001/2006**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 55-58.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joselyne. **Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998. p. 187-227.

BRASIL, Presidência da República. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <<https://legislacao.planalto.gov.br>>. Consultado em: 22 dez 2012.

CARVALHO, José Alberto Magno de; SAWYER, Diana Oya; RODRIGUES, Roberto do Nascimento. **Introdução a alguns conceitos básicos e medidas em demografia**. 2 ed. São Paulo: ABEP, 1998.

CARVALHO, Natália da Solva; RODRIGUES, Douglas; BARUZZI, Roberto G. Dinâmica demográfica dos Suyá, povo Jê do Parque Indígena do Xingu, Brasil Central – 1970-2004. XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais – “Desafios e oportunidades do crescimento zero”. **Anais ...** Caxambu, set. 2006. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_199.pdf>. Capturado em: 3 jul. 2011.

CASTRO, Bernadete. Patrimônio Cultural e Território: povos indígenas do sudoeste amazônico. XXVI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais....** Salvador, ago 2008.

DIÁRIO DO NORDESTE. Pai engravidou a filha: caso de incesto vira polêmica em Beberibe. Fortaleza, 19 abr. 2012. Disponível em: <<http://diariodonordeste.globo.com/2002/04/19/010052.htm>>. Capturado em 23 dez. 2012.

FAUSTO, Carlos. De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Antropologia do parentesco: estudos amerídeos**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. p. 61-120.

FRANCHETTO, Bruna. Línguas indígenas no Brasil: pesquisa e formação de pesquisadores. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; RISCHMANN, Roseli

(Org.). **Povos indígenas e tolerância**: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp, 2001. p. 133-153.

FUNAI, O índio hoje. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br>>. Capturado em 2 jul. 2011.

GHASARIAN, Christian. **Introdução ao estudo do parentesco**. Lisboa: Terramar, 1999.

GONÇALVES, Marco Antonio. A produção da afinidade no sistema de parentesco Pirahã. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Antropologia do parentesco**: estudos ameríndios. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. p. 207-228.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da, HALL, Stuart e WOODWARD, Hathrqn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HUTCHINSON, Teresa Hope. Accounting for population: a demography of the Guarani-Kaiowá people of the Te'ýikue Reserve, Caarapó, MS. XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais – “Desafios e oportunidades do crescimento zero”. **Anais ...** Caxambu, set. 2006. Disponível em: < http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docs-pdf/ABEP2006_596.pdf>. Capturado em: 3 jul. 2011.

IBGE. Censo populacional 2010. Resultados Preliminares do Universo do Censo Demográfico 2010. Tabela 4 - População residente, por situação do domicílio e cor ou raça, segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação – 2010.

ISA – Instituto Sócioambiental. www.socioambiental.org.

JUNQUEIRA, Carmem. Diferenças culturais. In: **Antropologia indígena**: uma (nova) introdução. São Paulo: Educ, 2008. p. 19-45.

LASMAR, Cristiane. Experiência urbana e relações de gênero no alto rio negro. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, Porto Seguro. **Anais...**Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2009. Disponível em: www.aba.org.br. Acesso em 1 dez. 2009.

LASMAR, Cristiane. Experiência Urbana e Relações de Gênero no alto rio Negro. XXVI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais....** Salvador, ago 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Diversidade das culturas. In: **Antropologia estrutural** (Tomo 2). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 330-333.

LÉVI-STRAUSS, Claude. In: L'identité: Seminaire dirigé por C. Levy-Strauss. Paris: Bernard Gasset, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Race et histoire**. sdt: Unesco, 1952.

_____. Religiões dos povos sem escrita. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 69-76.

LIMA, Carmem Lúcia Silva. Vivendo na metrópole: os Pankararu em São Paulo. XXVI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais....** Salvador, ago 2008.

LOURENÇO, Sonia Regina. Música e Dança Javaé. XXVI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais....** Salvador, ago 2008.

- MACHADO, Almiros Martins, CANCELA, Cristina Donza e SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu. Jeutaha entre pessoas do mesmo sexo. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2009. Disponível em: www.aba.org.br. Acesso em 1 dez. 2009.
- MONTSERRAT, Ruth Maria Fonini. Línguas indígenas no Brasil contemporâneo. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 93-104.
- MOURA, Marlene Castro Ossami de. Os Tapuios do Carretão. In: **Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural**. Goiânia: Editora da Universidade Católica de Goiás/Vieira/Kelps, 2006. p. 153-220.
- MURA, Claudia. Os Troncos e a Tradição: processos político-religiosos entre os Pankararú. XXVII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais...** Belém, ago. 2010. Disponível em: <http://www.iconecv.com.br/27rba/arquivos/grupos_trabalho/gt09/cmiv.pdf>. Capturado em: 18 jul. 2011.
- NUNES, Eduardo S. Sobre ser misturado: parentesco e interrelação com o mundo dos brancos na aldeia karajá Buridina (Aruanã-GO). XXVII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais...** Belém, ago. 2010. Disponível em: <http://www.iconecv.com.br/27rba/arquivos/grupos_trabalho/gt09/esn.pdf>. Capturado em 18 jul. 2010.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Parentesco, histórias de vida e sistema de assentamento: a aplicação de procedimentos da etnoarqueologia para a elaboração de laudos antropológicos sobre as terras indígenas Buriti (Terená) e nande Ru Marangatu (Kaiowa). XXVII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais...** Belém, ago. 2010. Disponível em: <http://www.iconecv.com.br/27rba/arquivos/mesas_redondas/mr14/jeo.pdf>. Capturado em 18 jul. 2011.
- PAGLIARO, Eloisa; AZEVEDO, Marta Maria; SANTOS, Ricardo Ventura. In: **Demografia dos povos indígenas no Brasil**. São Paulo: ABEP, 2005. p. 11-32.
- PALITOT, Estêvão Martins. Os Kariri de Crateús: parentesco, associativismo e faccionalismo. Kariri de Crateús. XXVII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais...** Belém, ago. 2010. Disponível em: <http://www.iconecv.com.br/27rba/arquivos/grupos_trabalho/gt09/emp.pdf>. Capturado em 18 jul. 2011.
- PANET, Rose-France de Farias. A semântica sexual na mitologia Ramkokamekra: modelo de uma prática? REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2009. Disponível em: www.aba.org.br. Acesso em 1 dez. 2009.
- PEREIRA, Nilza de Oliveira M.; SANTOS, Ricardo Ventura; AZEVEDO, Marta Maria. In: PAGLIARO, Eloisa; AZEVEDO, Marta Maria; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). In: **Demografia dos povos indígenas no Brasil**. São Paulo: ABEP, 2005. p. 155-165.
- PINTO, Márnio Teixeira. Entre esposas e filhos: poliginia e padrões de aliança entre os Arara (Caribe). In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Antropologia do parentesco: estudos amerídeos**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. p. 229-264.

POUTGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joselyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

PRATES, Maria Paula. Corporalidade e gênero: reflexões possíveis sobre mulheres e crianças Mbyá-Guarani. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2009. Disponível em: www.aba.org.br. Acesso em 1 dez. 2009.

