

# HISTÓRIA E ETNICIDADE: UMA INTERPRETAÇÃO DOS PROCESSOS DE REORGANIZAÇÃO ÉTNICA ENTRE OS XUKURU DO ORORUBÁ

Ana Sávnia Farias Ramos\*

## **Introdução**

O artigo toma como foco o processo de organização da etnicidade do povo indígena Xukuru do Ororubá por meio de uma abordagem sobre o toré Xukuru<sup>1</sup>, prática ritual que uma vez ativada pela comunidade indígena no contexto de mobilização político-identitária passa a figurar como um espaço de articulação entre religiosidade, história e ação política para a composição da etnicidade Xukuru.

A terra indígena Xukuru, que abrange 27.555 hectares então homologados, está localizada na região da Serra do Ororubá, zona rural do município de Pesqueira, interior de Pernambuco. A população de cerca de nove mil índios está dividida em 23 aldeias e na Vila de Cimbres, contabilizando-se ainda os índios que habitam os bairros Xukuru e Caixa D'água, no município de Pesqueira.

Na segunda metade da década de 1980, os Xukuru empreenderam uma mobilização política reivindicando a terra identificada como sendo do antigo aldeamento onde índios Xukuru, apontados como seus antepassados, foram fixados no século XVII no espaço que deu origem à Vila de Cimbres.

Este contexto se refere ao movimento de construção da identidade étnica Xukuru sobre o qual pretende se debruçar a análise. Este processo consiste basicamente em uma reorganização política, social e cultural para a afirmação de identidade étnica que garanta o reconhecimento das comunidades enquanto grupos indígenas.

No caso dos índios do Nordeste, tal processo se efetiva como uma forma de ação política pela reivindicação do reconhecimento de terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades e por políticas públicas de assistência específica (OLIVEIRA, 2004).

Este artigo se propõe como uma abordagem deste processo sob a luz de uma antropologia histórica, tal como proposta por João Pacheco de Oliveira (2004). Adota-se aqui a perspectiva de que a etnicidade Xukuru é construída historicamente. O que se propõe, portanto, é uma apreensão deste fenômeno

---

\* Mestranda pelo Programa de Pós graduação em Ciências Sociais/ UFCG

<sup>1</sup> O toré é uma dança à qual é atribuído caráter sagrado pelos Xukuru por ser através do toré que os índios entram em contato com seus *antepassados*, é tido como um traço etnicamente distintivo dos índios do nordeste de acordo com um conjunto de estudos antropológicos que trataram dos processos de etnogênese observados entre os índios desta região (RESSINK, 2000; OLIVEIRA, 2004; GRÜNEWALD, 2005).

“pela sua conformação histórica, e não pelos elos primordiais acionados pelos atores sociais, já que a ação desses atores é histórica e a substância da identidade construída nos processos históricos de etnicidade, etnogênese e territorialização”(GRÜNEWALD, 2000: 12)

A abordagem deste processo privilegia a análise do contexto situacional no qual o povo Xukuru passa a organizar seu escopo étnico como uma estratégia político-identitária frente à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e demais elementos da sociedade envolvente, no movimento de reivindicação do território reconhecido como terra indígena Xukuru.

Na tentativa de tratar da dimensão histórica do processo de constituição da etnicidade Xukuru, considerando a contemporaneidade do povo indígena e a importância das inter-relações existentes em um campo intersocietário amplo no qual os Xukuru estão inseridos, proponho a abordagem deste processo orientada pela noção de *situação histórica* (OLIVEIRA, 1987).

Segundo esta perspectiva, a análise se debruça sobre uma rede interdependente de atores que em determinado momento constitui um espaço social do qual se desprendem os processos históricos e relacionais entre os atores indígenas e da sociedade envolvente circunscrevendo ações e estratégias situacionalmente negociadas.

Paralelamente à apreensão das situações históricas nas quais a relação entre atores índios e não índios mostram-se fundamentais para a análise organização política, social e étnica do povo, pretende-se uma análise da organização da etnicidade dos Xukuru como uma das dimensões dos processos de *territorialização*.

