

Ambivalência entre os Xukuru do Ororubá de Pesqueira, Pernambuco

Ambivalence between the Xukuru of the Ororubá in Pesqueira, Pernambuco

Alexandre Evangelista da Silva¹

Ricardo José Lima Bezerra²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.562>

Resumo: Neste texto, discutimos o conceito de ambivalência para a compreensão da identidade étnica Xukuru do Ororubá, localizados em Pesqueira, PE. Objetivamos compreender a construção da identidade a partir dessa categoria como forma de luta contra a invisibilidade e estereótipos sociais. De forma consciente, a identidade cultural dos Xukuru, em Pesqueira, PE transita entre mundos opostos, contraditórios, duais, o mundo colonial oriundo da dominação e o outro, indígena emergente, mas que se complementam. Fundamentamos as discussões em Bauman (1999) – o indivíduo e povos ambivalentes, no seio da pós-modernidade; em Bhabha (2013) – com estereótipos raciais como parte dos discursos e práticas discriminatórios; Oliveira Filho (1998) – a etnologia em foco nas perdas e relativização do território social pela memória e pertencimento; e nos estudos de Edson Silva (2002; 2004; 2005; 2006; 2010) e Fialho (1992) sobre a história e aspectos socioculturais contemporâneos dos Xukuru do Ororubá de Pesqueira. Metodologicamente, neste trabalho, a partir da abordagem qualitativa, lançamos mão de consulta e interpretação de fontes documentais e bibliográficas constituídas por obras de referência, trabalhos acadêmicos, matérias jornalísticas, documentos em arquivos e sites. Finalmente, após as discussões empreendidas pela análise de conteúdos e parâmetros indiciários de interpretação (BARDIN, 1977; GINZBURG, 1989), bem como na compreensão das imagens e contraimagens discursivas ambivalentes inspiradas em Bauman (1999), procuramos apreender/interpretar as afirmações e negações no discurso do ser Xukuru com implicações identitárias históricas e culturais como estratégia de luta contra a invisibilidade,

¹ Secretaria Municipal de Educação de Jaboatão dos Guararapes; Universidade de Pernambuco, Garanhuns, Pernambuco, Brasil.

² Universidade de Pernambuco; Autarquia do Ensino Superior de Garanhuns (AESGA), Garanhuns, Pernambuco, Brasil.

os estereótipos, a discriminação e, finalmente, a exploração e inferioridade imposta pela designada “colonialidade interna” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006).

Palavras-chave: ambivalência; identidade; índios Xukuru do Ororubá.

Abstract: In this text, we discuss the concept of ambivalence for the understanding of the Xukuru of the Ororubá ethnic identity, located in Pesqueira, PE. We aim to understand the construction of identity from this category as a form of struggle against invisibility and social stereotypes. In a conscious way the cultural identity of the Xukuru in Pesqueira, PE transits between opposing, contradictory, dual worlds, the colonial world originated from domination and the other, emergent indigenous, but which complement each other. We base the discussions on Bauman (1999) – the individual and ambivalent peoples, within postmodernity; Bhabha (2013) – with racial stereotypes as part of discourses and discriminatory practices; Oliveira Filho (1998) – the ethnology in focus in the losses and relativization of the social territory by memory and belonging, and in the studies of Edson Silva (2002, 2004, 2005, 2006; 2010) and Fialho (1992) on the history and contemporary sociocultural aspects of the Xukuru of the Ororubá in Pesqueira. Methodologically, in this work, based on the qualitative approach, we use consultation and interpretation of documentary and bibliographic sources constituted by reference works, academic works, journalistic materials, documents in archives and websites. Finally, after the discussions of content analysis and interpretive parameters (BARDIN, 1977; GINZBURG, 1989), as well as in the understanding of images and against ambivalent discursive images inspired by Bauman (1999), we try to interpret the affirmations and negations in the discourse of the Xukuru being with historical and cultural identities as a strategy to fight against invisibility, stereotypes, discrimination and, finally, exploitation and inferiority imposed by the so-called “internal coloniality” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006).

Keywords: ambivalence; identity; Xukuru of the Ororubá Indians.

1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Neste texto, objetivamos principalmente compreender a categoria teórica ambivalência da identidade Xukuru do Ororubá com base nas representações dos estudos de orientação pós-moderna, a partir da análise dos processos históricos, da memória coletiva, das questões territoriais, reações dos sujeitos, ressonâncias, seletividades e resistências dessa população indígena, localizada em Pesqueira, município do agreste central de Pernambuco, cujo eixo temático está na identificação das influências do trânsito entre mundos, comportamentos opostos e ressignificações sobre a construção da emergência/identidade étnica.

Silva e Silva (2006) mostram a origem errônea da palavra índio, uma confusão de interpretação geográfica a partir do navegador Cristóvão Colombo, que, em suas crônicas, acreditava que havia chegado às Índias (extremo oriente), e não em um novo continente, depois adotada por outros conquistadores, portanto uma imposição cultural e linguística (SILVA; SILVA, 2006). Segundo eles, o eminente antropólogo Darcy Ribeiro adotou o critério de autodefinição étnica para asseverar a indianidade nos moldes pré-colombianos aceitos pelas lideranças presentes no Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Cuzco (1949), possivelmente composto em maioria por representantes de países onde a presença indígena era mais significativa, demográfica e culturalmente, e tinham-lhes preservado as características físicas de cor de pele parda e cabelo liso (além de referências a edificações e técnicas do passado esplendoroso maia, asteca, inca).

Concordando com os autores acima, Edson Silva (2002) denunciou o critério empregado por Ribeiro em negar a indianidade a muitos povos indígenas brasileiros desencaixados no padrão racial e cultural universalizante pré-colombiano, caso dos índios situados na Região Nordeste, ao atribuir-lhes uma significância menor ou inexistência, taxava-os de “imponderáveis”³. Na realidade, legitimou o conceito de inadaptados em que eles estariam fadados a serem engolidos pela civilização, uma estratégica ação do discurso indigenista oficial apropriado do etnocentrismo europeu, adotado pelas elites e Estado nacional em plena ditadura militar no ímpeto mórbido de integração forçada e substituição de valores e crenças tradicionais pela cultura homogênea da sociedade envolvente, o que marcou por longos anos os trabalhos contrários aos interesses indígenas da Fundação Nacional do Índio (1968) e à descompassante segregação de direitos estabelecida no Estatuto do Índio (1973).

³ Para Silva e Silva (2006) e Edson Silva (2002) Darcy Ribeiro afirmava a indianidade em parâmetros identitários que tivessem pouco se modificado ao longo do contato com o mundo branco, reconhecia apenas como índios os povos que mantivessem a língua, modo de vida, trabalho e economia de forma tradicional e esperava o fim dessas culturas após décadas de integração à civilização nacional. Dessa forma, ele atuou no sentido contrário aos interesses dos povos indígenas do Brasil como um todo, particularmente, menosprezava os da Região Nordeste, ao classificá-los como os homens e mulheres sertanejas defendia a ausência de características próprias, o que serviu aos dirigentes do período autoritário que pretendiam isolar e retirar direitos às terras indígenas para dar lugar ao desenvolvimento econômico (projetos agrícolas e construção de grandes obras estruturantes).

Para Maracci (2012) a generalização do termo índio enfatiza a naturalização, desumanização e passividade aparente, a uniformidade, a despolitização, enquanto o conceito de “povos indígenas” e de “povos originários” trata os diversos povos, culturas e contextos históricos diferentes, quebrando antigos tabus epistemológicos, evidencia o conflito entre mundos e manifestação das personalidades originadas em séculos de “[...] processo histórico do qual foram vítimas, bem como suas resistência, organização, mobilização e luta os fazem mais semelhantes entre si. Esses povos possuem vínculos milenares de caráter espiritual e de visão de mundo” (MARACCI, 2012, p. 603).

A formação social brasileira foi marcada por violações de direitos, ao longo dos tempos, aos povos originários, perpetuadas em manifestações opressivas dos grupos econômicos, bem como do poder público que, muitas vezes, trabalharam juntos em nome da ordem instituída, reforçando projeto social excludente desses grupos. O Relatório do Conselho Indigenista Missionário (2011, p. 38-148) enumera várias formas de agredir e exterminar os povos indígenas no Brasil: “Violência contra o patrimônio” relacionada à expansão dos latifúndios e intrusão de posseiros à terra ancestral entre os maiores problemas com o crescimento demográfico das comunidades; “Violência contra a pessoa praticada por particulares e agentes do poder público” através de assassinatos, ameaças lesões corporais, abuso de poder, racismo; “Violência sexual” por meio de estupro, prostituição, abusos sexuais; “Violência por Omissão do Poder Público” em suicídio, desassistência à saúde, mortalidade infantil, alcoolismo; “Desassistência na área de educação escolar indígena”, no abandono e desrespeito ao currículo elaborado pela comunidade escolar e falta de professores e espaço especializado no idioma tradicional contribuem para a baixa escolarização.

