

OS “RESTOS DOS ÍNDIOS SUKURÚ DE CIMBRES”: CULTURA MATERIAL, HISTÓRIA E IDENTIDADE INDÍGENA NO NORDESTE ENTRE OS ANOS 1930 E 1950

Edson Silva

Nimuendajú em Pernambuco: em busca de vestígios da cultura material indígena

Voltando de uma viagem a Europa Curt Nimuendajú chegou a Recife em outubro de 1934. O reconhecido etnólogo autodidata de origem alemã, que por cerca de trinta anos viajara por todo o Brasil pesquisando vários povos indígenas, conheceria os índios na Região Nordeste. Nimuendajú prestava serviços ao Serviço de Proteção aos Índios-SPI, colaborava com vários museus no Brasil e no exterior enviando coleções de objetos arqueológicos, artefatos indígenas e artigos para publicações. Da Europa informara a seu amigo Carlos Estevão no Pará que além de visitar museus, alguns com coleções indígenas que o próprio Curt remetera, fizera também pesquisas sobre os índios americanos em bibliotecas nos países por onde passara. (Nimuendajú, 2000).

Por recomendações antecipadas de Carlos Estevão, em Recife o etnólogo foi bem recebido pelo jornalista Mário Melo, que escreveu posteriormente a satisfação do encontro que “aguçara a sua vaidade” ao saber que Curt conhecera os seus artigos sobre os “Carnijó”, publicados na imprensa pernambucana. Existia uma amizade de longa data entre Nimuendajú e o pernambucano Carlos Estevão, Diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi. Carlos financiou várias viagens de Nimuendajú aos territórios indígenas. Muitos artefatos coletados nessas expedições compõem a expressiva Coleção Etnográfica Indígena Carlos Estevão de Oliveira do Museu do Estado de Pernambuco-MEPE. O mais provável é que fora do Diretor do museu paraense a sugestão para Nimuendajú investigar os Xukuru em Cimbres (Pesqueira) e os Fulni-ô (Água Belas) também conhecidos na época por “Carnijós”. Embora os custos com a pesquisa tenham sido assumidos pelo o Museu Nacional/RJ (WELPER, 2002, p.60).

Ainda em outubro de 1934 Curt Nimuendajú escreveu¹ a Heloísa Torres, então Diretora do Museu Nacional/RJ, relatando o resultado do retorno da sua “excursão aos *restos dos índios Sukurú de Cimbres* e Fulniô de Águas Bellas” (grifamos). Ele confessava sua frustração com o investimento na viagem e as possibilidades de futuras pesquisas, “Infelizmente o resultado não compensa de forma alguma as despesas: ambas as tribus quasi nada mais guardam as sua antiga cultura material”. O pesquisador assim descreveu os índios em Cimbres: “O que hoje se chama Sukurú são uns 50 indivíduos, entre os quais uma escassa meia dúzia que ainda causa a impressão de índios puros. Ninguém mais fala a língua antiga com muito trabalho e com paciência consegui uns 150 vocábulos, em parte de valor bem duvidoso. A língua não a apresenta a menor semelhança com outra qualquer”.

Na concepção de Curt Nimuendajú, os “Sukurú” além de uma irrelevante cultura material, pouquíssimos indivíduos possuíam o fenótipo indígena. Por não falarem correntemente uma língua materna e por que os vocábulos recolhidos não possuíam semelhanças com nenhuma outra língua indígena conhecida no Brasil, eram indicadores negativos que impediam defini-los como “índios puros”. O critério da comparação com a pureza de uma cultura material indígena e ainda entre os “Sukurú” e os “Fulni-ô” continuou sendo usado por Curt em seu relato. Ele descreveu uma técnica de fabricação de cerâmica própria dos índios de Cimbres, como diferente da usada pelos povos amazônicos. Por essa razão Nimuendajú afirmou ter adquirido além de utensílios cerâmicos, amostras de barro usado pelos “descendentes dos Sukurú”.