A noção de territorialização foi desenvolvida por João Pacheco de Oliveira (2004) e baseia-se na abordagem de Barth (1969 *apud* OLIVEIRA, 2004) acerca dos grupos étnicos e suas fronteiras, que retoma o caráter político da etnicidade apontado por Weber ([1921]1991). Barth ([1969] 2000) propõe a apreensão do fenômeno étnico como um mecanismo que institui critérios organizacionais dos grupos sociais, concebendo os processos identitários como atos políticos, mostra as manifestações diacríticas não como um elemento *a priori*, mas como uma forma de organização social acionada situacionalmente em contextos interacionais.

Através da noção de territorialização, Oliveira soma à abordagem de Barth os dados empíricos observados entre as populações indígenas do Nordeste. Estas inseridas no processo de territorialização marcado pela relação com órgãos indigenistas do Estado

que tem como consequência uma série de imposições de instituições político-representativas e de aspectos culturais expressivos das etnicidades dos índios do Nordeste.

A perspectiva aqui adotada considera a maneira pela qual o ato de delimitação de um território associado a uma unidade sócio-cultural reverbera como um aspecto explicativo dos processos de construção identitária do povo Xukuru, de forma que as relações entre o órgão indigenista do Governo Federal e o povo Xukuru se tornam um importante elemento explicativo da mobilização político-cultural empreendida por estes índios.

O desdobramento de um novo posicionamento político dos Xukuru frente ao órgão indigenista do governo federal e os demais elementos da sociedade não-indígena reverberou em uma reorganização política que teve como uma de suas dimensões a reorganização da etnicidade do povo.

Este processo se desenvolveu como um movimento de afirmação étnica denotado pelo *resgate de tradições*, termo que se refere ao processo de atualização de elementos diacríticos que vem a compor o conteúdo étnico acionado pelo grupo.

Cabe destacar neste processo, a atualização da dança do toré. Por meio deste ritual, instituído pelo SPI em 1954 como uma expressão da etnicidade do grupo, os índios engajados na mobilização vivenciam uma esfera de religiosidade entendida como *indígena* acionada no contexto de mobilização político-identitária.

A etnicidade Xukuru é entendida aqui como um mecanismo de reorganização político-social em meio às relações com elementos da sociedade envolvente. O que se propõe, portanto, é tratar da etnicidade Xukuru como um movimento de seleção de determinados elementos culturais que, quando ativados pelos índios em uma situação histórica marcada pela reivindicação do reconhecimento da terra indígena, passam a compor um repertório de sinais diacríticos (BARTH, [1969] 2000) que vai ser operado pelo grupo para a expressão de sua etnicidade.

Neste sentido, se mostra produtiva a interpretação deste processo por meio da apreensão da ativação de um *regime de índio* (GRÜNEWALD, 2001 e 2004) entre os Xukuru. A noção de regime de índio se refere a uma categoria nativa Atikum<sup>2</sup>, e

---

<sup>2</sup> Atikum- Umã - povo indígena cuja terra está localizada em Floresta, município do estado de Pernambuco.

expressa a atualização prática das tradições deste povo no sentido de acioná-las como sinais diacríticos em contextos interacionais (GRÜNEWALD, 2004: 14).

Entre os Xukuru a noção de regime de índio se aplica para a interpretação do processo de seleção de traços diacríticos ativados e vivenciados pelo grupo, constituindo-se como práticas que acionam um escopo étnico e organizam as relações intra e inter grupais.

Desta forma, a etnicidade Xukuru é entendida como um critério de organização social, sua apreensão se dá por meio da análise da dinâmica entre cultura e etnicidade. Tomando como base as reflexões desenvolvidas por Barth (1984) e Hannerz (1997) acerca da percepção de cultura como uma dimensão não coextensiva aos grupos sociais, e como um fluxo de significados que segue uma dinâmica heterogênea. O que cabe à investigação acerca da etnicidade Xukuru é perceber as formas pelas quais diferentes *fluxos culturais* (BARTH, 1984 e HANNERZ, 1997) vivenciados pelo povo indígena em diferentes situações históricas e processos de territorialização são processados e semantizados pelo grupo passando a constituir um conteúdo cultural expressivo de sua etnicidade.

#### **As relações com SPI e FUNAI: territorialização e indianidade**

No começo do século XX foi colocada em vigor uma política antiassimilacionista que tinha como principal instrumento de ação o Serviço de Proteção ao Índio. O órgão fundado em 1910 tinha como objetivo mediar as relações entre as comunidades indígenas e a sociedade nacional através do regime tutelar e da demarcação de reservas indígenas localizadas em áreas de expansão.