A soma de todas as violências e desassistências estimulam ao etnicídio quando se proíbe a língua materna em troca de emprego numa fazenda, ao fim dos costumes, religião, dança, rituais, forma de criar os filhos da comunidade, lógica de cuidado coletivo, mitos, gêneses, cosmovisão ancestral, a situação de pobreza extrema programada para enfraquecimento e para desmobilizá-los; em tudo isso fica evidente que o Estado brasileiro e a elite nacional parecem negar ao índio um lugar no presente.

A etimologia da ambivalência leva a sentidos de insegurança, indecisão, ambiguidade, valor duplo, imprecisão, encruzilhadas ou ponto de encontro entre

caminhos (BORBA, 2004), oscilação e irresolução (AZEVEDO, 2016). Nesse sentido, o prefixo “ambi” tem origem latina, significaria “de ambos os lados, ao redor de” e, no século XIX, como fuga de padrão, comportamento ou localização, mais tarde apropriado à linguagem científica nos termos da psicanálise pelo psiquiatra suíço Eugen Bleuler em 1910 (CUNHA, 2010, p. 32). Bleuler a classificava entre estados iniciais de esquizofrenia, transtornos adaptativos de personalidade experiências traumáticas, cargas opostas entre “amor-ódio” de imagens confusas e dualismo passional de um mal complexo de Édipo (MALDONATO, 2014, p. 27). Ao seu turno, Jung distanciou-se da psicanálise clássica a partir de estudos etnológicos e antropológicos em várias culturas, povos africanos, indígenas norte-americanos, hindus, e concluiu que esses estados fenomenológicos faziam parte das representações de mundo do sujeito e não poderiam ser consideradas sintomas de doenças mentais ou transitoriedades imaginárias aleatórias, mas sim significações entre indivíduo, coletividade e mundo como o “*símbolo*”, as construções sociais dos “*arquétipos*” – heranças ancestrais de gerações passadas entre mitos e literatura

[...] nas experiências místicas, nos ritos religiosos, nos contos populares assumem as imagens arcaicas como a Grande Mãe, o Herói, o Velho Sábio, a Criança abandonada), transcendem “elementos sociais, sujeitos e inconsciente”, atitude do sujeito e cosmovisão, “propõem uma visão móvel e totalizante do projeto existencial”. (MALDONATO, 2014, p. 237).

Quando os estudos sobre ambivalência social no Brasil aportaram, com Florestan Fernandes (2007), na década de 1940, ainda não havia à época consenso entre especialistas se essa categoria de análise era parte da psicanálise do transtorno mental que explicaria a marginalização. Contudo o problema dos discursos sobre os outros é justamente a leitura enviesada que os outros fazem, reforçando estereótipos e essa marginalização, pois, como afirma Bhabha,

como forma de crença dividida e múltipla, o estereótipo requer, para uma significação bem sucedida, uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos. O processo pelo qual o ‘mascaramento’ metafórico é inscrito em uma falta, que deve ser ocultada, dá ao estereótipo sua fixidez e sua qualidade fantasmática – sempre as mesmas histórias [...]. (BHABHA, 2013, p. 134).

Homem do seu tempo histórico, o posicionamento de Fernandes via o problema de inadaptabilidade e conseqüente ambivalência dos índios ao lidarem com a cultura e sociedade não-índia como sua falta mental e/ou social de

possibilidade de convivência com essas sociedades e culturas não-índias, e não como construção social e discursiva de estratégias de poder colonial que busca invisibilizar ou esmorecer o indígena para favorecer os controles exercidos sobre ele, sobre sua identidade, seu território e sua história, forjando, assim, um estereótipo simplificado de indígena na contemporaneidade, ser inexistente e/ou deslocado do seu tempo e espaço; na atualidade, ou não existem mais índios, ou índio verdadeiro era o de 1500, que vivia nas matas e andava nu, adorando Tupã... E acabaram contribuindo para práticas de colonialidade sobre as populações originárias. Esse estereótipo

[...] não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma da realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. (BHABHA, 2013, p. 130).

Dessa forma, o discurso de caráter colonialista ou simplista, mesmo advindo de um pensador como Fernandes – discriminado a seguir, quando historiamos a ambivalência enquanto categoria conceitual – contribuiu para atrasar possíveis estudos históricos e antropológicos sobre questões étnicas e de fronteiras, bem como sobre o perfil do indigenismo brasileiro, possivelmente reforçando os esquecimentos e desvalorizações sociais dos povos originários.

A partir do que nos diz Bauman (1999), o entendimento sobre a ambivalência considera e analisa a confusão no lugar de mundo do outro, construído a partir do pensamento dos que controlam as regras da sociedade, que lhe negam ou o inferiorizam, cujos efeitos ao longo da vida consistem em permanecer dividido entre o adotar ou não valores contrários e dialéticos entre si, e, assim, reforçam os estereótipos e as representações colonialistas de invisibilidade ou inferioridade na contemporaneidade.

O que se diria sobre os índios colonizados que adotaram duas culturas, duas religiões, duas organizações políticas, em um corredor binário contraditório? Como os sujeitos transitam na duplicidade entre opostas concepções de mundo? Esse transporte é passageiro ou permanente? Como se manifesta essa trama social ambivalente?

2 REFERENCIAL TEÓRICO: A AMBIVALÊNCIA COMO CATEGORIA PARA A COMPREENSÃO DA IDENTIDADE SOCIAL INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ

Buscamos, sem muito sucesso, levantar o tema ambivalência para a construção da identidade indígena em periódicos, teses e dissertações disponíveis nos banco de dados brasileiros. No portal SciELO (*Scientific Electronic Library Online*), nenhuma referência foi encontrada em 197 artigos pesquisados, estando restrita apenas a um trabalho que retrata o perfil etnográfico da região Nordeste, enquanto nas 152 entradas pesquisadas no site da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) da CAPES, obtivemos resultado semelhante, com ênfase em estudos de macrovisão cultural, exceto uma dissertação sobre a organização comunitária de um povo indígena no Estado do Pará. Dessa forma, não localizamos especificamente sobre a temática indígena no Região Nordeste nenhum trabalho que utilize essencialmente o conceito ambivalência como categoria para a compreensão da construção social da identidade indígena, o que ressalta a relevância deste trabalho.

Zygmunt Bauman (1999) estudou a relação entre modernidade e ambivalência na formação política, social e psicológica na duplicidade das relações culturais, as representações de comunidade, territorialização e Estado

Quando um objeto ou fenômeno é transportado metaforicamente de uma categoria para outra, sem encontrar um significado entra em desordem de linguagem, transmuta entre a indeterminação e a classificação, muda a organização linguística, diferenciação identitária, a memória, fala, aprendizagem, noção de mundo e ordem impositiva estatal e intolerante conspirava em aniquilá-las ou comprimi-las. (BAUMAN, 1999, p. 9).

E aqui se entende o enquadramento das sociedades pré-modernas e indígenas.

Entre os conceitos comparativos de análise sociológica da ambivalência no plano discursivo e dialético nas relações afetivas e de papel social, utilizamos o que Bauman (1999, p. 62) classifica em três imagens ou contraimagens de mundo, aqui possíveis de contextualizar como os “amigos” (brancos colonizadores), “inimigos” (índios originais) e os “estranhos” (índios emergentes e negociadores em relações sociais ambivalentes). Nessa relação, há um processo dialético de a apropriação

discursiva dos dois primeiros gerar o terceiro, e este absorve os elementos opostos, determinados para ele pela sociedade envolvente, que o julga incompreensível ou quer homogeneizá-lo, instrumentalizados nos padrões raciais, cor de pele e traços fisiológicos, o que nega o direito de ser índio. Os elementos imperativos antagônicos são sobrepostos de forma dialética e não-passiva na relação moral e vida, no conflito de imagens, e o lado não índio tenta o tempo todo se sobrepor. O lugar representativo dos “estranhos” tem seus próprios desenhos; ao se sentirem diferentes, começam a quebrar as negatividades absorvidas, questionar o controle, inferiorização, reencontrar as raízes “lapsadas”, eles não irão esquecer o genocídio e os massacres, afirmam-se acima das imagens sobrepostas dos privilegiados “amigos”. Bauman (1999, p. 64) afirma que dessa relação conflitante reagem, lutam e exigem seu lugar no mundo, pois “o estranho ameaça a própria sociedade, a própria possibilidade de sociação. Ele desmascara a oposição entre amigos e inimigos como o *compleat mappa mundi*, como diferença que consome todas as diferenças e portanto não deixa nada fora dela”.