Para o pesquisador ao contrário dos “Sukurú”, os índios de Águas Belas “perderam por completo sua cultura material e tudo quanto diz respeito a sua cultura social”, restando, todavia a tenacidade de sua “cultura espiritual” expressada pela língua e a religião. Curt viu como “interessante” a afirmação da identidade indígena em Águas Belas, quando reconheceu o “pronunciado sentimento de tribo” existente nos habitantes do antigo aldeamento. Embora tenha acentuado em seu relato que “tanto mais quanto 2/3 deste povo não é índio, de maneiras que também lá se contam os índios puros de raça pelos dedos”. Findando sua carta Curt Nimuendajú escreveu que entre os “Fulniô” apenas recolhera “um machado de pedra”, o vestígio de uma cultura material passada. Ainda que eles produzissem esteiras, bolsas e espanadores. Para Curt os índios de Águas Belas tinham de “original somente o material. Tanto a técnica como os tipos são modernos”. Diferentemente se

¹ Carta de Curt Nimuendajú, em Recife 12/10/1934, para Heloísa Alberto Torres. Arquivo CN/MN.

comparados com os índios de Cimbres, que fabricavam “mais umas coisinhas” além dos utensílios adquiridos por Nimuendajú.²

A visão de uma cultura indígena primitiva congelada, da perda cultural pela assimilação frente a uma modernização com a degeneração dos índios, está expressa no relato que Curt Nimuendajú fez da sua estada entre os habitantes dos extintos aldeamentos de Cimbres e Panema (Águas Belas). Essas impressões e critérios usados por Nimuendajú para uma suposta classificação etnológica da ausência de uma identidade “Sukurú”, foram reproduzidos posteriormente em um artigo publicado por Mário Melo em 1935 na Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco (IAHGP).

As concepções de Nimuendajú sobre os índios de Cimbres e Águas Belas em muito se aproximava da idéia de mestiçagem como base da formação do povo brasileiro, idéia defendida por Gilberto Freyre. Talvez por esse motivo Freyre se mostrou interessado pelo relato de Curt, como afirmou Heloísa Torres em carta endereçada a Curt Nimuendajú quando escreveu: “O Dr. Gilberto Freyre, a quem falei dos seus trabalhos em Pernambuco, ficou muitíssimo interessado”. Heloísa solicitava autorização a Nimuendajú para repassar a Freyre às “notas” contidas na carta recebida de Curt em que esse relatara sua visita aos índios em Pernambuco. A Diretora do Museu Nacional, afirmava para Nimuendajú que via com muita importância e “do máximo interesse” a publicação “das suas notas sobre os seus trabalhos recentes em Pernambuco” e perguntava: “Porque importância quer ceder ao Museu a sua pequena coleção feita em Cimbres?”³ Se eram de valores inexpressivos os objetos recolhidos por Nimuendajú entre os dois povos indígenas em Pernambuco, por que ele estava oferecendo-os ao Museu Nacional? Não foi localizada outra correspondência tratando do assunto. Talvez a falta de recursos para as suas viagens, como continuamente escreveu Curt em suas cartas, fosse a resposta da pergunta de Heloísa.

Respondendo de Belém/PA dois anos depois, Nimuendajú autorizou a Heloísa ceder a Gilberto Freyre o relato da sua visita a Pernambuco acrescentando, “Os meus conhecimentos neste ponto são tão fragmentários que me valem à pena de uma publicação. Melhor material teremos com certeza no anno vindouro porque D. Carlos Estevão que 1934 vizitou os Fulniô e *Makuru* ligei-

² Idem.

³ Carta de Heloísa Alberto Torres, Rio de Janeiro 25/09/1936, a Curt Nimuendajú. Arquivo CN/MN, Correspondências 1936/1938, CVO fotograma 1/3, p.25.

ramente teciona voltar ao campo em começo de 1937 fazendo uma estada de um mês em cada uma destas duas tribus”. Escreveu Curt que naquele momento estava muito ocupado com a leitura de Marcgrav, cronista holandês sobre os tapuias no Rio Grande do Norte. Afirmou ainda Nimuendajú, “O que observei em Pernambuco em 1934 não contribue para elucidar não o que elle escreveu, além de que essas observações minhas não passam muito daquilo que lhe comuniquei em carta”. Concluindo: “A meia dúzia de *objetos que eu trouxe dos Sukurú de Cimbres* estou guardando para o Museu Nacional, conforme lhe tinha prometido”.⁴ (Grifamos).