Diante da demanda dos povos indígenas do Nordeste pelo reconhecimento e conseqüente assistência e demarcação de terras tidas como tradicionais, o órgão passa a atuar por meio da instalação de Postos Indígenas (PI) em diferentes áreas da região com o intuito de prestar assistência às populações (OLIVEIRA, 2004).

Neste contexto, é requisitado ao funcionário do SPI, Cícero Cavalcanti a elaboração de um relatório acerca da existência da comunidade indígena Xukuru no ano de 1944 (HOHENTHAL, 1954; SILVA, 1998; SOUZA, 1998; PALITOT, 2001 e OLIVEIRA, 2006). Neste documento, o sertanista alega a verificação de traços fenótipos entendidos como indígenas (cabelos negros e lisos, cor bronzeada, mãos e dedos curtos), expressões culturais como o toré dançado no dia de Nossa Senhora das Montanhas (OLIVEIRA, 2006).

No mês de abril de 1954, foi instalado na aldeia São José o Posto Indígena Xukuru, no entanto, este fato não implicou em nenhum tipo de direito específico à terra, tendo sido garantido somente o usufruto de 15 hectares de terra, que posteriormente foram reduzidos a 6,75 hectares, onde estava instalado o PI (SILVA, 1998).

Embora a assistência prestada pelo SPI aos Xukuru não tenha provocado alterações incisivas sobre situação econômica da comunidade, a relação institucional com o órgão provocou uma série de mudanças em sua organização política. Pretende-se aqui a análise de tais mudanças a partir de sua apreensão por meio da noção de indianidade, citando João Pacheco de Oliveira (1988):

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A *forma típica dessa atuação/presença* acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um *modo de ser* característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar de *indianidade* para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um. (OLIVEIRA, 1988: 14 *apud* GRÜNEWALD, 2004: 173)

Tratando deste processo de territorialização vivenciado pelos índios do Nordeste, Oliveira (2004: 27) afirma que, “dentre os elementos da indianidade imposta por um novo quadro de relações com o órgão indigenista, cabe destacar a estrutura política e os rituais diferenciadores”.

A relação institucional com o SPI estabeleceu entre os Xukuru a figura do cacique como o representante indígena que, em acordo com o chefe do PI, seria o responsável pela organização e distribuição de recursos destinados à comunidade atuando como o intermediário incumbido de transmitir ao órgão as necessidades e demandas do povo (OLIVEIRA, 2006). Também é associada à função de cacique a organização da dança do toré na Vila de Cimbres por ocasião das festas de São João e de Nossa Senhora das Montanhas (OLIVEIRA, 2006).

Desta forma, percebe-se que é no contexto de relação com o SPI e em virtude da indianidade imposta por tal situação que um processo específico de organização política

e social do povo teve início. Tal processo prosseguiu quando este órgão foi substituído pela FUNAI em dezembro de 1967. A este momento é associada a formação de um novo corpo político formado pelos representantes das comunidades, estrutura essa que assim como a posição de cacique, permanece até os dias atuais.

Na segunda metade da década de 1980 tem início o processo de mobilização política em função da reivindicação do território identificado como sendo do antigo aldeamento onde foi fixado o contingente indígena com o qual os Xukuru se identificam como descendentes.

Esta mobilização se insere no contexto de abertura campo de ação indigenista às organizações da sociedade civil, desta forma, a abordagem deste contexto se pretende como a análise de uma situação histórica marcada por um quadro de relações entre povo indígena e agências indigenistas governamentais e não governamentais do qual vão se desprender os processos sociais observados entre os Xukuru

Um importante elemento que vem a caracterizar esta situação histórica se refere às relações mantidas entre lideranças indígenas e o CIMI - Conselho Indigenista Missionário – organização vinculada à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) fundada em 1972. O CIMI e se coloca junto aos povos indígenas na defesa da autonomia destes perante a sociedade envolvente.

Por autonomia dos povos indígenas poderíamos entender a garantia das condições materiais para tais povos se colocarem dentro de uma sociedade envolvente enquanto povos indígenas, ou seja, tendo domínio sobre territórios próprios o que proporcionaria o desenvolvimento e afirmação de uma identidade étnica.

Um dos marcos da ação do CIMI junto aos Xukuru se refere à inserção destes no movimento indígena nacional, quando em 1988, lideranças Xukuru participaram da Assembléia Nacional Constituinte tendo sido as despesas desta viagem financiadas pela organização.