RICARDO, Carlos Alberto. “Os índios” e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. São Paulo: Global; Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 2004. p. 29-60.

RICARDO, Carlos Alberto. Passados 500 anos, sequer sabemos seus nomes. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; RISCHMANN, Roseli (Org.). **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Edusp, 2001. p. 63-70.

RICARDO, Fany. Dados gerais sobre os índios e suas terras. In: **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: ISA, 2004. p. 621-686.

ROCHA, Cinthia Creatini da; SALDANHA, José Rodrigo. O parentesco como mote de reflexão acerca dos processos de alianças e cisões Kaingang. XXVII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais...** Belém, ago. 2010. Disponível em: < http://www.iconecv.com.br/27rba/arquivos/grupos_trabalho/gto9/ccr.pdf >. Capturado em: 18 jul. 2011.

ROCHA, Raquel Pereira. Os Apinajé: situação atual e gênero. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2009. Disponível em: www.aba.org.br. Acesso em 1 dez. 2009.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. As línguas indígenas no Brasil. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). **Povos indígenas no Brasil – 2001/2006**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 59-63.

RODRIGUES, Patrícia Mendonça. 2008. Tanyxiwè’s Journey a Javaé Theory Of History. Vols. 1, 2, 3. Tese de Doutorado a ser defendida na The University of Chicago, Chicago, Illinois (citação com autorização da autora). (Citada por Lourenço, 2008).

SANT’ANA, Graziella Reis de. Incorporando o “componente mulher”: o associativismo da mulher Terena. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2009. Disponível em: www.aba.org.br. Acesso em 1 dez. 2009.

SANTOS, Ricardo Ventura; TEIXEIRA, Pery. O “índigena que emerge do Censo Demográfico de 2010. **Cadernos de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, v. 27, n. 6, p. 1048-1049, jun. 2011.

SCHAFFER, David. R. Quem sou eu? A formação de uma identidade. In: **Psicologia do**

desenvolvimento: infância e adolescência. 6 ed. São Paulo: Cengage Learning, 2009. p. 440-444.

SILVA, Alexandra Barbosa da. Parentesco e relações patrão-cliente entre os Kaiowa. XXVII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais...** Belém, ago. 2010. Disponível em: <http://www.iconecv.com.br/27rba/arquivos/grupos_trabalho/gt09/abs.pdf>. Capturado em: 18 jul. 2011.

SOIHET, Rachel, PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 27, n. 54, p. 281-300, 2007

SOUZA, Luciene Guimarães de; PAGLIARO, Heloisa; SANTOS, Ricardo Ventura. Perfil demográfico dos índios Bororo de Mato Grosso, 1993-1996. XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais – “Desafios e oportunidades do crescimento zero”. **Anais ...** Caxambu, set. 2006. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_825.pdf>. Capturado em: 3 jul. 2011.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Sociedades indígenas: introdução ao estudo do tema da diversidade cultural. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola:** novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 445-479.

TEIXEIRA, Pery. Comentário. In. ABEP. GT Demografia dos povos indígenas no Brasil. Disponível em: https://groups.google.com/group/populacao_indigena_apep/topics?hl=pt. Capturado em: 3 jul. 2011.

TEIXEIRA, Raquel F. A. As línguas indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola:** novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. São Paulo: Global; Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 2004. p. 291-311.

TEMPESTA, Giovana Acácia. O tempo e o espaço dos parentes. Considerações sobre o processo de parentesco Apiaká. XXVII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais...** Belém, ago. 2010. Disponível em: <http://www.iconecv.com.br/27rba/arquivos/grupos_trabalho/gt09/gat.pdf>. Capturado em: 18 jul. 2011.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura/FAPESP, 1992. p. 87-102.

VIEIRA, José Glebson. Parentesco e política potiguara. XXVII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. **Anais...** Belém, ago. 2010. Disponível em: <http://www.iconecv.com.br/27rba/arquivos/grupos_trabalho/gt09/jgv.pdf>. Capturado em: 18 jul. 2010.

VILAÇA, Aparecida. O sistema de parentesco wari. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Antropologia do parentesco:** estudos amerídeos. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. p. 265-320.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Pensando o parentesco ameríndio. In: **Antropolo-**

gia do parentesco: estudos amerídeos. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. p. 7-24.
_____. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sergio (Org.). São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. p. 109-221n.
_____. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). **Povos indígenas no Brasil – 2001/2006**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 41-49.

Grafados sob diferentes formas – Shocó, Xocó, Chocó, Chocoz, Ciocó, Ceocose – surgem quase sempre associados a espaços missionários. Há registro de Xokó em tempos passados, num espaço geográfico que vai de Sergipe ao sul do Ceará. Entre os séculos XVII e XVIII, sua presença é indicada ora na margem esquerda, ora na margem direita do rio São Francisco, em terras que hoje integram os estados de Pernambuco, Alagoas e Sergipe. Há referências a Ciocó em Pacatuba, missão fundada pelos capuchinhos no final do século XVII e mais tarde, já no século XIX, grafados como Ceocose, sua presença no território sergipano vai ser registrada em São Pedro do Porto da Folha, também uma antiga missão dos capuchinhos. São do início do século XIX notícias de que grupos de índios denominados de Shocó viviam errantes nos sertões de Pernambuco e sul do Ceará. Teriam fugido de missões e, embora relutassem em viver aldeados, terminaram sendo mais uma vez recolhidos a espaços missionários.

No século XX, persistem remanescentes de grupos identificados como Xokó em localidades que foram antigas missões como São Pedro do Porto da Folha (SE) e Porto Real de Colégio (AL). Nestas duas localidades hoje vivem os Xokó. Um grupo habita no lado sergipano do rio, mais precisamente na Caiçara e na ilha de São Pedro, no município de Porto da folha. Do outro lado do rio, no município alagoano de Porto Real de Colégio, fica a aldeia dos Kariri-Xokó. A presença dos Xokó junto aos Kariri é, como se verá, resultante das migrações que os índios de São Pedro fizeram desde fins do século passado, quando as pressões do lado sergipano tornaram-se mais fortes. Diferentes levadas buscaram abrigo entre índios da antiga missão de Colégio, formando a comunidade Kariri-Xokó. A proximidade geográfica e as relações de parentesco entre os dois grupos fizeram com que, ao longo dos tempos, eles mantivessem contatos, encontros e desencontros.

As missões

As missões inscrevem-se no circuito colonial, tendo como objetivo básico a catequese dos índios. Estão, porém, relacionadas com a abertura de novas áreas que vão sendo penetradas pelos colonos que viam as populações nativas como mão-de-obra a ser escravizada. Tentando mediar essa relação conflituosa, os missionários reuniam os índios em aldeamentos e, como o apoio da Coroa, empreendiam a catequese e a civilização. Para catequizar os índios, os padres reuniam-nos em aldeamentos, aprendiam as línguas nativas e nelas escreviam catecismos, apresentando os ensinamentos da doutrina cristã e reduzindo as crenças e práticas das religiões indígenas a superstições e pecados que deveriam ser combatidos.