Chama-nos a atenção que nessa carta, diferentemente da sua postura assumida em 1934, Curt Nimuendajú tenha afirmado possuir um conhecimento superficial, “fragmentário”, sobre os índios de Cimbres e Águas Belas e da necessidade de novas observações in loco para possíveis maiores conclusões. Um outro detalhe é que o pesquisador diversamente também do ano da sua visita, nomeou de forma diferente, como “Fulnió” e “*Makuru*”, os índios de Águas Belas e de Cimbres. O porquê desse lapso em relação à grafia usada no seu relato de 1934? No acervo de Carlos Estevão doado por sua filha ao Museu do Estado de Pernambuco (MEPE), não localizamos nenhum relato sobre a suposta viagem de seu pai a Cimbres ou a Águas Belas.

No acervo do MEPE encontramos junto a um considerável número de cartas, relatórios de viagens com croquis e listas de vocabulários principalmente de povos indígenas na Região Norte. E ainda uma relação de vocábulos “Fulnió” e outra dos “Sukurú”, ambas datadas de 1934. A lista “Sukurú” está assinada por Curt Nimuendajú. No início da relação “Sukurú” lê-se entre parênteses, “Levantado com os índios José Romão, Chico Rodrigues, Romão da Hora e José Pereira, na Villa de Cimbres e na Serra de Ororobá, 21-26 de setembro de 1934”⁵. Nas entrevistas realizadas entre os Xukuru esses nomes foram citados por diversas vezes. Os Romão foram também considerados como líderes Xukuru daquele período. As palavras que aparecem na lista em sua maioria nomeiam partes do corpo humano, nomes de animais, alimentação, objetos e situações do cotidiano. Alguns desses vocábulos foram reproduzidos por Mario Melo no já citado artigo publicado na Revista do IAHGP.

Apesar de Nimuendajú ter afirmado que o seu relato possuía um caráter “fragmentário”, e por que não dizermos superficial mas com ênfases conclusivas definitivas, segundo Es-

⁴ Carta de Curt Nimuendajú, Belém/PA 27/10/1936, para Heloísa Alberto Torres. Arquivo CN/MN, Correspondências 1936/1938, CVO fotograma 1/3, p.25.

⁵ MEPE, Coleção Carlos Estevão, (Acervo Curt Nimuendajú), pasta 1. Em organização.

tevão Pinto o referido o relato sobre os Xukuru e os Fulni-ô foi publicado no *Handbook of South American Indians* (PINTO, 1956, p.32). A reprodução do relato de Nimuendajú nessa enciclopédia sobre os povos indígenas na América do Sul, perpetuou uma visão no mínimo equivocada e superficial a respeito dos grupos indígenas no Nordeste.

Em uma correspondência de 1937 a Direção do Museu Nacional, três anos depois da visita de Curt Nimuendajú a Pernambuco, contém uma lista de “material ethno-geographic” que o pesquisador “offerece ao Museu Nacional”. A carta descreve dentre outros itens como “peças” dos “índios Cherente/Tocantis” e mais “Uma série de 17 peças colhidas entre os *remanescentes da tribu Chucurú Cimbres*, Estado de Pernambuco. Acompanhará o material *uma coleção de 25 photos*”.⁶ (Grifamos).