Florestan Fernandes (2007, p. 293) fez um estudo sociológico pioneiro dos anos 1940, no ensaio biográfico do indígena Tiago Mateus Aipobureu, em um caso de lapsos mentais e inadaptabilidade, que não consegue aceitação no mundo “civilizado” branco que o educou e foi rejeitado na comunidade bororó onde nasceu e tentou retornar (localizada em Mato Grosso), teve mais êxito em representar os ‘seus’ no mundo branco. A partir de então, começa a viver como um pária, isolado, constantemente em conflitos emocionais, tachado pelos brancos de preguiçoso e negligenciado pelos seus como incapaz e inapto às tarefas comunitárias mais simples. A ambivalência é retratada em imagens identitárias, religiosas, afetivas desencontradas diante de um certo padrão dominante/envolvente, onde coexistiam duas concepções de mundo diferentes no mesmo sujeito, nitidamente sintetizando o que Gonzáles Casanova, entre outros, denomina de colonialismo interno. Sobre o colonialismo interno, voltaremos sobre isso nas considerações finais deste texto, mas importa-nos aqui, afirmar que, a despeito de Florestan Fernandes apresentar esse caso de ambivalência social, como não pertencimento nem à sociedade e cultura “civilizadas” como com a sociedade e cultura indígenas e “na margem de duas culturas sem conseguir pertencer integralmente a nenhuma delas” (FERNANDES, 2007), o estereótipo acaba por ser reforçado pelo discurso ambivalente construído a respeito da identidade

fragmentada do índio de nenhum-lugar, no qual Fernandes acaba expressando a discriminação étnica e social da sociedade brasileira.

Oliveira Filho abandonou conceitos naturalistas e estruturalistas que viam o índio descaracterizado, próximo de desaparecer, ao adentrar usar a análise pós-estruturalista das diásporas no que entendemos colaborar com o estado de ambivalência, quando Clifford e Bhabha falam “no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem (home) e do lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 63, 66). Ele relativizou o tempo-espaço como essenciais para resgatar a indianidade entre as emergências identitárias numa etnologia específica, não como resultante da opinião de qualquer pessoa querer ser índio, mas verificados em elementos de superação a estigmatizante classificação de “misturados”, pois pertenceriam à mesma coletividade, a memória, os laços de parentesco e pertencimento ao lugar e rituais sagrados (caso do toré), estes fazem renascer os significados que fizeram de seus ancestrais índios pela solidariedade de outros povos e reaprendizado.

Ele pesquisou a moldagem do discurso em torno do território indígena e de seus requerentes pelo Estado brasileiro nos períodos da Colônia, Império e República e nos anos 1960, em plena ditadura militar, quando parecia uma questão resolvida, com os povos indígenas povoando distantes pantanais e região amazônica e em extinção melancólica no Nordeste, devido ao baixo crescimento populacional e desestímulo de ser índio, como salientam Dantas, Sampaio e Carvalho (1992, p. 431, 454). Oliveira Filho vê um quadro diferente nas décadas de 1970 e 1980 em diante, em que renasceram comunidades indígenas e afloraram emergências, o que era inaceitável ao pensar conservador, e não teriam direito à terra como os antepassados, por desconhecerem a língua materna, não darem continuidade aos costumes e, principalmente, os traços físicos semelhantes aos trabalhadores rurais comuns, porém foi construído um alicerce teórico e metodológico em amparo ao reconhecimento da autonomia política indígena.

Nos “traços diacríticos” sob influência do pensamento de Fredrick Barth (apud BAUMAN, 1999, p. 77), Arruti (1995, p. 76) ressalta a emergência em valores, socialização e apego ao lugar de nascimento do povo, não vistos diretamente, mas entrevê-los em significados que “recuperam imagens e relações esquecidas,

produzem ritos, engendram mitos, elegem heróis, num intenso reencantamento do mundo” e “empréstimos, mediações e parentescos reais ou simbólicos”. Também Eduardo Viveiros de Castro, grande crítico da forma de pensar limitada e preconceituosa do ser brasileiro, que coloca em diferentes caixas estanques ao que é ser índio, vê a identidade indígena como definição para o requerente que faz parte de uma comunidade e condiz a cultura de seu povo e essa autoclassificação ser tão contraditória quanto a sociedade envolvente. Castro (2006, p. 1) discute “o ontológico e o jurídico” para se tentar entender quem “é índio” e “não índio” no Brasil, repensar a finalidade dos labirintos e incertezas de significado, em se contrapor às imposições históricas, geográficas e mesmo cronológicas, negativismos e confusões, enfraquecimento psicológico e legal; vê interesses de grupos financeiros e políticos macularem povos constituídos pela socialização e memória.

As pesquisas realizadas pelo historiador Edson Silva (2002, p. 349; 2006, p. 2), sobre a comunidade Xukuru em Pernambuco, trazem contundentes críticas às caricatas e estereotipadas visões indigenistas a serviço de latifundiários, defendendo a desconstrução da linearidade e dos naturalismos para vencer o passado estático e idealizado pelas elites, repudia o indigenismo fúnebre promotor de erros e ressentimentos dos índios contra o governo brasileiro, pois, comumente, a sociedade política só reconhecia apenas as populações isoladas em recantos florestais e de traços físicos pré-colombianos. Isso implica as exclusões de etnias emergentes do Nordeste consideradas de características inaceitáveis, já que estas estariam integradas ou civilizadas, bem como sem índole da combatividade; estariam eles docilizados, convertidos em passivos trabalhadores rurais. Nas palavras de Ribeiro (1970, p. 57), “toda a terra já é pacificamente possuída pela sociedade nacional; e os remanescentes tribais que ainda resistem ao avassalamento, só têm significado como acontecimentos locais, imponderáveis”. Também alerta Arruti (1995, p. 60) sobre a necessidade de contradizer o discurso etnocêntrico para o qual “os índios não contam para nosso futuro, já que são considerados uma excrescência arcaica, ainda que teimosa, de uma ‘pré-brasilidade’”.

3 AS ESTRATÉGIAS PARA ABORDAGEM SOBRE AMBIVALÊNCIA ENTRE OS XUKURU DO ORORUBÁ: CAMINHOS DA PESQUISA

Para a realização desta pesquisa, foram consultadas fontes disponibilizadas na Internet em bases de dados, pesquisado acervo local de instituições e referências textuais diversas, constituindo-se um corpus que subsidiou a pesquisa de caráter qualitativo, documental e bibliográfico. Assim, foram realizadas consulta e interpretação de textos e documentos acessados na Biblioteca Central da Universidade Federal de Pernambuco e na Biblioteca Pública Estadual de Pernambuco. Complementam as fontes documentais consultadas aquelas interpretadas a partir de matérias jornalísticas, no acervo da Fundação Joaquim Nabuco na forma de microfilmes e jornais impressos.

Foram adotadas também referências pesquisadas a partir da participação no Projeto “Índios, território e memória” desenvolvido pela Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ/PIBIC/CNPq/2004-2005) a partir do seu acervo bibliográfico e de microfilmes. A fundamentação teórica deste trabalho veio a ser subsidiada pelas discussões geradas a partir das referências bibliográficas das diversas disciplinas do Curso de Especialização em Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povos Indígenas (UPE/UAB, 2017-2018). Documentos foram consultados na sede da Fundação Nacional do Índio, seccional em Maceió (Alagoas), com relatórios do Conselho Indigenista Missionário. Ainda foram pesquisados jornais disponibilizados pelo Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE).

Essa documentação nos permitiu, pela ótica do referencial teórico adotado, empreender uma leitura crítica de textos dos estudiosos sobre a temática e fontes documentais e jornalísticas com aspectos socioculturais do povo Xukuru da Serra do Ororubá, na cidade de Pesqueira, agreste central pernambucano, na busca pelos elementos identitários e dos discursos estereotipados, que aprimoram a colonialidade e contribuem para a discriminação e invisibilidade.

A tipologia da pesquisa indigenista é dinâmica e interdisciplinar em fontes e narrativas para desenhar um panorama mais concreto e sistemático, exige sério trabalho e dados qualitativos em análise de conteúdo de fontes escritas, nos trabalhos acadêmicos, artigos e livros especializados, no resgate da narrativa dos sujeitos antagônicos (priorizando discursos atribuídos aos índios ou naqueles usados por proprietários contra estes) a desconstruir sentidos estereotipados nas

questões históricas e etnológicas; é uma abordagem diferenciada das entrelinhas hermenêuticas, pois, para Antônio Joaquim Severino, o “sentido manifesto ou oculto das comunicações” tem estrita ligação no que se “descreve, analisa e interpreta as mensagens/enunciados de todas as formas de discurso, procurando ver o que está por detrás das palavras” (SEVERINO, 2016, p. 129). A análise de conteúdo proposta por Bardin (1977, p. 44), com o tratamento para entender seus processos de produção nas condições do sujeito e as relações da linguagem na “busca de outras realidades através das mensagens” e “significados” correlacionados aos “enunciados”, está apropriada à variedade de fontes relacionadas que dialogam diretamente entre si, à procura de semelhanças e diferenças, e constroem aproximações entre os discursos dos sujeitos.

Percorrer entidades com acervo bibliográfico considerável para a construção de um repertório de informações sobre as nuances de reconhecimento indígena, revezes e lutas, que contêm indícios das problemáticas que o ser índio representa. Guinzburg (1989, p. 145) nos dá exemplos de interpretação das fontes históricas em busca de indícios, para selecionar e entender o que a documentação mostra a respeito do povo investigado para compor um quadro crítico. As representações da ambivalência indígena no plano discursivo e dialético de Bauman (1999, p. 62), ao considerar a afetividade e papel social em três imagens ou contraimagens de mundo: “amigos”, “inimigos” e “estranhos”, são conceitos comparativos de análise sociológica, pouca semelhança com os arquétipos fenomenológicos de Jung (imagens subjetivas, comunitárias e modelares). E diferenciar os “troncos velhos e pontas de rama” vistos por Arruti (1995, p. 77) como “traços diacríticos” imperceptíveis aos olhos de outrem, segundo Barth (1976).