Segundo Souza (1998) o posicionamento dos Xukuru frente à Funai e aos não-índios tidos como invasores da terra indígena se consolida diante da pretensão de desenvolvimento do projeto do Vale do Ipojuca, projeto agropecuário, financiado pela extinta Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), a ser instalado dentro da terra reivindicada pelos índios.

Frente a esta possibilidade, os Xukuru passam a pressionar a FUNAI reivindicando o início do processo de regularização fundiária que foi concretizado em

março de 1989, com a constituição do grupo de trabalho coordenado pela pesquisadora Vânia R. F. de P. e Souza para identificação e delimitação da terra indígena Xukuru (SOUZA, 1998: 58).

As novas estratégias de relação com a FUNAI começam, portanto, a render frutos concretos. A ação dos índios frente ao órgão indigenista do governo vai se desenvolver, por meio da criação de situações-limite que pressionam a aceleração do processo de regularização fundiária por meio da ocupação das áreas compreendidas pela terra delimitada.

As relações com o CIMI e a participação na Assembléia Constituinte promoveram uma abertura de horizontes para as lideranças Xukuru. De fato, a vivência do processo de promulgação dos direitos indígenas pela Constituição de 1988 termina por fomentar uma determinada postura destas lideranças em um campo de inter-relações com os elementos não-indígenas envolvidos.

Tal postura pode ser analisada como produto da geração de um *habitus* (BOURDIEU, 1989) específico à *luta indígena*, sendo esta noção aqui entendida a partir da pretensão de Bourdieu de

pôr em evidência as capacidades criadoras, activas e inventivas do *habitus* e do agente (...) embora chamando a atenção para a idéia de que este poder gerador não é o de um espírito universal, de uma natureza ou de uma razão humana, como em Chomsky – o *habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um *haver*, um capital (...) o *habitus*, a *hexis*, indica a disposição incorporada, quase postural – mas sim o de um gente em acção (BOURDIEU, 1989: 61)

Esta *disposição incorporada de poder gerador do agente* é suscitada em meio a um projeto político que visa romper com uma relação de dependência entre os Xukuru e a FUNAI e com uma relação de exploração de trabalho entre os proprietários não-índios e a comunidade.

### **Toré e religiosidade: um novo elemento para a articulação da etnicidade Xukuru**

Durante mobilização pela regularização da terra indígena na década de 1980 se consolidou um modo de agir e uma visão de mundo que eu caracterizei como um *habitus* da *luta indígena*. Um dos elementos constituintes deste *habitus* se denota por um determinado comportamento político. Um outro elemento constitutivo deste *habitus*

se refere à ativação de uma esfera de religiosidade suscitada e utilizada nas estratégias políticas por meio da prática do toré.

Temos a constituição do significado étnico associado a uma prática ritual que vai ser acionado pelo trabalho das lideranças indígenas na mobilização pela terra, uma vez que este trabalho foi empreendido através de caminhadas feitas pelo então cacique Xicão Xukuru<sup>3</sup>, sua esposa, Zenilda Araújo e outras lideranças por entre os agrupamentos familiares tidos como participantes em potencial do movimento político. Durante estas caminhadas se procurava aglutinar os moradores da terra indígena para o movimento político sendo associada também a estas ocasiões a difusão da prática do toré entre as aldeias.

Um marco importante neste processo se associa à primeira conquista concreta do movimento indígena. Em 1990 ocorreu a primeira *retomada*<sup>4</sup>, a área da aldeia Pedra D'água, a este espaço é relacionado um valor afetivo por ser neste lugar em que está a Pedra do Rei que é tida como uma pedra encantada, na qual os *antepassados* dos Xukuru dançavam o toré<sup>5</sup>.

Após a ocupação foi construído na aldeia Pedra D'água o primeiro terreiro de toré, como conta Milton Cordeiro<sup>6</sup>, este se tornou o centro no qual as *retomadas* de outras das fazendas foram planejadas. Segundo ele, Xicão chamava os índios pra dançar um toré e quando estes lá chegavam, eram informados de que de o grupo seguiria pra fazer uma *retomada*, Milton conta que muitos índios *se escondiam no mato* para não participar, mas que a maioria, mesmo apreensiva com a situação, seguia com as lideranças.