No Museu Nacional/RJ no atual Setor de Lingüística, além de algumas das citadas fotografias também estão no Setor de Arqueologia três painéis que remontam ao conjunto enviado por Curt Nimuendajú. Em uma primeira observação são perceptíveis as semelhanças das peças aos utensílios que comumente encontramos ainda hoje à venda em feiras nos municípios do interior do Nordeste, ou mais raramente nas periferias das capitais dos Estados da Região. Talvez por esse motivo, como nos foi informado por ocasião da apresentação das referidas peças, é que durante certo tempo elas foram tidas como “um conjunto de feijoada cearense”! O que nos leva pensar o quanto é muito difícil para um determinado número de pesquisadores/as compreender as relações culturais de povos indígenas “misturados”, habitantes de regiões mais antigas da Colonização portuguesa a exemplo do Nordeste, que tanto se apropriaram como legaram a população não-índia regional as peculiaridades expressas nos artefatos da cultura material indígena.

As fotos tiradas por Curt Nimuendajú, sem legendas indicativas claras, estão amareladas. O estado de conservação dos negativos não é bom. Possivelmente em virtude de ter passado tantos anos do tempo em que foram tiradas e talvez em razão da qualidade do material utilizado na época, sem falar na precariedade das condições em que estão armazenadas. Além de fotos de homens, mulheres e casas Xukuru (?), de casas dos “Carijós” (Fulni-ô), há uma fotografia de uma mulher fabricando utensílios cerâmicos, que pode ser já que não existe legenda, uma índia Xukuru fabricando as painéis que Nimuendajú enviou para o Museu Nacional/RJ.

⁶ Carta de Curt Nimuendajú, Belém/PA em 20/09/1937, ao Diretor do Museu Nacional no Rio de Janeiro. Arquivo CN/MN, Correspondências 1936/1938, CVO fotogramal/3, p.26



Panelas Xukuru recolhidas por Curt Nimuendajú em 1934. Acervo do Museu Nacional/RJ.

Em relação às fotografias tiradas por Curt Nimuendajú, em um estudo recente a autora afirmou: “Essas imagens inserem-se num contexto de colecionamento etnográfico mais amplo, no início do século XX, quando o objeto de estudo da Antropologia se definia como o estudo do homem ‘primitivo’ ou ‘selvagem’”. (MELANIAS, 2006, p.19). O estudo revelou ainda que, “Em geral, essas fotografias foram realizadas em pesquisas de campo com objetivos etnográficos, ou pelo menos, em encontros esporádicos com grupos indígenas, nos mais variados lugares, cuja observação das peculiaridades da aparência visual étnica, motivou o seu registro imagético”. (Idem, p.36).

Assim essas imagens podem ser compreendidas, “como fotografias que cumprissem o objetivo do fotógrafo ao realizá-las: transmitir uma informação ou um conjunto de informações por meio de uma mensagem visual, nesse caso e transmitir a informação etnográfica específica no olhar do fotógrafo-etnógrafo sobre o fato observado e representado fotograficamente”. (Id., p.67). Portanto, a fotografia da suposta índia Xukuru confeccionando as panelas de barro não deve ser analisada de uma forma isolada, uma vez que Nimuendajú tinha por finalidade fazer um registro etnográfico daquele momento escolhido pelo pesquisador, a partir de suas concepções e convicções antropológicas sobre os índios no Brasil.

Em uma carta resposta enviada ao Whashington DC Smithonion Institution em 1943, Curt Nimuendajú comentava sobre a dificuldade em conseguir do ocupado Carlos Estevão o artigo sobre os índios no Nordeste solicitado por aquela instituição. Curt também se negou ele mesmo atender ao pedido escrevendo, “Que eu mesmo forneça informações

sobre essas tribus (talvez com exceção dos *Sukurú de Cimbres, quase aculturados*, e que visitei em 1934) não acho viável”.⁷ (Grifamos). Nimuendajú reafirmava sua crença no desaparecimento dos “Sukurú” assimilados pela população envolvente, ou seja, ele continuou pensando que a aculturação dos índios de Cimbres era um caminho natural e progressivo e por esse motivo sequer ainda valia a pena escrever sobre eles.