Impondo aos índios a modificação ou substituição de suas crenças, de seus deuses, de seus costumes, de suas instituições, as missões, apesar de lutarem contra a escravização dos índios e tentarem amenizar as relações destes com os colonos, representavam também uma violência contra o modo de vida dos índios. A residência fixa em uma aldeia regida por padres conduzia à destruição das bases de sua organização social e à modificação de suas culturas, através da imposição de novo modos de viver.

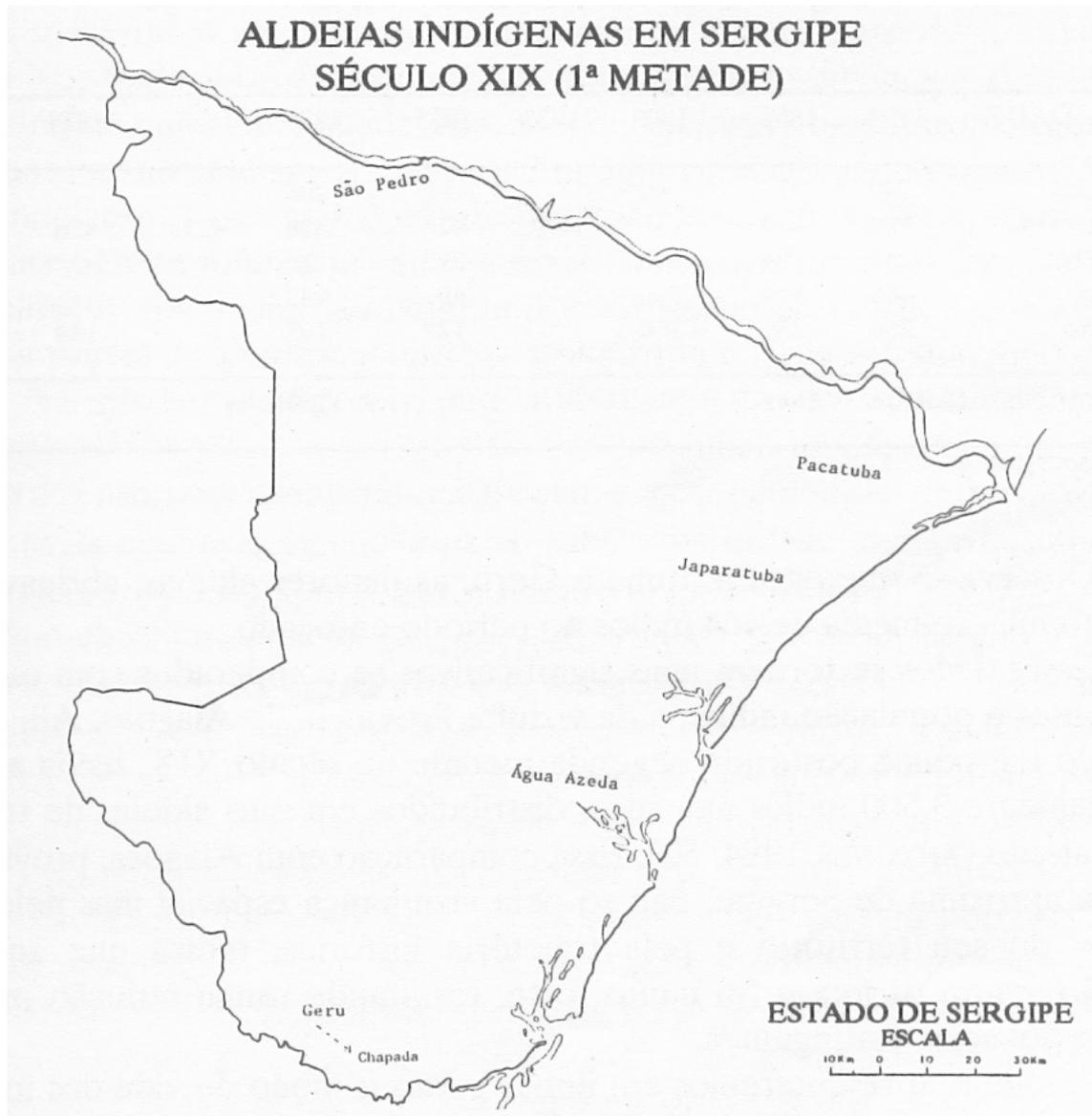
Espaços destinados a transformar índios pagãos em cristãos, as missões não deixavam de atender também aos objetivos da colonização portuguesa. Reuniam homens usados como soldados para combater negros fugidos, índios rebeldes e estrangeiros invasores. Eram também reserva de mão-de-obra onde os colonos, com baixo custo, encontravam trabalhadores para diversas atividades.

Desse modo, as missões, na condição de espaços onde se defrontavam interesses diversos, eram também um mundo de contradições. De um lado, promoviam o nivelamento das populações indígenas que, diferenciadas culturalmente em suas origens, se viam sujeitas a um regime homogeneizador. Privados das suas instituições sociais tribais, que serviam de suporte a um certo modo de vida, os índios das missões viram suas culturas se desmoronarem sob o impacto da nova ordem que se impunha, enquanto novas formas de relacionamento e de viver eram criadas.

De outro lado, além de amenizar as relações entre índios e colonos, ao delimitar no espaço físico uma base territorial onde os nativos desenvolviam não só atividades de subsistência, mas nelas identificavam pontos de referência de uma história comum, as missões forneceram suportes de uma coesão grupal, que, mais tarde, lhes permitirá reativar memórias que entram na elaboração de identidades ao longo do processo histórico no qual são também atores.

Em Sergipe, ainda na primeira metade do século XIX, restavam cinco povoações indígenas: Aldeia de Água Azeda, Missão de Nossa Senhora do Carmo de Japarutuba, Missão de São Félix de Pacatuba, Missão de São Pedro do Porto da Folha e Vila de Tomar do Geru. Com exceção de Água Azeda, aldeia localizada perto de São Cristóvão, as demais

aglomerações indígenas eram resultantes de missões, onde foram sendo recolhidos os índios, à medida que se expandia a ocupação da terra pelos colonos (Cf. Dantas, 1991). É na missão de São Pedro que, juntamente com outros grupos indígenas, se desenrola parte da vida dos Xokó.



A missão de São Pedro

As origens da missão de São Pedro do Porto da Folha datam de fins do século XVII, quando se intensifica a ocupação do vale do São Francisco pelos colonos através da pecuária. Em conexão com esse movimento, várias ordens religiosas, entre as quais a dos capuchinos e jesuítas, fundaram inúmeras missões na região. Entre os Aramuru – Orumaru (índios aliados dos portugueses na luta contra os holandeses) –, os capuchinhos fundaram a missão que ficará conhecida como São Pedro de Porto da Folha (Cf. Dantas, 1980). Rio Abaixo, fundaram a missão de São Félix de Pacatuba que tinha um subaldeamento de índios denominados Ciocó – Xokó.