Harvey via a crise de paradigmas da modernidade desmoronar ao projeto iluminista totalizante de padronizar a humanidade e as identidades (os grandes personagens, metanarrativas, epistemologias, sistemas universais de pensamento, lógica pura do cogito, cartesianismo, mecanicismo, determinismos, globalismos etc.). Harvey (1992, p. 208) nos situa na pós-modernidade, onde afluíram identidades, práticas, ontologias, sociabilidades, emergências, territórios, alteridades, linguagens, disparates nas regras, contrafluxos na homogeneidade, tempos e espaços relativizados. Dessa forma, emergem atores sociais até então reprimidos e que tentam se libertar, claramente assim percebidos:

Discursos temporais e espaciais bem estabelecidos são usados e trabalhados na ação social ao adquirir sentido próprio, reprodução de interesses de poder social a problematizar o senso comum que define tempo e espaço para todos, mulheres, trabalhadores, povos colonizados, minorias étnicas, imigrantes, etc., reconhecimento no âmbito de um conjunto de regras determinado geram boa parte da energia social necessária à mudança dessas regras. Em suma, as mudanças nas qualidades objetivas do espaço e do tempo podem ser, e com frequência são, efetuadas por meio da luta social. (HARVEY, 1992, p. 208).

A conjuntura socioeconômica desfavorável aos índios, manipulada e tendenciosa, quase sempre defende os invasores de terras. Por isso, Edson Silva (2010) se referia a buscar o passado através de fontes orais da memória coletiva à procura de representações sociais, pois,

[...] o uso das fontes orais permite não apenas incorporar indivíduos ou coletividades até agora marginalizados ou pouco representados nos documentos arquivísticos, mas também facilita o estudo de atos e situações que a racionalidade de um momento histórico concreto impede que apareçam nos documentos escritos. Assim, portanto, as fontes orais possibilitam incorporar não apenas indivíduos à construção do discurso do historiador, mas nos permite conhecer e compreender situações insuficientemente estudadas até agora. (SILVA, 2010, p. 68-69).

4 O QUE NOS APONTA A PESQUISA SOBRE AMBIVALÊNCIA DOS XUKURU DO ORORUBÁ? – RESULTADOS E PERSPECTIVAS

Elencamos a série de cinco artigos publicados nos anos 2000 por Edson Silva, os quais nos forneceram um itinerário de novos aspectos e possibilidades para o estudo do povo Xukuru na desconstrução de processos lineares e a compreensão da história de vida e comunitária. Através de relatos sobre os indígenas, relacionando os reencontros, confrontos e negociações destes perante a Igreja Católica, o Estado Nacional e a sociedade envolvente, mostram como, em cenário de incerteza e de luta contra os estereótipos, as matérias jornalísticas apresentam um discurso que demonstra a construção de uma identidade Xukuru ambivalente. A matéria jornalística da Folha de São Paulo (11 jun. 2018) problematiza como as novas crenças religiosas do mundo ocidental tentam se sobrepor às tradicionais nas aldeias, por exemplo. Em outro caso, para entender a afirmação da representatividade

política, encontramos, no *Jornal do Commercio* (21 e 22 maio 1998) e *Folha de Pernambuco* (19 e 20 maio 2018), reportagens que narram o início e trajetória da luta e resistência, ainda nos anos 1990, dos conflitos contra os posseiros sob a liderança indígena Xukuru do cacique Chicão. Ainda na perspectiva política, a *Folha de Pernambuco* (2018) mostrou o limiar das perspectivas de futuro direcionadas a juventude e movimentos sociais como o legado desse grande líder. Analisamos a dissertação de Vânia Fialho (1992), que estudou a delimitação do território social Xukuru em meio a conflitos, no qual a oportunidade ainda não se materializou integralmente em respeito às fronteiras da terra ancestral devido à ação de políticos locais e posseiros. Complementando essa discussão, a reportagem de *O Estado de São Paulo* (14 mar. 2018) sobre a condenação internacional do Brasil, ressalta a nossa morosidade judicial no reconhecimento e desintrusão das terras indígenas Xukuru.

A partir dos dados elencados nos discursos dos (e sobre) os índios Xukuru do Ororubá, foram interpretadas e problematizadas as formas de reconhecimento de si e com relação ao mundo (ou mundos), emergências e resistências tendo fluxo nos aspectos identitário, religioso, político e territorial, no processo de construção de sua identidade ética e social. Nesse sentido, até que ponto esse conflito de identidades – o qual vemos como ambivalente, indefinível e difuso – divide, anula ou reconstrói uma identidade, dá origem a uma mais pobre em historicidade, ou a uma nova identidade mais densa e complexa? O convívio entre o mundo dominante e o mundo indígena opera, em distintas imagens de mundo ou cosmovisões, estratégias de organização, de valores contraditórios, e eles se constituem não em meras oposições desconectadas ou inconformismos pessoais, e sim transitividades dinâmicas e descontínuas entre mundos opostos. Entre a dialética dos “amigos e os outros”, resulta os “estranhos”, vista por Bauman (1999, p. 66, 81), internalizando e selecionando processos representativos em emoções/segredos ancestrais e sobrevivência física e social, por imagens de afirmação ou impugnação opositiva (contra imagens), que são sinais da ambivalência, da “estranheza”, da “separação territorial e funcional” e da pretensão latifundiária que apregoa a “inexistência do passado”.

E quem são os Xukuru? São habitantes dos bairros da cidade de Pesqueira, PE, onde habitam em 24 aldeias, e de outros lugares, que estão em capitais pelo

país, imigrados, são agricultores, meeiros dos proprietários invasores de suas terras ancestrais no interior pernambucano, motoristas de táxi, caminhoneiros, professores, operários, trabalham para si ou para os outros, assalariados, proprietários, profissionais liberais, políticos (vereadores locais), têm parte de sua vida no mundo branco emergente e colonialista. Todavia a outra dimensão indianizada de essência cultural estabelecida em limites ancestrais, localizados na Serra do Ororubá, na periferia rural da cidade de Pesqueira, PE, mantém o vínculo afetivo com a comunidade/terra, com cacique, pajé, moradores dos espaços tradicionais – os aldeamentos, membros da comunidade, dos grupos nos quais buscam alteridade e pertencimento, e relacionam-se com demais povos indígenas para aprenderem da força potencializadora transpassada, quando a dominação colonialista lhes quebrou “os galhos” da cultura secular, esses sujeitos respondem se apossando do vocabulário imposto da cultura letrada e envolvente e boa parte da mentalidade dos brancos, ressignificando, transmutando, distorcendo e/ou reconstruindo modelos de ser, nos desdobramentos na comunicação e da práxis; processo de construção/reconstrução da identidade marcada por essa ambivalência.

Esses homens e mulheres definidos pelo espaço social e as formas de memória próprios, com seus nomes e significados transformados ao longo do processo histórico, com reusos, estratégias linguísticas e afirmações de sujeito, uma dupla identidade, índia e branca. Edson Silva (2004, p. 3) detalha os cerceamentos e tentativas de etnicídio contra os Xukuru; no primeiro momento, o projeto colonial aldeava os indígenas, depois as decisões do Marquês de Pombal na execução do Diretório, proibiam o uso dos nomes indígenas, que encerram muito do vocabulário e língua materna, forçando o emprego de “nomes e sobrenomes de famílias de Portugal”, por motivos espúrios, repetições e confusões. Isso só se explica no preparo do terreno para legitimar a invasão e posse de terras anexadas ao mundo branco, e gradualmente os sobrenomes foram misturados pelos casamentos com não-índios/intrusos donos desses sobrenomes de quem veio de fora para tomar as terras e reconhecer-lhes o mero papel de mão de obra barata, vetando o direito à ampla vida comunitária, condenando pela ética cristã a “promiscuidade” no compartilhamento do mesmo espaço por várias famílias, além de serem obrigados a não mais se despirem em público.

Resultante disso, nas fontes apresentadas por Edson Silva (2002; 2004; 2010), em um século após a vigência das leis pombalinas, as representações sobre

os índios apresentam indivíduos que deixaram de ser nomeados em sua língua originária, reflexo do temor advindo das elites agrárias locais, o que favoreceu a supremacia da presença da língua portuguesa. Dessa maneira, há declarados índios em 1865 com nomes do mundo branco, caso da petição de “José Carneiro da Cunha”, pela dispensa do serviço militar do filho “Laurentino José Carneiro”, as referências orais e documentadas sobre heróis como os índios “Antônio Molecão”, “Antônio Tavarinho” e o “Cabo Zeferino da Rocha”. Na atualidade sobrevivem nomes brasileiros que são contrações do nome de batismo cristão ou do registrado em cartório reelaborados pela convivência, afeto comunitário e alteridade espacial, como “Cacique Chicão” (Francisco Assis), “Cacique Quelé”, “Maria das Montanhas,” sendo esses exemplos de nomes das lideranças Xukuru na contemporaneidade.