Essa imagem era também partilhada por outros pesquisadores. Em um artigo publicado um ano antes no Recife, após fazer um balanço histórico dos extintos aldeamentos indígenas em Pernambuco o autor só reconheceu a existência naquele momento a existência de dois aldeamentos no Estado, o do Brejo dos Padres e o de Águas Belas, “e restos desagregados de um outro: o de Cimbres”. (COSTA JUNIOR, 1942, p.14). (Grifamos). A visão da extinção dos índios habitantes em Cimbres foi uma convicção e uma afirmação corrente entre aqueles que nos anos 1930 escreviam sobre os índios em Pernambuco.

A visão dos “homens de ciência”: a degeneração

A Revista do IAGHP publicada no ano de 1935 trouxe um artigo Mário Melo intitulado “Etnografia pernambucana: os xukurús de Ararobá”. O autor inicia o texto comentando da satisfação de ter sido procurado por Curt Nimuendajú, pois recebera de Carlos Estevão informações de tratar-se de um grande etnólogo. Melo comenta ainda que o etnólogo Alfred Metraux Diretor do Museu de Tucuman na Argentina, de passagem pelo Recife falara do alemão Nimuendaju como um nome mundialmente “conhecido e acatado nos meios científicos pelos seus trabalhos”.

Além de professor, o conhecido Mário Melo foi um jornalista muito atuante na imprensa. Bacharel em Direito, Deputado Estadual, notabilizou-se ainda como filólogo, escritor, folclorista, pesquisador da história e geografia de Pernambuco. Escreveu dezenas de artigos sobre diversos temas e publicou livros em sua maioria exaltando o heroísmo pernambucano nas revoltas liberais de 1817 e 1824. Secretário Perpétuo do IAGHP e editor da sua Revista, suas pesquisas favoreceram o seu reconhecimento público de um “homem de ciência” (SCHWARCZ, 1993) abrigado no Instituto Histórico. Afora o citado artigo sobre os Xukuru, Melo publicou outros a respeito dos Fulni-ô em jornais do Recife e na Revista do Arquivo Municipal de São Paulo.

⁷ Carta de Curt Nimuendajú, em Belém/PA 26/10/1943, para Julian H. Steward. Arquivo CN/MN, CVO fotograma 1/3, p.31.

Já em 1928 no Congresso Brasileiro de Geografia realizado no Espírito Santo, ele sensibilizava os presentes para a defesa dos Carnijós por se tratarem de “uma relíquia histórica”.⁸

Voltando da Suécia de passagem por Recife, Nimuendajú procurara Mário Melo e segundo este o alemão estava “desejoso de estudar *os remanescentes indígenas de Pernambuco*. Depois da conversa o etnólogo resolveu começar suas investigações por Cimbres, *onde existiu um aldeamento*”. (MELO, 1935, p.43). (Grifamos). Dizia ainda Melo que logo após ter regressado de “Ararobá” Curt o procurou “para transmitir-me suas impressões dos xucurus”, pois ele “estivera em contacto com *os descendentes dos xucurus*” (Idem, p.44). (Grifamos). Foi, portanto com base nas informações de Curt Nimuendajú que Mário Melo redigiu o seu artigo aqui citado.

Escreveu Melo, “Existem ainda cerca de 50 indivíduos, *já cruzados alguns*, porém que conservam estigmas dos ameríndios, como tais facilmente reconhecíveis, apesar de ausência completa de semelhança com o mongol”. (Id., ibidem). O autor pernambucano fez mais uma comparação com os Carnijós de Águas Belas, acentuando que contrariamente aqueles, os de Cimbres “vivem desagrupados” e que “já não conservavam tradições, nem religião”. “Quase que perderam a língua”, mas guardavam ainda algumas palavras, faladas com o português “em forma de gíria”. (Id., ib.).

Sobre a religião indígena Mário Melo escreveu que se tratava de “uma espécie de idolatria, por infiltrações do catolicismo”. E ainda, “Sabem, perfeitamente, que descendem da tribo xucurú, que *ocupou* aquela região, tem orgulho da sua procedência e julgam superiores aos outros habitantes, guardando rancôr dos brancos por lhes haverem tomado as terras”. (Id., ib.). Depois de citar informações históricas da formação “Aldeia do Ararobá”, o autor afirmou ser de primeira importância às investigações de Nimuendajú em razão da “identificação dos *remanescentes indígenas*”, criando um neologismo para expressar sua visão sobre a situação: ocorria uma “defamiliarização”.