A sobrevivência dos grupos indígenas reunidos nas missões encravadas em áreas já ocupadas pelos brancos, dependia do acesso a terras de onde pudessem retirar sua subsistência, vivendo sob as ordens dos missionários. A Coroa reconheceu aos índios aldeados direitos sobre terras que lhes foram doadas. Merece ser citado o Alvará de 1700 que mandou dar uma légua em quadra de terra para cada missão. A posse e uso dessas terras vão ser motivo de muitos atritos nas aldeias, sobretudo porque eram constantemente invadidas pelos rebanhos dos colonos que destruíam as plantações dos índios.

Já em 1724, há tentativas de tornar sem efeito a doação das terras feita aos índios da missão de São Pedro, propondo os fazendeiros que eles fossem transferidos para a missão de Pacatuba. Apesar das dificuldades enfrentadas e das lutas com os criadores de gado, as duas missões se firmaram e chegaram ao século XIX.

A documentação relativa à missão de São Pedro no século passado registra uma população indígena que oscila entre 300 e 127 índios. Dentre diversos fatores que podem explicar essa oscilação de população inclui-se o trânsito dos índios entre diferentes aldeamentos, provocando alteração no número e composição da população registrada. Ora o contingente indígena diminuía devido ao abandono da aldeia por uma parcela da população que se dirigia para outras aldeias aparentadas, ora crescia devido ao movimento inverso de índios que aí chegava, como ocorreu em 1827, quando 44 índios de Curral dos Bois, missão localizada nas proximidades, se transferem para a ilha de São Pedro.

Essas transferências de população indígena eram, muitas vezes, impostas pelos colonos e atendiam aos seus interesses. Noutras vezes eram grupos de índios insatisfeitos com missionários, tangidos por disputas entre facções internas, ou por quaisquer outras razões, que abandonavam a missão, refugiando-se nas matas ou buscando abrigo em outro aldeamento. Disso resultava que as missões terminavam por abrigar índios de procedências e tradições culturais diversas, que iam sendo niveladas com o passar dos tempos e em virtude da pressão exercida pelos missionários em cristianizá-los e civilizá-los. Desse modo, explica-se porque a missão de São Pedro, organizada inicialmente entre os Aramuru, abrigava, no século XIX, também os Ceocose – Xokó – que teriam vindo de Pão de Açúcar (AL).

Nessa época, a aldeia não era habitada apenas por índios. Desde o século anterior, como consequência da política inspirada pelo Marquês de Pombal, se incentivara a abertura das missões, os casamentos entre índios e europeus e, com isso, uma população de não índios passou a residir nas terras da missão. Os capuchinhos foram substituídos por padres seculares. Fundou-se a freguesia com sede na ilha e houve uma abertura da missão para a população regional. Mas diferenças persistiam. Em 1829, registra um documento, as mulheres “índias” eram louceiras – trabalhavam com cerâmica – enquanto as “portuguesas” – denominação com que se indicava as mulheres não índias – eram costureiras, rendeiras, fiandeiras, deixando assim entrever que essas atividades preferenciais na divisão do trabalho feminino apontam para elementos de distinção entre diferentes segmentos sociais em estreito contato. Ou seja, na interação com brancos e negros, os índios mantinham diferenças em relação ao resto da população através de um acervo de experiências comuns, cotidianamente vividas e reconstruídas ao se reportarem a uma ancestralidade coletiva. Assim, as origens indígenas eram revividas também através dos seus rituais religiosos que o zelo missionário dos padres não conseguira de todo erradicar.

A partir de 1849, os capuchinhos retornaram à missão de São Pedro. Vieram convidados pelo governo da Província para exercer a catequese, atividade que o governo imperial decidira a eles confiar. Nessa nova fase da ação missionária destacou-se a figura do Frei Doroteu de Loreto, um frade italiano que viveu na missão durante quase trinta anos, na segunda metade do século passado, e marcou profundamente o imaginário da populações locais. Nos relatos orais dos atuais Xokó, o frade é apresentado como um santo homem a quem atribuem a fama de milagreiro. Ao mesmo tempo, ressaltam o empenho desse missionário em acabar com as práticas religiosas que os índios continuavam realizando às escondidas, no terreiro da Caiçara. Quando surpreendidos, eram severamente punidos, como admite o próprio frade, em 1859, ao flagrá-los em ritos que ele qualificava de “assembleias noturnas com danças supersticiosas contrárias à religião” (Cf. Dantas, 1988; 1994).

Outro evento evocado com força na memória do grupo é a visita de Dom Pedro II à missão. Fato ocorrido em 1859, quando o Imperador, em viagem ao nordeste, vai conhecer a cachoeira de Paulo Afonso e se detém algum tempo na pequena ilha. Segundo a tradição oral, dentro da igreja e na presença do frade, D. Pedro II teria feito a doação da terra para os índios com “uma légua de frente e outra de fundo”. Por essa forma, vai se transmitindo, de uma geração a outra, a memória do grupo, com relatos através dos quais os Xokó buscam provar a legalidade das terras do aldeamento, terras secularmente disputadas pelos criadores de gado. Embora os documentos não indiquem essa doação feita por Dom Pedro – cujo “Diário” registra, inclusive, queixas dos índios contra o missionário que arrendava as terras –, várias fontes escritas atestam que, em virtude das leis portuguesas, os índios de São Pedro receberam uma légua de terra, cuja demarcação, desde o século anterior, os fazendeiros procuravam tornar sem efeito e delas apossar-se.

De índio a mestiço, de caboclo a Xokó

Negação da existência de índios, perda das terras e dispersão

Durante o século XIX, a questão da terra passa a ser central nas relações entre índios e regionais. O Estado brasileiro regulamenta a propriedade fundiária – Lei de Terras de 1850 – e cria brechas para que os índios, sobretudo aqueles que estavam em áreas de colonização mais antiga, fossem expropriados dos seus territórios. Um dispositivo legal manda incorporar aos bens da nação “as terras dos índios que já não vivem aldeados, mas sim confundidos na população civilizada” (Aviso de 21/10/1850).

De imediato muda o discurso das autoridades da Província de Sergipe em relação aos índios. Antes da referida lei, admitiam a existência dos índios e pediam missionários para cuidar deles. Imediatamente após a referida lei, as aldeias passam a ser apresentadas como habitadas por “pessoas das diferentes castas” e “mestiços confundidos na massa da população”, justificando assim a expropriação de suas terras. Nestas circunstâncias, fala-se explicitamente das terras que, de direito e por títulos, pertenciam aos índios. Em relação a São Pedro, diz o presidente da Província, em correspondência dirigida ao governo central, que elas se estendiam por uma légua e deviam ser transformadas em fazendas de gado.

Com base em uma ideologia assimilacionista de construção da nação, em que a mestiçagem é invocada como um diluidor da étnica indígena, e em leis que foram interpretadas de modo que convinha aos interesses dos fazendeiros, o governo decreta a extinção da Diretoria de índios em Sergipe (1853). A existência de índios passa a ser negada. No final do século, os registros oficiais já não fazem referência a índios em Sergipe. Nos levantamentos censitários aparece a categoria caboclo, uma nova forma de classificar os habitantes das antigas aldeias. Enquanto isso, vão sendo tomadas medidas que culminam com a perda das terras por muitas comunidades indígenas. O processo é bastante visível no nordeste, mas também em muitos outros lugares do Brasil os índios perderam as terras tradicionalmente ocupadas por seus ancestrais.