As ontologias, expressão viva de pertencimento, heroicidade e ideais, é o berço das insurgências e emergências, estão acima de retóricas epistemológicas e objetivistas. A Guerra do Paraguai, a princípio um longínquo confronto do mundo branco e recrutamento compulsório recusado pela maioria, foi incorporada ao universo Xukuru em novos personagens ancestrais entre os guerreiros índios no exército brasileiro, transmitidos às gerações nas narrativas orais, base de consciência e luta na reconquista de direitos, nos relatos de líderes e anciões nas pesquisas entre as aldeias da Serra Ororubá ou bairros da própria cidade de Pesqueira. Edson Silva (2005, p. 4-6) entrevistou o Pajé Xukuru Pedro Rodrigues Bispo ou “Pajé Seu Zequinha”, figura central no reconhecimento da identidade étnica e territorial pela FUNAI, o qual expressou a participação dos soldados indígenas na Guerra do Paraguai, a memória da índia guerreira “Maria Coragem” com protagonismo feminino e devolução oficial da terra em retribuição ativa na defesa do Império,

Foi Coragem, uma mulher chamada Coragem, porque o nome dela não era coragem, chamaram depois que ela foi para a Guerra, pela coragem dela [...]. Foi importante porque na época aqui existia uns coronéis, uns capitães, uns tenentes. Só bastava, era o pessoal que podia comprava aquelas patentes de tenente, de capitão e aí massacrando os índios. Depois que eles vieram, melhorou. Trouxeram os títulos, aí eles não puderam... eles tomavam a terra, eles tomavam, “aqui é meu, é meu e pronto, acabou-se”. (SILVA, 2005, p. 4-6).

O índio João Jorge de Melo, morador da Aldeia Sucupira, enalteceu a relação entre o lugar e a família, a bravura dos “30” soldados indígenas destacados em atividades laboriosas e nas operações mais difíceis, dois quais “18” retornaram,

os “índios do Brejinho, não lembro nem onde mora, nem o nome deles. Eles são da família dos Nascimento, lá na Aldeia Brejinho. E foi mais uns outros de outras aldeias Xukuru, e foi uma índia chamada Maria Coragem também”. O índio Durval Ferreira Farias, morador do Bairro Xukuru, na cidade de Pesqueira, contou sobre a recompensa à campanha vitoriosa na GP: **“de volta, passaram no RJ, o rei e a rainha não tinham com que agradecer a eles e disse: ‘vocês faça sua divisão de terra, é patrimônio que vou assinar pra vocês’.**

Para o Vice-Cacique Xukuru, José Barbosa dos Santos, o “Zé de Santa”, morador da Aldeia Santana, eles recusaram “dinheiro e ouro”, consideraram a **“terra”** a única dádiva da guerra, **“queriam a terra para eles viverem**, os filhos deles viverem e os filhos dos filhos deles. Isso aí **foi o pagamento que eles receberam**, que eles pediram”. Nesse duplo caminho, fazem uma distensão temporal, aproximam-se dos ancestrais (passado) e se afastam dos brancos (presente), numa relação de que somos índios com parte do cotidiano, mas somos nós pela mentalidade, todos eles podem carregar o simbólico sobrenome como o etnônimo comunitário: eu sou novo, índio e Xukuru.

Em época de lutas, ressurgem as histórias de identificação como povo, que redefinem o que são e o que fazem, o lugar no mundo que ocupam, vencem tempo e espaço físico, e estas permanecem vivas imanando, da força criadora, a semelhança de narrativas das gêneses, epopeias, lendas, heróis e antepassados rememorados em laços de pertencimento, vista por Werner (2016, p. 171),

[...] na conjuntura experiencial mais próxima do êxodo hebraico comandado por Moisés, rica em sentimentos e existências, mesmo diante do sofrimento e desertos, é povo por ser herdeiro de memórias, religião e luta pelo território sagrado dos antepassados e se constitui uma diferenciação como povo.

Se reportarmos a literatura basilar da sociedade envolvente descrita por Brandão (2012), ficamos sem poder comparar os traços individuais na odisséia de Ulisses e seus poucos seguidores gregos, heroicizada pelo mundo ocidental, tão estética e pobre em experiências de vida, perdida em traições, roubos, medos assombrosos, redemoinhos e vazios. É preciso fazer a viagem da volta parafraseando João Pacheco de Oliveira Filho (1998), romper as categorizações absolutas e relativizar a dialética do(s) local/locais e o(s) mundo(s), povo e humanidade, rememorar os êxodos, migrações e retornos, um sagrado elo entre o ontem e

o hoje, reencontrar o mundo encantado, códigos e moral sobreviventes, o ato reservado dos iniciados, aqueles de maior trajetória de vida são íntimos na sabedoria tradicional e, por obrigação, oralmente ensinam aos novos filhos da terra. As histórias dos pajés (chefes espirituais) e caciques (líderes políticos) trazem perspectivas representativas da comunidade, fatores de unidade, resistência e inspiração.

A religião Xukuru tem disparidades em padrões e relativização das identidades, um modelo religioso ambíguo quando a espiritualidade não cabe num bloco unitário, para nós, forçados pelo mundo ocidental monoteísta, consentirmos apenas num sentido, direção ou forma. Eles praticam dois ou mais cultos, o tradicional indígena, cristão católico e/ou cristão evangélico. A influência cristã na fé católica em veneração a “*Nossa Sra. da Montanhas*” e outros santos está no fluxo dos primeiros tempos de dominação europeia, a partir da catequese e obra missionária. Em matéria publicada na Folha de São Paulo, Balloussier e Vieira (11 jun. 2018, p. 1) mostram o crescente neopentecostalismo entre os povos indígenas brasileiros, pois chama a atenção que os “Evangélicos são 1/3 dos índios, proporção superior à da população não-índia, o que causa tensão nas tribos” e, de acordo com os dados do Censo Nacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010), havia “25,5% de cristãos evangélicos entre 821,5 mil indígenas”, bem como já “são 33% dos indígenas seguindo essa fé [...], segundo pesquisa Datafolha realizada em 2017.

Uma mudança no itinerário religioso que contrapõe severas divergências entre pajés, líderes e educadores tradicionais, estes se aceitam ou repelem a nova religião nas aldeias preocupados com a possível morte cultural e despolitização; na outra ponta, os evangelizadores indígenas entre os membros da própria comunidade alegam o renascimento espiritual, tendência assistencialista e humanitária na ajuda aos mais empobrecidos, alguns pregam o monopólio da fé nos ensinamentos bíblicos e certo distanciamento dos costumes ou abolição das antigas crenças, algo polêmico entre muitos indígenas, com repercussões já nas comunidades do vizinho Estado da Paraíba. Seja qual for a interpretação dos evangelhos, estes representam a continuidade no plano religioso-cultural de dominação colonial iniciada pelo português, ambas levam a uma forma de homogeneidade, a primeira negociada em permitir alguns elementos ancestrais, a segunda mais introspectiva, tácita e pouco flexível.

O culto indígena tradicional politeísta é a ligação com os antepassados e o sobrenatural, memória coletiva, uma diacrítica encaminhada pelos sentimentos e significados singulares, de intimidade, do segredo, no passado alvo de proibições latifundiárias e violências policiais. O ritual secreto do Ouricuri acessível somente aos altos pajés, nos cultos indígenas, se comunica com os espíritos antepassados. A dança sagrada do toré os aproxima dos ancestrais ao se pisar o solo para sentir a terra e se canta para ouvi-la respirar, momento de se renovarem os vínculos do mágico associado ao sagrado e fortalecer a solidariedade entre irmãos, a transcender e integrar o mundo físico, mental e espiritual em dimensões transpessoais, um fenômeno de união do eu, a comunidade, a terra sagrada, o mundo natural, as plantas, animais, água, minerais, num só lugar do universo. Aliás, o solo é sagrado, parte do povo e entidade viva, a escuridão do céu noturno do cosmos parece descer sobre a terra mãe e derramar o húmus de fertilidade nos solos escuros bem tratados, fonte de resiliência e cuidado ecológico.

Edson Silva (2002, p. 353-6) descreve os mais adorados deuses caboclos⁴ em “Caô”, o deus da guerra, sincronizado com o santo São João, festejado em junho, e “Nossa Mãe Tamain”, a deusa “cabocla” da natureza e proteção das terras, vista na imagem de Nossa Senhora das Montanhas, celebrada em julho. No Jornal do Commercio (23 maio 1998, p. 11), a cerimônia em que a semente do Cacique Chicão foi plantada aos pés da Serra Ururubá, na aldeia Pedra D’Água (hoje um santuário na reserva indígena), foi revelada a crença em “Tupã”, o deus maior no universo indígena, condutor de almas e das forças naturais, e ainda a escatologia do paraíso pós-vida na “Grande Floresta”, em meio a grande comoção e rituais de forte pajelança, o cortejo acompanhado pelas preces e rezas católicas da Renovação Carismática foram silenciadas em nome da identidade indígena, pois o líder sempre pediu para ser “enterrado como índio e não como branco”. Um sistema de crenças binário ou múltiplo intercambiável, sem limites de temporalidade. é extemporâneo; onde no mesmo lugar existe o passado, presente e futuro,

⁴ Segundo Edson Silva a palavra “caboclo” era uma negação ao ser índio no projeto no colonialista, impregnada de diluição e contornos raciais, desvaloriza os étnicos, dos “remanescentes de índios” em estudos memorialistas que não conseguiam apagar a importância das “manifestações folclóricas em vias de extinção” na “formação social” do interior, posteriores aos séculos XIX e XX representam uma diferenciação na emergência étnica e foi adotada pelos povos resistentes do Nordeste e representa uma diferenciação cultural, linguística, política (SILVA, 2004).