Após registrar a produção de esteiras e de “grosseira” cerâmica, Melo afirmou a não filiação dos “xucurus” com outra família indígena, tecendo considerações sobre o processo de fabricação dos utensílios de cerâmica, concluindo: “não andaram em contacto com outras tribus mais adiantadas”. O autor pernambucano terminou o seu artigo reiterando a neces-

⁸ Artigo publicado no *Diário de Pernambuco*, em 20/06/1928, p.1.

sidade de meios públicos que favorecesse “estudar e identificar *os remanescentes indígenas*”, encontrados em “pequenos grupos” na Serra Negra, na Serra de Tacaratu, em Rodelas no Sertão, pois segundo Melo um “material precioso que vai *desaparecendo sem deixar vestígios*”. (Id., p.45) (Grifamos).

Nas conclusões seu artigo após afirmar a necessidade de estudar “os remanescentes indígenas”, que em citadas localidades do Agreste e Sertão pernambucano estavam “desaparecendo sem deixar vestígios”, Mário Melo fez comparações entre o primitivo/degenerado, o bárbaro/moderno. Era uma concepção comum entre os intelectuais da época. Idéias cultivadas no IAHGP pois “Quando se tratou de tematizar a questão racial, o instituto mostrou, na saída via branqueamento, a mesma atitude que caracterizava até então a sua atuação” (SCHWARCZ, 1993, p.125).

O autor expressou nesse e em seus demais artigos publicados uma perspectiva em que via os índios como vítimas do progresso inerente à civilização, da qual ele próprio se julgava um representante e observador enquanto estudioso. Uma civilização que naturalmente era construída sobre as ruínas de grupos considerados inadaptáveis. Os “remanescentes” de índios eram os caboclos em degeneração.

“Remanescentes” e “caboclos já bastante mesclados”

Acompanhando a trajetória intelectual de Estevão Pinto é constatável que ela alcançou o auge entre as décadas de 1930 e 1950, período no qual o autor publicou um grande número de artigos e os livros sobre os indígenas. Sócio do IAHGP em 1922, publicava a partir desse período seus primeiros artigos históricos em jornais recifenses. Trabalhava, assim como outros intelectuais da época, como professor nos tradicionais ginásios da capital pernambucana, onde conviveu, por exemplo, com Gilberto Freyre, Manuel Correia de Andrade, Waldemar Valente, Costa Porto, Amaro Quintas, dentre outros. Em sua casa trabalhou Nana uma índia fulni-ô que esteve com a família de Estevão Pinto por mais de quarenta anos. (ROCHA, 1992, p.8). Possivelmente essa presença indígena nos limites domésticos, tenha motivado e influenciado os estudos do autor sobre os índios e particularmente a respeito dos Fulni-ô.

O primeiro volume de *Os indígenas do Nordeste*, com o subtítulo “Introdução ao estudo da vida social dos indígenas do Nordeste brasileiro” foi publicado por Estevão Pinto em

1935. É uma minuciosa pesquisa bibliográfica e documental ilustrada com mapas, quadros e fotografias. O segundo volume, trazendo o subtítulo “organização dos indígenas do Nordeste brasileiro”, veio a público em 1938. Além dos mapas e quadros trouxe diversos desenhos, gravuras e estampas reproduzidas de livros de viajantes que estiveram no Brasil. Esse volume é baseado principalmente nas informações dos cronistas coloniais e viajantes, tratando em quase sua totalidade dos tupis do litoral.

Apenas no primeiro volume o autor se referiu aos “sukurús”. A primeira referência aparece quando foi tratada classificação dos índios no Brasil. Estevão Pinto localizou vários grupos como “cariris” e dentre eles, “Os *sukurús*, que se *encontravam* nos rios do Meio, da Serra-Branca, de São José e de Taperoá, todos tributários do Parnaíba, assim como nos afluentes do alto Piranhas, na serra do Arubá e em Cimbres (Pernambuco)”. A segunda referência encontra-se no “Mapa da distribuição dos principais grupos indígenas do Brasil” e na lista de nomes que acompanha o tal “Mapa” encontramos os “Sukurús” (PINTO, 1935, p.138; 151) (Grifamos).