Na missão de São Pedro, o Frei Doroteu manteve-se como missionário e interlocutor das autoridades nas questões relativas aos índios. No final da década de setenta do século XIX, com a morte do frade, as terras do antigo aldeamento foram doadas à Câmara da Ilha do Ouro. Passaram depois para a Câmara de Porto da Folha e foram aforadas aos fazendeiros (1888). Mais tarde, passaram para a prefeitura e, tempos depois, foram vendidas a particulares.

Ao longo desse processo, é possível acompanhar as articulações dos índios, tentando mantê-las sob o seu domínio. Já em 1888, quatro representantes seus foram ao

Rio de Janeiro, então sede do Governo Central do Brasil, reclamar seus direitos junto ao Imperador. Convencidos de que foi o Rei que lhes dera as terras, ele haveria de garanti-las. As providências tardam e, dois anos depois, nova viagem foi empreendida. Mudara o regime político do país. Não mais havia a figura do rei, mas as viagens à sede do Governo Central persistiam como estratégia para ter as terras de volta. Nova viagem foi feita em 1916 sob a liderança de Inocêncio Pires, índio que já participara da viagem anterior e continuou, durante a primeira metade do século XX, lutando para reaver as terras do antigo aldeamento.

Nessa mesma época, os índios eram dispersados pela violência. Um grupo transferiu-se para Porto Real do Colégio, uma antiga missão dos Kariri-Xokó. Muitos migraram para diversas localidades das vizinhanças, enquanto outros permaneceram nas terras de São Pedro e da Caiçara, trabalhando nos arrozais como meeiros ou assalariados, vivendo de pesca ou cerâmica fabricada pelas mulheres.

Ainda na década de cinquenta do século XX, os Xokó foram encontrados em São Pedro por antropólogos que pesquisavam no vale do São Francisco. Eram referidos pela população regional como caboclos, identidade que tinham assumido, mas muitas vezes, eram obrigados a esconder, camuflando assim as origens indígenas que os expunha à violência. Para os “caboclos da Caiçara”, naquele contexto, assumir publicamente uma identidade que remetia às origens indígenas era colocar-se na mira dos fazendeiros. Afinal, fora em nome de uma proclamada extinção dos índios que os proprietários rurais tiveram acesso legalizado às terras do antigo aldeamento. Assim, os que optaram por permanecer nas terras, desenvolveram formas de acomodação, colocando-se como trabalhadores e moradores nas propriedades do patrão, mantendo com este relações de dependência e clientelismo tão comuns nas áreas rurais nordestinas.

As histórias das experiências coletivas vividas nos tempos da missão estavam guardadas nas memórias dos velhos, sendo reativadas nos momentos de encontro com o grupo que se abrigara em Colégio. Este, vivendo junto com os Kariri afirma-se como Xokó. A identidade étnica lhe permitia um espaço de negociação na convivência com ou outro grupo indígena, com o qual divide o território, e com a sociedade envolvente. Vivendo em área indígena e colocado sob a proteção do antigo Serviço de Proteção aos Índios, desde a década de 40 do século passado, pleiteou junto a este, já nos anos sessenta, o retorno às terras do antigo aldeamento de São Pedro. Seu pleito não encontrou, contudo, ressonância na sociedade e nada conseguiram (Cf. Mata, 1989).

A retomada das terras e a reafirmação da identidade Xokó

Na passagem da década de 70 para 80 do século passado, descendentes dos habitantes da missão de São Pedro, que atravessaram quase cem anos tentando reaver as terras do antigo aldeamento, vão encontrar condições de realizar o seu intento. Iniciam então o movimento de retomada da ilha. Este é um movimento que deve ser situado no contexto geral da sociedade brasileira, onde emergem, com vigor, lutas pelos direitos das chamadas minorias. Momento em que a diversidade e a diferença, como valores positivos, passa a ser trabalhados e se busca o reconhecimento do país em sua pluralidade étnica e cultural. É pois um momento bem diferente do século XIX, em que vigorava a ideia de construção de uma nação monolítica, na qual o índio idealizado do passado entrava como fornecedor de símbolos da nação emergente na qualidade de uma das “etnias formadoras”, enquanto os índios reais de carne e osso tinham sua identidade étnica negada, sendo despossados de suas terras.

Quase cem anos depois, no contexto político e intelectual da década de oitenta deste século, em que a luta pelos direitos de cidadania procura incorporar as diferenças, esses “caboclos da Caiçara”, trabalhadores rurais que têm um a história vinculada aos índios da antiga missão de São Pedro, reativam a memória, trabalham a identidade Xokó, lutam pelas terras que tinham perdido há quase um século e conseguem reavê-las, apoiados por muitas alianças que envolvem setores da igreja católica, como a diocese de Propriá, o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, a Comissão Pró-Índio de Sergipe (1981-1986), estudantes e professores universitários, sindicatos, imprensa, intelectuais, entidades governamentais e não governamentais. A Fundação Nacional do Índio – FUNAI os reconhece como índios com direitos sobre as terras da Caiçara e ilha de São Pedro. Esta é desapropriada pelo governo estadual (Decreto 4.530 de 07/12/1979) e repassada para a União para se constituir território indígena. Pela Constituição do Brasil, as terras ocupadas pelos índios são bens da União, cabendo às comunidades indígenas a sua posse e usufruto. Sob a influência da FUNAI e a presença de agentes religiosos, vinculados à ala progressista da igreja católica, se desenvolve a implantação da comunidade na pequena ilha de 96 hectares. Somente em 1993 se efetivou a posse da Caiçara – área de 4.220 hectares – que fora homologada com área indígena pelo Governo Federal (Decreto 401 de 24/12/1991).



Terra dos índios Xokó: Caiçara e ilha de São Pedro. Fonte: <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3631>.

O que está aqui resumido em poucas linhas, na verdade, não dá conta da intensa mobilização dos índios e seus aliados, do clima de violência e permanente tensão que enfrentavam na área, dos processos na justiça, da tramitação burocrática, de todo um emaranhado de ações e conflitos que a imprensa, de modo geral, foi registrando à medida que iam ocorrendo.

Mais ou menos na mesma época em que o grupo que se identifica como Xokó retoma em Sergipe as terras do antigo aldeamento de São Pedro, o grupo Kariri-Xokó, que vivem em Porto Real do Colégio, consegue ampliar o território sob seu controle na margem alagoana do rio São Francisco (Cf. Mata, 1989). Outros grupos de trabalhadores rurais nordestinos, descendentes de índios historicamente vinculados às antigas missões se articulam, reativam a identidade étnica e conseguem recuperar parte de territórios que estavam sob seu domínio em tempos passados.