---

<sup>3</sup> Francisco de Assis Araújo - Xicão Xukuru - assumiu a representatividade do povo indígena enquanto cacique no ano de 1988, adotando uma posição marcada eminentemente pela aliança com CIMI e pelo conflito com a FUNAI e com os proprietários de terras compreendidas pelo território reivindicado.

<sup>4</sup> Ocupação de áreas localizadas na terra identificada

<sup>5</sup> Estes valores afetivos vão justificar em parte a escolha da área como a primeira a ser *retomada* pelos índios, um outro aspecto se refere a questão de que a área pertenceria ao estado de Pernambuco e estaria sendo ocupada por pequenos agricultores paraibanos (SOUZA, 1998). Desta forma, a ocupação da área também foi uma medida estratégica no sentido de adiar um conflito com os ocupantes da terra indígena mais poderosos econômica e politicamente e ainda se obter, por parte do estado o reconhecimento da legitimidade do grupo indígena.

<sup>6</sup> Milton Cordeiro é índio Xukuru participou da mobilização pela identificação da Terra Indígena Xukuru, atualmente é representante da aldeia Jitó. Entre os Xukuru, os representantes são líderes políticos das aldeias, encarregados de resolver problemas de sua comunidade e mediar a comunicação entre esta e o cacique.

Paralelamente à mobilização política e como uma dimensão destas, a atuação do cacique Xicão Xukuru ativa um movimento de afirmação da etnicidade do povo por meio da operação de uma esfera da religiosidade entendida como indígena.

Trato aqui de religiosidade para me referir às experiências vivenciadas pelos índios durante os torés observados, baseando-me nas considerações de Luiz Eduardo Soares (1994) e Carlos Alberto Steil (2001). Soares (1994) trata de uma nova postura dos indivíduos diante da religião e afirma que esta é marcada por uma nova consciência religiosa que surge no seio da Cultura Alternativa, esta enquanto espaço no qual se desenvolvem comportamentos e experiências independentemente das instituições.

Steil (2001), por sua vez, analisa a dinâmica do campo religioso na modernidade, sendo este marcado por um reordenamento de diferentes formas religiosas institucionais e não-institucionais que confluem em um contexto de pluralismo. Durante a análise, o autor toma como orientação as características da experiência religiosa na modernidade que caracterizou como “novas formas de crer” (ORO, 1997 *apud* STEIL, 2001) relacionando-a às religiões populares, o autor aponta para a dinâmica entre o “tradicional” e o “novo” para a constituição dos espaços religiosos na modernidade.

Procedo à aplicação das considerações dos autores com certo cuidado, uma vez que estes tratam de um comportamento religioso inserido em um amplo contexto de pluralidade, e apontam como uma de suas características a possibilidade de trânsito entre diversas esferas religiosas. No entanto, cabe destacar que, tanto Soares (1994), como Steil (2001) apontam uma outra característica do comportamento religioso contemporâneo, este foco se refere às formas de experimentação da religiosidade, é neste sentido em que se pode traçar algumas correspondências entre os pontos propostos pelos autores e o comportamento religioso observado entre os Xukuru.

Ao redirecionar o centro da análise da religião para a religiosidade, Soares (1994) enfatiza que esta se constitui como um determinado comportamento religioso que antes de ser baseado pela adesão à instituições, se faz por em experiências vivenciadas pelos indivíduos. Tal ênfase é reiterada por Steil (2001) que afirma:

As religiões populares e as experiências religiosas contemporâneas estariam muito mais centradas nos símbolos que produzem adesões por identificação, do que em verdades que solicitam uma *metanoia* por meio de processos de conversão. Ou seja, o tradicional e o pós moderno religiosos têm em comum o fato de privilegiarem mais o

pólo sensorial na produção de sentidos do que o pólo ideológico. Os crentes hoje, quer estejam no campo das religiões “nova era”, quer estejam nos cultos populares, se deixam mobilizar muito mais pelo sensível e pela emoção do que pelos dogmas e verdades da fé. (STEIL, 2001: 123, destaques do autor)

Neste sentido, as proposições dos autores dão margem para o entendimento de uma religiosidade que se caracteriza pela experiência de relações com o sagrado que se desenvolve de forma periférica e não institucionalizada.