é possível tolerar o Deus cristão, santos e caboclos, ainda que em valores opostos, interação de acordo com a necessidade sociocultural do indivíduo ou grupo. Na análise de Edson Silva (2006, p. 11-12), as perspectivas religiosas conectadas no que Cristina Pompa chamou de “transformação no plano das práticas e símbolos” convergem em novos “horizontes simbólicos” e absorvem “seletivamente a alteridade” para “reconstruir o sentido do mundo”.

A separação territorial cotidiana e institucional afasta sujeito e meio, paradoxalmente distintas, tenta apaziguar desavenças por hora; no entanto estes são ineficazes em apagar ressentimentos ou quando um cruza o caminho do outro. Eis que, no horizonte dos “amigos”, não há mais “inimigos”, e sim “estranhos”, o que alimenta o risco de fluxos e refluxos de conflitos. Arruti (1995) percebe o grande enclave territorial e disputa entre grupos étnicos, conjuntos de sujeitos organizados e classificados em interação diferentes, de acordo com as normas do próprio grupo (“background”) e, com isso, se distingue limites e operações nos territórios, o que define em que lado os sujeitos atuam, as fronteiras étnicas. Seguindo esse deslocamento de forças e ações, no século XX, os Xukuru se deram conta de que a liberdade para praticar suas tradições ritualísticas e viver em paz só viria pela reconquista do espaço territorial ancestral, a ser demarcado pelas determinações legais previstas na Constituição de 1988, agregar os fragmentos de território e expulsar os intrusos do local, com a nova organização motivada pela necessidade de se mobilizarem pela garantia dos direitos constitucionais.

Renasce um espaço político, onde ascendem mediadores funcionais no cacicado a dirigir o debate entre o mundo indígena e o mundo branco nas lutas territoriais, escolhido pelo senso de liderança comunitária para a representação diante de outros povos indígenas e articulação com os movimentos sociais, a agenda de ações e cobrança de direitos às autoridades, estimular a consciência indígena, organizar aspectos formativos de Educação, Saúde e futuro, conduzir as assembleias das aldeias reunidas, com o apoio de outros líderes, vice-caciques, pajés, educadores indígenas etc. Sobre seus ombros recaíam penalizações judiciais, constantes ameaças e iminentes perigos de vida, emboscadas e pistoleiros a mando de fazendeiros intrusos na reserva indígena, quando as autoridades fechavam os olhos ou concordavam com essa prática.

O chefe cacique Chicão Xukuru, homem de grande inteligência, articulador, que tinha nas veias o senso de liderança e a habilidade de se fazer ouvir, de escutar

os outros e transformar anseios em lutas sociais, foi o primeiro grande mediador do seu povo nas estratégias e negociações de direito territorial e afirmação identitária, um chefe esclarecido, aprendeu e experienciou o outro lado no mundo branco. Assim veio a saber o que era necessário reforçar internamente na comunidade para que esta tivesse foco e ação. Dessa forma, cumpriu o papel chamado por Bauman (1999, p. 66) de mediador funcional, com intuito de instruir outros membros a negociar e saber o que fazer diante de realidades desfavoráveis e se afirmarem identidades através de vínculos pertencentes às crenças e valores ancestrais. Ele traçou as linhas gerais da mediação e reconhecimento emblemático de demandas, reorganizou os representantes Xukuru nas autoridades prioritárias do cacique e os ajudantes conselheiros vice-caciques, que decidiam, em assembleia, a chefia política nas aldeias e podem eleger o líder maior a governá-los, como requerer a retomada das terras, consolidar a nova gênese do povo, com base firme nas emergências étnicas. Toda a organização e forças deveriam partir da própria comunidade e só teriam sucesso quando estivessem livres da interferência externa e completa autonomia na construção do projeto de vida indígena.

O líder Xukuru percebeu o conjunto de forças entre as favoráveis e as contrárias à causa nos meandros do funcionamento nefasto do sistema gerido pela sociedade envolvente, contra os processos institucionalizados e operados que os excluem. Assim, compreendeu a necessidade de fortalecer um novo caminho a ser estabelecido pela solidariedade e reaprendizado cultural (de costumes originais de matriz mais próxima) com os povos que estão do mesmo lado, buscam os mesmos direitos e diálogo aberto à união indígena para fazer frente a desafios comuns a todos os povos, o que explica a ajuda mútua na reconstrução de outras etnias localizadas em Pernambuco e demais recantos da região. Daria as energias vitais para combater no campo das vias de fato na retomada das terras ancestrais, ou procurar os meios jurídicos de amparo. E se manteve longe de acordos disfarçados ou nada favoráveis, cooptações e conformismos: não se aliava a grupos políticos, mesmo aos índios eleitos a mandato político municipal (caso dos vereadores indígenas de Pesqueira).

Toda essa inteligência e qualidade de pôr em prática os ideais, com uma personalidade convicta, que sabia organizar o lugar onde vive e impor regras duradouras, o fez respeitado nacional e internacionalmente; articulava ações junto às lideranças de outros povos, deu os primeiros passos na Região Nordeste

para transformar a causa em movimento social (a qual no Norte e Centro-Oeste já requerida com avanço da fronteira agrícola nas décadas de 1970 e 1980) para ganhar o apoio da opinião pública em geral, ajudar na organização interna dos povos, requerer ações judiciais e ação combativa no acesso aos direitos ante a lentidão do poder público e inépcia da agência indigenista, a Fundação Nacional do Índio. A exemplo do trabalho que desempenhou na APOINME e nas desocupações de intrusos às terras Xukuru. No Jornal do Commercio (21 maio 1998c, p. 13), mostra-se a trajetória marcante e aglutinadora em prol da causa indígena num sentido maior que pode ser expresso no direito de ser índio e nordestino no Brasil:

“Chicão” integrava a comissão coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Em março último, liderou a ocupação da Fazenda Tionante, adquirida por Leonardo Gomes após o processo de demarcação física da reserva, em 1995. O objetivo da ocupação era pressionar a Funai a obter, junto ao Governo Federal, a retirada, com indenização, dos posseiros que estão na Reserva, de 27.555 hectares, na Serra do Ororubá, onde vivem 6.636 índios. A área ainda inclui 290 posses de não-índios. (JORNAL DO COMMERCIO, 21 maio 1998c, p. 13).

Ao desencontro da tristeza que os posseiros esperavam no dia 20 de maio de 1998, em eliminar esse grande líder e fazer esquecer os projetos de vida para seu povo, formou-se uma vigorosa força motivadora instigando o lugar no mundo atual em busca por direitos e justiça, seja na paz ou na guerra, cuja lembrança aquece o coração dos batalhadores da causa indígena. O cacique Chicão agregava uma imagem de grande pai, uma das forças que reforçam o “pertencimento” e, com auxílio de Oliveira Filho (1998, p. 64), podemos desconstruir o drama da “perda de um pai”, pois a reação do povo criou um sentimento de presença viva desse líder tão querido em ressignificados de ligação com a “terra mãe, pela qual lutou, amava e morava o nosso pai”, um renascimento marcante ocorrido pela memória (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 10).

Podemos enxergar o funeral como um ato de união e respeito à luta do cacique Chicão e reconhecimento do lugar dos Xukuru entre os mais organizados povos indígenas brasileiros, com a presença de líderes do Nordeste, dos Potiguara da Bahia, Carapotó de Alagoas, dos povos de Pernambuco Truká, Kambiwá, Kapinawuá, Atikum, Pankararu, e repercutiu muito entre os chefes das etnias de

regiões distantes a pedirem respeito às autoridades contra a situação alarmante de insegurança e descaso na garantia de direitos, a exemplo dos Terena habitantes do Mato Grosso do Sul, Guarani do Espírito Santo, Marabo localizados no Vale do Javari na fronteira do Amazonas com o Peru e Apurinã situados ao Sul do Amazonas. E a presença de lideranças do mundo branco, do governo do Estado de Pernambuco, deputados federais etc. e representantes de organizações não governamentais e missionárias que fazem trabalhos assistenciais, mostram o carisma e convicção inspiradora em negociar entre ambos os lados, tão distantes e contraditórios, ao ponto de podermos afirmar ser o cacique Chicão um dos refundadores da comunidade, aquele que guiou ao reencontro do caminho e espírito incansável na reconstrução da identidade.