Junto com a reconquista das terras e a retomada da consciência étnica, prossegue o processo de construção de um modo de vida, a recuperação ou adoção de traços culturais para exibir a diferença insistentemente cobrada e revivida como elementos significativos do ser índios. Não é simplesmente um retorno ao passado, mesmo porque isso seria impossível. É um modo de viver que, referenciando-se em um passado que comporta, inclusive, forte dose de idealização da tradição indígena e da vida na missão, incorpora as mudanças recentes que atingem a região sanfranciscana. Dentre estas, registre-se a intervenção do Estado através da construção de hidrelétricas e das barragens que afetam o próprio rio, alterando seu sistema de cheias e vazantes, cuja regularidade regia calendários agrícolas e ciclos de pesca das populações ribeirinhas. Registram-se, também, alterações nas relações entre proprietários de terras e trabalhadores rurais, quebrando-se formas de convivência e acomodação secularmente estabelecidas. Acirram-se as questões fundiárias.

É nesse contexto que os Xokó vão encetar a experiência de reconstruir, nas terras do antigo aldeamento, a comunidade onde vai delinear-se uma nova forma de viver. Nos processos de reativação étnica ocorrem dois movimentos simultâneos: a constituição da comunidade e a formação da cultura como elaboração simbólica que vai cimentar a coesão grupal.

A comunidade Xokó: modos de vida

A descrição que se segue é uma etnografia da comunidade Xokó em 1997, sediada na ilha de São Pedro. Pretende incorporar a sua constituição e as modificações que vão sendo feitas ao longo dos anos, deste que o grupo se estabeleceu na pequena ilha em 1979, tendo, anos mais tarde, acesso ao território d'ão Caiçara de dimensões bem mais amplas, o que coloca novas perspectivas e desafios para o grupo.

A população da ilha, inicialmente constituída de 150 pessoas, ampliou-se para cerca de 250 índios que aí residem. Esta população às vezes se amplia com o deslocamento de parentes que, morando espalhados pelas vizinhanças, demoram-se em temporadas na aldeia. Mais de uma centena e meia de moradores em localidades próximas são identificados como ligados por laços de parentesco aos índios de São Pedro.

O modo de vida dos habitantes da ilha, aparentemente, pouco difere das populações rurais da região, com que partilham também características do tipo físico, inclusive fortes traços negroides. Como foi visto, os habitantes da antiga missão de São Pedro, ao longo dos tempos, também tiveram momentos de encontro, conflitos e trocas com brancos e negros, resultando em mudanças no tipo físico e no entrelaçamento de elementos culturais.

A aldeia

A aldeia foi reconstruída a partir do momento que tomaram a ilha. Da ocupação do tempo da missão restavam apenas a igreja, o cemitério e as ruínas do antigo convento dos capuchinos. As casas construídas no primeiro momento, de troncos e palhas, foram substituídas por construções de taipa e, muito recentemente, por casas mais sólidas de alvenaria e cobertura de telhas, algumas com pisos e revestimentos cerâmicos. Restam hoje poucas casas de taipa. Muitas residências têm água encanada e a eletrificação está prestes a ser implantada. O mobiliário e os utensílios que abrigam variam, a depender das posses dos seus ocupantes. A televisão está incorporada ao cotidiano da aldeia, com outros equipamentos domésticos que suas posses permitem adquirir.

Em frente à igreja, antiga construção feita pelos capuchinos e hoje tombada pelo Patrimônio Histórico Estadual (1984), bem com ao lado do cruzeiro, uma estátua de índio em posição de lançar flecha, enfeitado com tanga e cocar, tendo aos pés uma cobra, numa idealização dos índios das matas, representação bastante difundida entre a população local e partilhada também pelos Xokó.

Agricultura, pesca e pecuária

A posse da terra é coletiva, mas o cultivo é feito através do sistema de roças familiares, onde se destaca o plantio de produtos básicos para sua alimentação como o milho, o feijão e a mandioca - macaxeira -, alguns legumes e verduras. Embora plantem também o algodão para ser vendido, as atividades agrícolas são voltadas sobretudo para a subsistência. O cultivo do arroz, atividade já praticada na antiga missão e muito importante nos tempos em que moravam na Caiçara com meeiros e assalariados, não chegou a ser implantado com sucesso. Depois de terem conseguido as terras da Caiçara, deram-se conta de que as lagoas que se formavam após a enchente do rio minguaram quando as águas do São Francisco foram retidas pelas barragens das hidrelétricas, das quais Xingó foi a última inaugurada.

A pesca, tradicionalmente uma atividade fundamental para a alimentação do grupo, embora tenha um peso significativo, é hoje praticada com menos intensidade. As barragens fizeram escassear o peixe e as pescarias tornam-se cada vez menos compensadoras. O número de canoas diminuiu muito na aldeia. O que tem crescido é o gado. De pescador o Xokó está se transformando em criador. Criador de gado bovino. Esta é uma atividade que vinha sendo experimentada timidamente por alguns indivíduos e contida pela pouca terra de que dispunham. Intensificou-se recentemente com a posse da Caiçara e com o financiamento de projetos que visam desenvolver comunidades rurais. Associada à pecuária, vem o plantio de pastagens e a aprendizagem de muitas outras atividades previstas no projeto, cuja execução é ainda muito incipiente. Os Xokó estão se

transformando em índios criadores, incorporando experiências muito recentes de financiamentos por banco, visando uma produção voltada para o mercado regional.

Vê-se, pois, que a definição sobre o uso da terra, agora sob sua posse, se faz no contexto das alterações porque passa a região do baixo São Francisco, sujeita a interferências do Estado através da construção de barragens e de projetos financiados de pecuária e agricultura irrigada, visando o desenvolvimento da região.

Ao lado de mudanças mais profundas e estruturais, com esta acima anunciada, os Xokó desenvolvem atividades tradicionais e importantes para a manutenção do grupo, inclusive pelo seu peso simbólico. É o caso da cerâmica.

A cerâmica

A fabricação de objetos a partir do barro é ocupação muito antiga entre os Xokó. Como na ilha onde moram não há argila adequada ao fabrico da cerâmica, os homens vão buscá-la na Caiçara. Depois de seca, batem com pedaços de madeira de modo a reduzi-la a pó, que é peneirado para retirar as impurezas. Cabe às mulheres modelar as peças, utilizando a técnica de superposição de roletes de argila. Para dar-lhes acabamento, usam pedaços de madeira, de metal e de frutos por ele denominados de “alisador”, “raspador”, “coité” e “capuco”. Os Xokó não utilizam o torno nem o forno na fabricação da cerâmica. As peças, depois de modeladas, são postas para secar à sombra e ao sol e, mais tarde, juntando-se à produção de vários dias e de diversas ceramistas, elas são queimadas em grande fogueira.

Fabricam, sobretudo, objetos destinados ao uso doméstico e, mais especificamente, relacionados com preparo e armazenamento dos alimentos: potes, panelas, cuscuzeiros, fogareiros etc. A cerâmica é vendida nas feiras, nas povoações próximas, sobretudo em Pão de Açúcar, cidade com que mantém um contado muito estreito. Consumida pela população regional de base rural, que a utiliza no contexto doméstico culinário, a cerâmica assume maior importância econômica para os Xokó nos momentos de queda da produção agrícola.