Esta possibilidade de apreensão da religiosidade entre os Xukuru me foi sugerida a partir de uma entrevista realizada com Alaíde Mota da Silva, índia Xukuru. Esta afirmou que participava freqüentemente dos torés no terreiro de Pedra D’água, e quando questionada se era religiosa me respondeu: “sou, mas não sou de morrer não, vou na missa nas quatro festas do ano”<sup>7</sup>.

Segundo Zenilda Araújo, os Xukuru têm duas religiões: “a religião indígena, que é o toré, e a religião católica”. Recuperando um outro apontamento de Steil (2001: 121)

(...) a visão corrente na cultura popular de que as instituições religiosas não esgotam as forças do sagrado. Há dimensões do sagrado que só se realizam para além das fronteiras institucionais. Uma espécie de “sagrado selvagem” que não cabe dentro da ordem ou dos limites que as instituições procuram estabelecer na distinção entre sagrado e profano. (destaques do autor)

Observa-se que existem duas percepções de religião que a meu ver precisam ser distinguidas. Paralelamente à religião católica, no espaço do toré se expressa uma esfera entendida como o que o autor chamou de “sagrado selvagem”. Utilizo, portanto, o termo “religiosidade” para me referir aos comportamentos e significados associados a esta esfera não institucionalizada.

---

<sup>7</sup>Um tipo de conduta religiosa muito similar foi observada em um espaço periférico da Cidade de Campina Grande. No ano de 2005 visitei uma casa localizada no bairro do Jeremias, bairro da periferia da cidade, nesta casa era realizada ocasionalmente uma cerimônia chamada de “toque para a Pomba Gira”. Cabe ressaltar que esta casa não é um centro de umbanda ou candomblé, denominada por vezes de “Xangô”, é uma casa residencial cuja sala era usada para a realização das cerimônias organizadas por Lúcia, dona da casa. Estes momentos aglutinavam um grande número de moradores da vizinhança que ocasionalmente demonstravam mediunidade. Durante uma conversa informal com Lúcia, lhe perguntei se ela era religiosa, ela me respondeu que sim, que era católica, em seguida lhe perguntei o motivo dela realizar aquelas cerimônias, e esta me respondeu que as realizava porque “recebia uma pomba gira”. A pomba gira é uma entidade espiritual feminina, sua manifestação é recorrente em cultos de possessão.

Cabe ainda enfatizar que o grupo se constitui etnicamente em torno de símbolos diacríticos dentre os quais se pode apontar esta religiosidade. Desta forma, à eficácia coesiva da religiosidade, dada pela prática e experimentação de uma esfera do sagrado que ao tempo em que é individual é também compartilhada pelo grupo, soma-se um sentimento étnico comum a seus participantes.

### **Conclusão**

Uma abordagem dos grupos étnicos em termos de operacionalização de fronteiras nos leva a uma apreensão dos campos interacionais nas quais estas fronteiras são ativadas. Neste sentido, mostra-se produtiva para o tratamento da constituição dos Xukuru em termos de sua etnicidade a apreensão das considerações de Barth ([1992] 2000) acerca da adoção de um modelo generativo de sociedade.

Através deste modelo, o autor propôs uma apreensão da configuração de sociedades a partir de um fluxo de interações diretas e indiretas e de um campo de possibilidades de ação social que são oferecidas aos atores. A partir destes apontamentos, temos como uma primeira implicação a problematização da distinção entre processos entendidos como endógenos e exógenos à medida que o autor chama a atenção para perceber processos históricos que influenciem a definição de formas de ordenação social específicas, considerando as influências de processos sociais mais amplos para a configuração de formas de sociabilidade em níveis locais (BARTH, [1992] 2000).

Em consonância com esta perspectiva, encontramos na noção de territorialização (OLIVEIRA,1987) instrumentos analíticos para o tratamento da forma como a relação com órgãos indigenistas do Estado através do ato de delimitação de um território a uma unidade sócio-cultural reverbera como um aspecto explicativo dos processos de reorganização política, social e cultural das comunidades indígenas assistidas.

Desta forma, as proposições dos autores nos dirigem no sentido de perceber a maneira pela qual um campo de relações sociais é estabelecido e de que forma este campo relacional afeta e é afetado por formas de sociabilidade acionadas pelos indivíduos.