Após o breve cacicado do cacique Quelé, também possível vítima das emboscadas de latifundiários, o substituto e filho do Cacique Chicão, Marcos Liedson, se afirmou como nova autoridade Xukuru; sobreviveu às hostilidades severas e incertezas, denunciou as perseguições ao povo do Ororubá em anos de luta, resistência, amor a terra e aos seus, em preservar o que exigiu tanto esforço e dedicação integral da vida dos chefes. As investidas das elites locais de interesses ruralistas estão à espreita com instrumentos que vão da intimidação à eliminação física e o aparato político-judicial. Destacou Melo (2008) o cenário de insegurança ao líder Xukuru, ao pesquisar o Diário de Pernambuco (24 ago. 2001): “muitos deles (fazendeiros) não querem sair (das terras demarcadas) e prometem matar a mim e outras lideranças”.

Vinte anos após a cerimônia de plantio do grande líder, o cacique Marcos Liedson trabalha na manutenção do legado libertário do pai e na importância do aprendizado como ferramenta de transformação, em articular e vincular historicamente essas lutas aos movimentos sociais, recebe apoio de instituições não-governamentais, pesquisadores nacionais e estrangeiros, tendo como eixos o direito básico à vida e cultura, saúde, educação, desintrusão à terra e formação de índios conscientes do papel comunitário; portanto aptos a entender e lidar com os mundos opostos nos quais se circunvizinham. Os sonhos plantados lá atrás pelo cacique Chicão, o Mundaru Xukuru, estão no momento de eclodir, veem ao mundo com muito mais intensidade e altivez, agora com um espírito de luta presente e que não se abate pelo passar dos anos, o que mostra a memória viva, com a possibilidade de escrever a própria história. O atual cacique disse ao jornal

Folha de Pernambuco (20 maio 2018, p. 4) que o atual cenário do país seria de incertezas e medo dos retrocessos, por isso desenvolve a laboriosa conexão da comunidade ao futuro, de forma madura e estratégica, na esperança em unir a formação política da juventude e o movimento indígena:

Precisamos estar conectados com o movimento indígena em nível de Brasil. Precisamos estar acompanhando a conjuntura atual das pautas legislativas que estão no Congresso Nacional e que vão de encontro aos direitos dos povos indígenas. Temos que estar conectados a esse momento crucial que o país passa para poder fazer a formação política dessa juventude na continuidade das gerações futuras. (FOLHA DE PERNAMBUCO, 20 maio 2018, p. 4).

Vânia Fialho (1992, p. 53) delimitou as fronteiras do território político e social Xukuru, na época comprimidos a viver isolados, numa área limitada e perigosa, pois quem se afirmasse índio, sofria ameaças de morte; além das intempéries da seca, os bois soltos pelos fazendeiros pisoteavam os roçados, a intimidação e o medo eram usados como prática fundiária de intrusão, a perder a identidade e ser humilhado como roceiros pobres, tendo as crenças tradicionais, ou terapêuticas naturais, perseguidas pela “proibição de realização de seus ritos religiosos e de prática com a utilização de ervas medicinais”, e diz Cavalcante serem esses “alguns dos motivos que levaram os índios a abandonarem suas terras”.

Fialho (1992, p. 63) exemplifica um confronto de terras como luta de ideologias ou representações de mundos, quando um latifundiário se incomodava com as práticas religiosas insistentes, e chegou a registrar queixa na delegacia municipal contra um índio que dançava o “toré com o intuito de invadir a sua propriedade”. A reconstrução do território já renascia contrariando as autoridades e latifundiários, que usavam contraimagens estereotipadas para confundir a opinião pública distante do conflito e ridicularizar o trabalho antropológico de identificação e delimitação que reconheceu a reafirmação étnica a garantir direito à terra. A exemplo disso, os insultos tipo “caboclos cachaceiros” e deboches à liderança do cacique Chicão como um engodo, ironizando, “até motorista de táxi já havia sido e agora resolveu ser índio”, e que tudo isso não daria em nada por terem amigos poderosos, era “uma medida paleativa, apenas para acalmar o ânimo desse pessoal”, sem nenhuma consequência prática (FIALHO, 1992, p. 75).

Desde 1989, o processo se arrasta em Brasília já quase há 30 anos, com o

reconhecimento parcial em 1992, sem afastar os intrusos das terras Xukuru, o que reverbera a insegurança e revoltas à morosidade jurídica brasileira, que levou o país à vergonhosa condenação na Corte Interamericana de Direitos Humanos pela “violação de direitos” (BORGES, 2018, p. 1).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS OU A AMBIVALENTE AMBIVALENÇA: COLONIALISMO INTERNO E A PRESENÇA DA (IN)VISIBILIDADE XUKURU

A ambivalência dos índios Xukuru pode ser comparada aos judeus europeus dos tempos medievais ou durante o nazi-fascismo na Europa do século XX, ao selecionarem elementos ancestrais, culto às escondidas da inquisição ou perseguição étnica (criptojudaísmo), datas e reservas do sagrado, língua, o grupo de pessoas agir em comum acordo (regulamentos sociais), resistências, não terem elementos discursivos ou culturais originais, mas readaptações ocorridas com o passar das gerações a viver duas realidades, lado a lado, a imagem de judeu (oriental) e europeu (ocidental) se aproximaram num limite de bifurcação sem permitir as duas concepções de mundo se fundirem ou se misturarem ou, simplesmente, desaparecer (BAUMAN, 1999). Dois casos distintos, enquanto o modo de vida indígena continuou perseguido, marcado para desaparecer ou obrigar-se a se “caboclicizar”, os judeus, por sua vez, acabaram aceitos e incorporados nas formações socioeconômicas do mundo ocidental.

A população indígena Xukuru do Ororubá corresponde, pelo censo demográfico de 2010, a 12.471 pessoas, das quais, mais de 7.500 encontravam-se em área rural (27,5 mil hectares, na Serra do Ororubá), e outros 4.900 em território não índio, áreas periféricas de Pesqueira, PE e no entorno de cidades vizinhas, como Poção, PE. Com isso, estima-se que cerca de 180 famílias – autodeclaradas e reconhecidas como Xukuru – vivam na área urbana de Pesqueira. Como dissemos acima, são homens e mulheres, crianças, jovens e velhos como taxistas, agricultores, comerciantes, estudantes, vereadores, artesãos, pedreiros e camelôs que estão em contato permanente com todos os elementos da sociodiversidade cultural e econômica do agreste pernambucano. Não são, portanto, invisíveis à região, a Pernambuco, à cultura, a história e realidade social.

Mas são outros, são estranhos. Não só por serem índios, mas por não serem índios na representação e prática de muitos e do mundo envolvente local/

estadual/nacional. Em muitas falas e textos, tem sido recorrente a ideia de que os índios “desapareceram” há muito, pois não são como os índios que os portugueses encontraram em 1500; eles se aculturaram, se miscigenaram, enfim, desapareceram. Às culturas e sociedades emergentes, em geral, falta a percepção de que as próprias culturas

Vão se modificando porque a situação dos grupos humanos no mundo vai historicamente se transformando também. Se as experiências concretas de vida se modificam, as pessoas precisam encontrar novos símbolos que traduzam ou expressem os significados que elas vão atribuindo às novas situações que vão vivendo”. (RODRIGUES; FERNANDES, 2015, p. 331).

Assim ocorreu com as diversas etnias indígenas brasileiras, não sendo diferente com os Xukuru do Ororubá.

A investigação elaborada até aqui acabou por destacar alguns aspectos que julgamos relevantes apresentar: (1) é preciso superar a imagem pré-histórica, atrasada e anacrônica e situar os Xukuru – bem como demais etnias indígenas brasileiras – na contemporaneidade; (2) reaprender a olhar o mundo, tempos, espaços superando o cartesianismo, a lógica linear e progressista; (3) desapegar-se do inventário estruturalista, no qual os índios são focalizados nas limitações típicas de um sarcófago de museu; (4) superar as ideias correntes de sincretismos, hibridismos e culturalismos de encontros cordiais entre culturas, que na realidade submetem a ordem de mundo dos povos tradicionais a uma situação transeunte para se subordinar à cultura envolvente e suas estratégias colonialistas, sob riscos de desaparecer por completo diante de uma outra ordem dominante; (5) tentar ouvir/ver os sujeitos nas estratégias, resistências e sobrevivências que suas trajetórias sociais e culturais construíram; (6) relativizar o sagrado, cosmovisões, filosofias, produção e técnicas no papel de cada cultura humana, seja emergente ou envolvente como sendo uma só coisa, mas realidades socioculturais múltiplas e em permanente (re)construção.

O que estudamos e compreendemos, a partir da pesquisa elaborada, nos permite afirmar que as identidades emergentes não são fabricadas por intelectuais em gabinetes ou ativistas políticos-partidários; mas, antes de tudo, são uma construção coletiva e transitam entre contextos socioculturais diversos, respondendo em sentimentos opostos de busca pelo parentesco no mundo ancestral e revolta

com mundo branco dominante/envolvente que comprime e sujeita seus corpos, seus territórios e suas práticas culturais. Há, nas sociedades contemporâneas de forte passado colonial ainda presente, sentimento de inferioridade projetado por outras etnias ao lado da desvalorização das culturas e populações originárias, visto que estas se encontram em situações de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes sociais que as integram, pois sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes e à burocracia do Estado central. Destarte, como pertencem a uma raça distinta da que domina o governo nacional e, em geral, não domina a língua nacional oficial, os indígenas são consideradas inferiores (GONZALEZ CASANOVA, 2006).