Atividade essencialmente feminina, o trabalho com o barro entra no conjunto de proibições a que estão sujeitas as mulheres no resguardo após o parto. Durante esse período, que se estende por quarenta dias, elas não fabricam cerâmica e a sua alimentação especial deve ser preparada em vasilhame de barro que não tenha sido ainda utilizado, ou seja, deve ser cozinhado em “panela de asa nova”. O fazer e o usar os utensílios com o barro vinculam-se a crenças e remetem ao modo como concebem a origem da sua cerâmica. Nomeando-se como “paneleiras”, veem o trabalho como uma atividade relacionada com os “trocós velhos, coisa que os índios faziam desde o começo do mundo”. Dessa forma, associam a cerâmica aos índios e às suas origens.

Convém ressaltar que os relatos escritos sobre a missão de São Pedro no século XIX sempre registram a fabricação de cerâmica como uma atividade de destaque entre

os índios. A atividade foi mantida nos tempos em que viviam como meeiros na Caiçara. Quando o grupo se instalou na ilha de São Pedro, o trabalho das oleiras teve continuidade, trazendo-se a matéria-prima de fazendas situadas no estado de Alagoas, pois estava a eles interdito o acesso aos barreiros da Caiçara. Até hoje, as panelas das oleiras da ilha são muito conceituadas entre os consumidores regionais.

Outras atividades artesanais estão sendo desenvolvidas pelo grupo, como a confecção de colares, arcos e flechas, tendo, sobretudo, destinação ritual na composição da identidade, funcionando como sinais de uma diferenciação e símbolos de uma indianidade, que vai se tornando mais visível.

Escola e saúde

As crianças frequentam escola na própria aldeia, onde funciona, atualmente, uma unidade de ensino com as quatro primeiras séries do primeiro grau. Os ensinamentos são transmitidos em português, única língua hoje falada pelo grupo. Para os que querem ir além dos estudos oferecidos na aldeia, a alternativa é estudar em Pão de Açúcar, para onde se deslocam diariamente cerca de duas dezenas de jovens, a indicar que a população da ilha muito se empenha na aquisição de educação formal.

No seio da família, que tem importância fundamental na vida econômica e social da comunidade, as crianças e os jovens vão absorvendo valores e normas de conduta. São incentivados a procurar casamento dentro do próprio grupo. Do mesmo modo, são treinados nas tarefas apropriadas ao seu sexo e idade, aprendendo a cuidar das roças, das crianças, a fazer cerâmica, a pescar etc. A presença do rio é uma grande fonte de divertimento para as crianças, que entre as muitas brincadeiras incluem o *tore*, incentivado pelos adultos como mecanismo de socialização e valorização da dança, tida como própria dos índios.

Religião

O *tore*, de acordo com relatos orais e as fontes escritas, fazia parte da tradição cultural dos índios da missão de São Pedro, sendo terminantemente proibida pelos missionários e tenazmente realizado pelos índios. Com a dispersão destes no fim do século passado, a família dos líderes religiosos detentores do saber específico sobre o *tore* migrou para Porto Real do Colégio.

Privado do pajé e obrigado a camuflar a sua ascendência indígena como estratégia de sobrevivência, o grupo que permaneceu nas terras do antigo aldeamento de São Pedro deixou de realizar o ritual, que vai sendo retomado em um processo de reelaboração de práticas culturais vinculadas ao uso da *jurema*, tão difundida entre os índios que habitam o nordeste.

Para os grupos que ocupam a região, o toré – ou formas religiosas que aparecem outras denominações – constitui forte elemento de afirmação de identidade – veiculando valores e crenças – no interior do grupo indígena e perante os não índios.

Desse modo, no processo de afirmação da identidade étnica dos Xokó da ilha de São Pedro, o tore é reativado, tendo porém muitos significados. Em espaços públicos, realizam a dança, exibindo saiotes de fibras vegetais, enfeites de penas e pinturas corporais, elementos com que procuram marcar suas diferenças em relação às populações não índias e desenvolver atitudes de reforço da solidariedade grupal.

No cotidiano da aldeia, o tore pode ser dançado sem roupas especiais ou enfeites como divertimento de adultos e de crianças. Pode ser dançado, do mesmo modo que outras danças tradicionais como o samba de coco, no interior da igreja durante a missa, sobretudo em celebrações que evocam a retomada das terras. Mas pode ser também um ritual sagrado e secreto, de caráter mágico-religioso, realizado em dias certos, com participação exclusiva de índios, tendo forte conteúdo afetivo e simbólico de ligação com os antepassados. Esta é uma dimensão menos visível do tore, porém muito forte na marcação de identidade e solidariedade grupal.

Bastante visível e muito forte é a presença do catolicismo entre os Xokó. Eles praticam uma forma de catolicismo popular, mesclada com elementos diversos. Cultuam a São Pedro, padroeiro da ilha, tendo particular devoção por uma imagem carinhosamente chamada de São Pedrinho. Esta, segundo dizem, foi encontrada por seus ancestrais ao “pé de uma baraúna” no tempo em que se derrubava a “mata virgem” para construir a igreja, numa narrativa em que a idealização dos índios habitantes das selvas se mistura com a presença de missionários. Dessa forma, como produto da reflexão sobre sua história, vão elaborando mitos sobre sua aldeia e seu viver.

A missão marcou profundamente a visão de mundo e a religiosidade do grupo, cuja rotina incorpora rezas, novenas e todo um devocionário de base cristã. É muito forte a vinculação dos habitantes da aldeia com a imagem dos santos católicos que estão na velha igreja. No momento da retomada da ilha, ao se darem conta de que a imagem do santo padroeiro tinha sido deslocada para o Museu de Arte de São Cristóvão, exigiram seu retorno à igreja local e compuseram cânticos em sua homenagem, proclamando a sua proximidade com o santo:

Olhe São Pedro, o senhor não está só.

Está arrodado pelos índios Xocó (Paulo Acácio).

Durante as últimas décadas, a presença de sacerdotes e agentes religiosos vinculados à chamada igreja progressista tem tido influência sobre eles, inclusive no processo de retomada das terras e na reativação de sinais de indianidade, alguns deles incluídos nas celebrações de ritos católicos. Isto se torna mais visível nas comemorações anuais de re-

tomada das terras, realizadas na ilha com forte afluência das populações das vizinhanças e de representantes de grupos indígenas.

Política

No plano político os Xokó nomeiam suas lideranças com palavras que remetem às antigas sociedades indígenas. Além de um Conselho composto por dez membros, têm um cacique que é periodicamente eleito, a quem cabe dar encaminhamento às questões internas e de relacionamento com a sociedade mais ampla e com os poderes constituídos. Dentre estes destaca-se a FUNAI, órgão do governo que tutela as populações indígenas e, desde 1979, tem marcado presença entre os Xokó, instalando em 1983 um posto na ilha, através do qual lhes presta assistência. Buscando apoio em órgãos governamentais, ou em entidades da sociedade civil, suas lideranças têm transitado com certa desenvoltura nos cenários de discussão das questões indígenas. Recentemente, a exemplo de outros grupos, foi criada uma entidade com registro formal em cartório, visando lidar com instituições capazes de atender às demandas econômicas, de saúde e educação.