Segundo os apontamentos de Barth ([1992] 2000), as questões postas sobre as formas de sociabilidade acionadas pelos grupos sociais se dá pela articulação entre dimensões globais e locais. A partir desta articulação se pode perceber a as pressões engendradas sobre a comunidade local e como estas pressões reverberaram sobre as

formas de ordenação social acionadas circunstancialmente pelo grupo a partir das ações dos indivíduos diante destas pressões (Barth [1992] 2000: 182).

A constituição do grupo em termos de sua etnicidade é entendida como uma dimensão constitutiva desta abordagem, pois, como apontou Grünewald (2004 e 2005) e Oliveira (2004), os processos de organização social dos grupos étnicos na região Nordeste estão imbricados às estratégias de produção de formas culturais acionadas como sinais diacríticos.

Partindo da perspectiva de que o grupo étnico não apresenta necessariamente uma unidade cultural básica (BARTH, [1969] 2000: 31), considerando também que “as culturas não são coextensivas às sociedades nacionais nem aos grupos étnicos. O que as torna assim são por um lado, as demandas dos próprios grupos sociais (...) e por outro, a complexa temática da autenticidade” (OLIVEIRA, 2004: 37), a análise se baseou nas proposições de Barth (1984) acerca da investigação de perpetuação de tradições culturais e modos de vida contidos em contextos de pluralismo cultural.

Sob esta perspectiva, se considera o caráter distributivo da cultura (BARTH, 1984: 79) dada uma ampla variedade individual de direcionamentos culturais, observa-se que tal variabilidade se acompanha de espaços de confluências dirigidos por fluxos culturais ou dados por compromissos com tradições referentes a identidades coletivas (BARTH, 1984: 81-82). O tratamento analítico proposto pelo autor, nos dirige para a percepção de que a investigação de tradições e fluxos culturais pode levar tanto a ênfase das propriedades de separabilidade quanto as de interpenetração (BARTH 1984: 80).

Associada a estas proposições, e tomando como foco os processos culturais vivenciados pelos índios do Nordeste, torna-se bastante iluminadora as considerações de Grünewald (2005) acerca dos processos históricos pelos quais o toré se configurou enquanto uma prática ritual expressiva da cultura destes povos.

Neste trabalho o autor apresenta um panorama a partir do qual este rito apresentou diferentes acepções em meio a processos históricos e sociais, sendo associado a expressões da cultura popular, passando pela designação de cultos sincréticos afro-ameríndios representativos de uma forma de religiosidade popular não institucionalizada, e sua constituição étnica a partir de um contexto de relações com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) durante o qual, o órgão tomava a prática do toré como um dos principais critérios de identificação dos povos (GRÜNEWALD, 2005).

A partir das considerações destes autores, fomos levados a uma investigação dos processos históricos tomados enquanto fatores explicativos da constituição destas formas culturais. Neste sentido, parte-se do entendimento que a etnicidade é apenas um dos fatores que agem sobre a dinâmica destas formas culturais (BARTH, 1984), percebendo o processo de constituição de categorias étnicas a partir da perspectiva de processos de organização social da cultura (BARTH [1990] 2000).

Desta forma, se propôs uma abordagem destes processos a partir de uma dinâmica de modelagem de cultura tal como foi empreendida por Barth ([1990] 2000) ao tratar da constituição de formas culturais distintas em duas regiões etnográficas, o Norte de Bali e o interior da Nova Guiné, o autor percebe que a constituição de tradições de conhecimento aparentemente contrastantes se dá antes por diferentes direções na administração destas tradições do que por seu conteúdo em si mesmo.

Consideramos as proposições do autor (BARTH [1989] 2000) para o tratamento de diversas possibilidades de construções culturais da realidade fundamentadas em processos sociais específicos, pois, como observou Grünewald (2005: 23, nota 17), manifestações culturais similares as que são acionadas como sinais diacríticos pelos índios do Nordeste são encontradas em grupos sertanejos não indígenas. Levanta-se ainda a possibilidade de que a existência de diferentes percepções nativas acerca do ser índio, de tradição e cultura como foi observado entre os Xukuru levam a construção de formas culturais semelhantes que apresentam concepções culturais distintas a partir da experiência de diferentes contextos históricos.

### **Referências bibliográficas**

BARTH, F. ([1969] 2000). “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, T.(org.) **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa.

\_\_\_\_\_. (1984) “Problems of Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman”. in: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.) **The Prospects for Plural Society**. The American Ethnological Society.