As populações indígenas procuram sentimentos que as liguem ao passado distante, ricos em pertencimento e memórias. Para os posseiros e intrusos, os elementos étnicos e culturais são estranhos ou indeterminados como provas diretas de indianidade, pois aqueles buscam traços puros de uma identidade pré-colonial, o que acaba por se traduzir em práticas sociais de negação, aviltamento territorial, diluição populacional e mesmo dizimação. Os Xukuru do Ororubá são vítimas de uma ambivalência: Por um lado, suas trajetórias individuais e coletivas, sinuosidades, lutas, perdas e vitórias são fundamentais para a construção de uma identidade na contemporaneidade marcada pelas incertezas e incompreensões, na busca pela vivência plena de sua cultura transmutada/construída pelo tempo de sua existência e pelo contato com outras culturas índias e não índias, em um ambivalente fluxo entre passado e presente étnico. Contudo, por outro lado, a desvalorização e a exploração imposta nesses contatos interétnicos, no qual sua cultura encontra-se, de fato, imersa em uma cultura envolvente promotora de um colonialismo interno, como entende González Casanova (2006), faz com que a própria identidade índia transite entre o medo, o autoestranhamento e o desprestígio étnico.

A nós, apresentou-se, pelo itinerário percorrido nesta pesquisa, que a ambivalência do povo Xukuru da Serra do Ororubá, em Pesqueira, é uma das estratégias de luta, dentre muitas, uma orientação étnica, em busca da manutenção e ampliação de seus direitos e garantias constitucionais e sociais, na superação do estereótipos discriminatórios dos discursos e práticas do colonialismo interno da cultura não índia envolvente. Estratégia, reforçamos, identitária, étnica, pois

os Xukuru têm procurado lidar com a ambivalência de mundos conflituosos e fragmentados que os têm historicamente cercados e entenderem o que é e quais são os efeitos da colonialidade interna na vida deles, tentando permanentemente reforçar o enraizamento cultural e socioafetivo das muitas vozes altivas interiores, que, em última análise, os definem.

REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Maurício Paiva Audion. Morte e vida do nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995/1134>>. Acesso em: 23 jun. 2018.

AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Dicionário analógico da língua portuguesa: ideias afins* (thesaurus). 3. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2016.

BALLOUSSIER, Anna Virginia; VIEIRA, Bianka. Evangelização indígena inclui oferta de cesta básica e obra de Edir Macedo. *Folha de São Paulo*, UOL, 11 de jun. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/06/evangelizacao-indigena-inclui-oferta-de-cesta-basica-e-obra-de-edir-macedo.shtm>>. Acesso em: 11 jun. 2018.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. 2. ed. Belo Horizonte: EdUFMG, 2013.

BORBA, Francisco S. (Org.). *Dicionário UNESP do português contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2004.

BORGES, André. Brasil é condenado em processo de demarcação de terra indígena: decisão aponta responsabilidade do País quanto à violação a direitos do povo da etnia Xukuru de ororubá, em Pernambuco. *O Estado de São Paulo*, 14 mar. 2018. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-e-condenado-em-processo-de-demarcacao-de-terra-indigena,70002227751>>. Acesso em: 14 jun. 2018.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. V. III.

CALAZANS, Rejane. Ambivalências: o Nordeste nas obras de Gilberto Freyre e Celso Furtado. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 64, p. 75-80, jun.

2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092007000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 5 jan. 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. *Portal Povos indígenas do Brasil*, Instituto Sócio Ambiental, ago. 2006, p. 1-20. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2017.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Violência contra os povos indígenas no Brasil*: dados de 2010. Relatório. Brasília: CIMI, 2011. Disponível em: <[https://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1309466437_Relatorio%20Violencia-com%20capa%20-%20dados%202010%20\(1\).pdf](https://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1309466437_Relatorio%20Violencia-com%20capa%20-%20dados%202010%20(1).pdf)>. Acesso em: 18 ago. 2018.

FOLHA DE PERNAMBUCO, Recife, 20 maio 2018, Zoom, Cotidiano, p. 4.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico CUNHA In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo/FAPESP, 1992. p. 431-56.

FERNANDES, Florestan. Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal. *Tempo social*, São Paulo, v. 19, n. 2, nov. 2007 [1946]. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v19n2/a12v19n2.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2017.

FIALHO, Vânia Rocha. *As fronteiras do ser Xukuru*: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 1992. Disponível em: <<http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/16967/39S729f%20Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 07 jan. 2018.

GONZALÉZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZALÉZ, S. (Org.). *A teoria marxista hoje*: problemas e perspectivas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2006. p. 395-420.

GUINZBURG, CARLO. *Mitos, emblemas e sinais*: morfologia e história. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola Editora, 1992.

JORNAL DO COMMERCIO. Recife, 23 maio 1998a, Fundação Joaquim Nabuco.

_____. *Só 8 são ouvidos sobre crime de Chicão*. Homicídio: investigações terão reforço do Departamento de Polícia Federal, por solicitação ontem do procurador-geral da

República, Geraldo Brindeiro. 22 maio 1998b, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, p. 10. [Fita microfilmada].

_____. Assassinado líder Xukuru em Pesqueira. Homicídio: o cacique Francisco de Assis Araújo, o Chicão, foi atingido por seis tiros dentro do carro da Funai, quando estacionava na frente da casa da irmã. Recife, 21 maio 1998c, Fundação Joaquim Nabuco, p. 13. [Fita microfilmada].

MALDONATO, Mauro. *Dicionário das ciências da mente: psicologia, psiquiatria, psicanálise, neurociências*. Tradução de Roberta Barni e Maria Lucia Cumo. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2014.

MARACCI, Marilda Teles. Povos indígenas. In: CALDART, Roseli Salete; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (Org.). *Dicionário da Educação do Campo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012.

MELO, Patrícia Bandeira de. *O índio na mídia: discurso e representação social. Observanordeste*, jan. 2008. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/indio.pdf>>. Acesso em: 1º jun. 2018.

O ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo, 14 mar. 2018. p. 9.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma Etnologia dos “índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-7, 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>>. Acesso em: 21 dez. 2017.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

RODRIGUES, Robson; FERNANDES, Natália Morato. Reflexões sobre alteridade: contribuições para a formação de professores. In: SANTOS, Benerval Pinheiro; CAMARGO, Clarice Carolina Ortiz de; MANO, Marcel (Org.). *Culturas e histórias dos povos indígenas no Brasil: novas contribuições ao ensino*. Uberlândia, MG: RG Gráfica Digital Eireli, 2015. p. 330-51.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 24. ed. São Paulo: Cortez, 2016.

SILVA, Edson. Etno-histórias do cristianismo: notas para um debate. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 3/4, mar./abr. 2006. Disponível em: <<http://www.espacociencia.pe.gov.br/wp-content/uploads/2014/01/ARTIGO-PARA-REVISTA-FRAGMENTOS.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2018.

SILVA, Edson. História indígena no nordeste: “os cablocos” que são índios. *Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco* (CESVASF), Belém de São Francisco,

ano III, n. 3, 2004. Disponível em: <<http://www.espacociencia.pe.gov.br/wp-content/uploads/2014/01/ARTIGO-REVISTA-CESVASF.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2018.

SILVA, Edson. História Xukuru, história indígena no Nordeste: novas abordagens. *Mnemosine Revista*, Campina Grande, v. 1, n. 2, jul./dez., 2010. Disponível em: <http://www.ufcg.edu.br/~historia/mnemosinerevista/volume1/dossie_brasil-imperio/dossie/MNEMOSINE-REVISTA_BRASIL-IMPERIO-VOL1-N2-JUL-DEZ-2010-HIST%C3%93RIA%20XUKURU,%20HIST%C3%93RIA%20IND%C3%8DGENA.pdf>. Acesso em: 6 jan. 2018.

SILVA, Edson. Memórias xukuru e fulni-ô da guerra do Paraguai. *Ciências Humanas em Revista*, São Luís, v. 3, n. 2, 2005. Disponível em: <https://www3.ufpe.br/remdipe/images/documentos/fontes_xukuru/silva%20edson%20hely2005a.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2018.

SILVA, Edson. Nossa Mãe Tamain-Religião, reelaboração cultural e resistência indígena: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE). In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2002. V. 2.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique (Org.). *Dicionário de conceitos históricos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

WERNER, Camila (Org.). *O livro das religiões*. 2. ed. São Paulo: Globo Livros, 2016.

Sobre os autores:

Alexandre Evangelista da Silva: Licenciado em História e especialista em Ensino de História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. Especialista em Ensino de Culturas Africanas, da Diápora e dos Povos Indígenas pela Universidade de Pernambuco. Professor Efetivo da Rede Municipal de Educação em Jaboatão dos Guararapes, PE. **E-mail:** grafiticinza@gmail.com

Ricardo José Lima Bezerra: Doutor em Educação: Currículo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Licenciado e Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco, Campus Garanhuns. Docente das Faculdades Integradas de Garanhuns – AESGA. **E-mail:** ricardo.bezerra@upe.br