Essa rápida descrição sobre o modo atual de viver dos Xokó deixa claro que eles não são iguais aos índios do tempo da chegada dos portugueses ao Brasil. São populações que, após viverem em aldeamento missionário por dois séculos, foram expropriados de suas terras e viveram durante quase um século como moradores de fazendas assentadas sobre os terrenos do extinto aldeamento que, no limiar do século XXI, retomam a luta pela reconquista da terra e, junto com ela, reconstroem uma identidade étnica. Neste processo, essencialmente dinâmico e criativo, velhos elementos são retomados com novas significações, tendo como pano de fundo as relações de negociação, conflito e alianças estabelecidas com os outros segmentos da sociedade.

Conclusões

Ao longo do texto, foi-se evidenciando como a identidade étnica é algo em constante transformação que vai se delineando no processo efetivo da vida social e em constante diálogo com a história e a memória. O mesmo foi afirmado em relação à cultura, que é sempre dinâmica, razão pela qual não podemos cobrar dos índios – como de nenhum outro povo – “pureza cultural”. Do mesmo modo, não se justifica a cobrança de caracteres físicos de uma idealizada “raça indígena”, sobretudo porque a identidade étnica é uma definição social e o social não se determina pelo biológico. Os grupos étnicos têm seus critérios próprios de inclusão e exclusão. O importante é que os índios se reconheçam e sejam reconhecidos como índios e como parcela da sociedade brasileira.

Foi visto também que remanescentes de índios aldeados, depois de terem vivido sob o regime das missões e terem sido dispersos pela violência dos fazendeiros, no

final da década de setenta deste século, trabalhando a identidade Xokó, retomaram a luta pela reconquista de parte dos territórios dos seus ancestrais e afirmação de seus direitos. Organizando-se internamente e articulando alianças com diversos segmentos da sociedade, conseguiram a posse legalizada da ilha de São Pedro e da Caiçara. Tiveram, desse modo, o reconhecimento oficial de seus direitos históricos sobre o território do antigo aldeamento. Estreitaram os contatos com os outros grupos indígenas, sobretudo do nordeste, participando de muitos encontros, alguns dos quais realizados na ilha de São Pedro. Novos líderes surgiram e sucederam-se. Conquistaram espaço na mídia e tornaram-se interlocutores nos debates e encaminhamento das suas reivindicações junto ao governo e aos movimentos sociais, colocando-se como sujeito político coletivo, como povo indígena.

Dessa forma, como resultado de um longo processo histórico de interação com a sociedade brasileira e com outros grupos indígenas, os Xokó situam-se no conjunto da população indígena brasileira. Hoje, ao lado das tradicionais atividades de pesca, agricultura e cerâmica, buscam recursos para desenvolver melhorias no campo da educação e da saúde e implementar novas atividades econômicas, enfrentando os desafios e a imprevisibilidade embutidos nas situações novas que prenunciam grandes mudanças. Ao mesmo tempo, procuram retomar práticas de um passado indígena agora revestidas de novos significados. Reativam e atualizam a memória. Aprendem com os velhos ou com outros grupos indígenas a confecção de artefatos e ritos através dos quais proclamam sua indianidade e recriam a cultura, somando velhas experiências e novos saberes, lançando pontes entre o passado e o futuro.

Em vários momentos foram feitas referências a índios situados no Nordeste com os quais os Xokó mantêm contatos. Ao contrário do que muitos pensam, a região obriga uma população indígena significativa. São quase três dezenas de povos indígenas espalhados por diferentes estados. Podem ser citados como exemplos os Kiriri, os Pataxó, os Tuxá, os Kaimbé que vivem na Bahia; os Xokó em Sergipe; os Wasssu, os Karapotó, os Tingui-Botó, os Kariri-Xokó em Alagoas; os Truká, os Xukuru, os Pankararu, os Fulniô em Pernambuco; os Potiguara na Paraíba; os Tremembé e os Tapeba no Ceará. Um traço comum é a ausência de diferenças muito visíveis em relação às populações regionais. A exceção dos Fulniô, que falam uma língua própria, os demais expressam-se em português. Todos, porém, consideram-se índios, afirmam identidade étnica, em alguns casos, vivendo experiências muito semelhantes aos Xokó.

Isso implica admitir que o futuro do Brasil deve ser projetado com os índios ao nosso lado. Que seu desaparecimento não é inexorável. Eles fazem parte de nossa contemporaneidade e estão aí para ficar - do jeito que são e do jeito que virão a ser, pois os índios vão continuar se modificando. Eles têm o direito de fazerem as mudanças que julgarem necessárias nas suas sociedade e em seus modos de ser e pensar. Do mesmo modo, têm o direito de manterem sua organização social, seus costumes, suas línguas,

crenças e tradições, bem como as terras que tradicionalmente ocupam. Estes são direitos inscritos na Constituição Federal de 1988 (artigo 231), cuja efetivação depende de todos nós. Saber respeitar as diferenças, aceitar os índios do jeito que são, participando conosco das decisões sobre seu futuro, é reconhecer o valor da diversidade cultural acoplado a uma igualdade de direitos.

Esse é um dos desafios que se impõe à sociedade brasileira no novo milênio.

Para saber mais

Impressos

ALMEIDA, Eliane Amorim de; MASCARENHAS, Maria Conceição S. G. (coord.). Povo Xokó: histórias que marcam nossas vidas. Aracaju: Secretaria de Estado da Educação do Desporto e Lazer; MEC/SEF/GGAEI/SEED/DED/SEF/DEF/NEI, 2000.

BARRETO, Hélia Maria de Paula. Produção cerâmica Xokó: a retomada de uma identidade. São Cristóvão: Editora da UFS, 2010.

CALDEIRA, Guilherme do Nascimento. Produção de identidade coletiva: o caso dos índios Xocó de Porto da Folha-SE. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Universidade Federal de Sergipe, 2003.

Filmes

Festa Xokó. Brasil: CESEP, sd. (30 min).

Índio Xokó. Direção de Luciano Correia. Brasil: NEI/SEED, 1997. (20 min).

Culto missionário - Tribo Xocó. Brasil: Igreja Assembleia de Deus, 2012. (2 min, 10s). Disponível em: < <http://youtu.be/UHmiGLTqAao>>. Consultado em: 12 jan. 2013.

Índios Xocó agradecem a restauração da igreja São Pedro. Brasil: Governo de Sergipe, 2012. (11 min, 26 s). Disponível em: < <http://youtu.be/UDKhNdNaOZI>>. Consultado em: 12 jan. 2013.

Referências

DANTAS, Beatriz Góis. A Missão Indígena do Geru. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, Aracaju, n. 27, p. 65-87, 1965-1978.

_____. A tupimania na historiografia sergipana. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*. Aracaju, n. 29, 1987.

_____. Os índios em Sergipe. In: DINIZ, Diana de Faro Leal (org.). *Textos para a história de Sergipe*. Aracaju: UFS/BANESE, 1991. p. 19-60.

_____. *Terra dos índios Xokó*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1980.

PORTO ALEGRE, Sílvia; MARIZ, Marlene; DANTAS, Beatriz Góis. *Documentos para a*

história indígena no Nordeste. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994.

REGNI, Frei Vitorino. *Capuchinhos na Bahia*. [São Paulo]: Palloti, 1988.