BARTH, F. ([1989] 2000). “A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas”. In: LASK, T.(org.) **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro, Contra Capa.

BARTH, F. ([1990] 2000). “O Guru e o Iniciador: Transações de Conhecimento e Moldagem da Cultura no Sudeste da Ásia e na Melanésia”. In: LASK, T.(org.) **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro, Contra Capa.

BARTH, F. ([1992] 2000). “Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades”. In: LASK, T.(org.) **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro, Contra Capa.

BOURDIEU, P. ([1972] 1983) “Esboço de uma teoria da prática” In: ORTIZ, R. (org.) **Pierre Bourdieu**. São Paulo, Ática.

BOURDIEU, P (1989). “A Gênese dos Conceitos de Habitus e de Campo”. In: **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro, Difel.

GRÜNEWALD, R. de A. (2001) **Os índios do Descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa.

\_\_\_\_\_. (2004) “Etnogênese e ‘Regime de Índio’ na Serra do Umã” **A viagem da volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa.

\_\_\_\_\_. (2005) “As múltiplas incertezas do toré”. In: **Toré: Regime Encantando dos Índios do Nordeste**. Recife: Massangana.

HANNERZ, U. (1997) “Fluxos, Fronteira e Híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional”. In: **Mana**, vol.3, nº1.

HOHENTHAL, W. (1954) “Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil”. In: **Revista do Museu Paulista**, v.VIII. São Paulo.

OLIVEIRA, K. E. de. (2006) “Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru”. Dissertação de Mestrado em Sociologia. João Pessoa – UFPB/UFCG.

OLIVEIRA, J. P. (1987) “O projeto Tükuna: uma experiência de Ação Indigenista” In: **Sociedades Indígenas e Indigenismo No Brasil**. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero / ED. UFRJ.

\_\_\_\_\_. (1988) “Os Obstáculos ao Estudo do Contato”. In: **“O Nosso Governo”: Os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo:Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq.

\_\_\_\_\_. (1993) “A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste”. In: **Atlas das Terras Indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ.

\_\_\_\_\_. (2004) “Uma etnologia dos ‘Índios Misturados’: Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”. In: **A viagem da volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa.

\_\_\_\_\_. (2005) “Prefácio”. In: GRÜNEWALD, R. de A. (org.) **Toré: Regime Encantando dos Índios do Nordeste**. Recife: Massangana.

PALITOT, E. M. (2003) “Tamain chamou nosso cacique: a morte do cacique Xicão e a (re)construção da identidade entre os Xukurus do Ororubá”. Monografia de final de curso de graduação em Ciências Sociais. João Pessoa – UFPB.

REESINK, E. (2000) “O Segredo do Sagrado: o toré entre os índios do Nordeste”. In: ALMEIDA, L.S.; M & ELIAS, J.L. (orgs.). **Índios no Nordeste: temas e problemas 2**. Maceió: EDUFAL.

SILVA, E. (1998) “Notas para uma história Xukuru”. Recife: digitado.

\_\_\_\_\_. (2002) “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: Ed. Universitária da UFPE.

SILVA, S. (2003) “Nossa Senhora das Graças da Vila de Cimbres”. In: STEIL et al. (orgs.). **Maria entre os Vivos**. Porto Alegre: UFRGS.

STEIL, C. A. (2001) “Pluralismo, Modernidade e Tradição. Transformações do Campo Religioso”. In: **Ciências Sociais e Religião, 3**. Porto Alegre.

SOARES, L. E. (1994) “Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil”. In: **O Rigor da Indisciplina. Ensaios de Antropologia Interpretativa**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

SOUZA, V. R. F. de P. e. (1998) **As Fronteiras do Ser Xukuru**. Recife: Massangana.

TORRESAN, A. M. de S. (1989) “Os Xukurus da Serra do Ororubá, Pesqueira”. In: BATISTA, Mércia R. Rangel e TORRESAN, Angela Maria de Souza. **Relatório Etnológico Relativo às Viagens aos Grupos Étnicos Truká, Cabrobó e Xukuru, Pesqueira – Janeiro e Fevereiro de 1989 – Pernambuco**. Apresentado ao Projeto de Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil. Junho, 1989. Mimeo. 139p + Anexos.

WEBER, Max. ([1921] 1991) “Relações comunitárias étnicas”. In: **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 5ªed. Brasília: Editora Universidade de Brasília.