Observa-se um erro possivelmente de grafia, pois o correto seria rio Paraíba e não Parnaíba (PI), já que as localidades citadas como lugares de moradia “sukurús” estão em uma região conhecida historicamente como paraibana. Percebe-se também que ao informar sobre os índios, o autor usou o verbo no passado “se *encontravam*”. Da mesma forma quando se referiu aos indígenas na “serra do Arubá e Cimbres”, o que expressava o não reconhecimento da efetiva presença indígena no período da pesquisa que resultou no livro publicado em 1935. Na conclusão desse primeiro volume do seu estudo Estevão Pinto escreveu,

Condições bio-sociológicas concorrem, sobremodo, para a obra de miscigenação dos portugueses, à qual, aliás, não era indiferente o Estado. *O caboclo do nordeste, é o resultado desses cruzamentos, que uma antropologista chamou de homogenésico-paragenésico*. O nosso xantodermo, braquicéfalo, mediano na estatura, de cabelos negros e face larga, mostra ainda alguns dos caracteres mais comuns do tipo ameríndio. (PINTO, 1935, p.255). (Grifamos).

As afirmações do autor expressam explicitamente a idéia do desaparecimento dos índios fundamentada na mistura de raças iniciada com a colonização portuguesa no Nordeste, onde o caboclo “xantodermo”, ou seja, com a pele de cor amarelada ou ocre resultante dessa miscigenação, ainda que carregasse traços físicos do seu antepassado indígena,

significava o fim deste. Isso explica porque o autor não considerou a existência contemporânea de índios em Cimbres, referindo-se aos “sukurús” no passado.

A obra *Os indígenas do Nordeste* recebeu efusivas acolhidas de estudiosos da época. Além, por exemplo, dos elogios de Gilberto Freyre e do conhecido historiador baiano Pedro Calmon que saudaram a erudição, a capacidade de interpretação e síntese do autor, o renomado antropólogo da USP Herbert Baldus fez também uma resenha crítica favorável que foi publicada na Revista do Arquivo Municipal de São Paulo em 1938. (ROCHA, 1992, p.193-196; 280). Com essa publicação Estevão Pinto passou a ser conhecido no Brasil e no exterior, realizando conferências, participando de congressos, publicando artigos. Naquele mesmo ano o autor realizou uma viagem de pesquisa ao Sertão de Pernambuco para o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, resultando em um artigo intitulado “As máscaras de dança dos Pankararu” com o subtítulo “remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco”. O artigo foi publicado no Recife e republicado em revistas na Argentina, em Lisboa e no importante *Journal de la Société des Americanistes*. (Idem, p.196), que reunia renomados antropólogos.

Nos anos seguintes Estevão Pinto publicou outros artigos em periódicos nacionais e na imprensa pernambucana e em 1952 foi a Paris onde fez na Sorbone uma conferência sobre a Antropologia no Brasil. Entre 1953 e 1955, publicou em jornais de Recife artigos sobre os Fulni-ô, ora defendendo que eles vivenciavam uma “cultura em transição” ou que estavam ameaçados de extinção. No artigo “Remanescentes indígenas”, assinado por “Z”, publicado no jornal *Diário de Pernambuco* em 1955 foi enfatizada a tenacidade do professor Estevão Pinto “em estudar o que resta dos remanescentes indígenas no Estado”. O pesquisador publicara em edição não comercial e de uso restrito ao alunado, mais um estudo sobre os Fulni-ô. O articulista afirma que o professor era um incansável pesquisador de campo, conhecedor dos aldeamentos indígenas que “se vão aos poucos se diluindo tanto” que os Fulni-ô se encontravam reduzidos, embora os relatórios oficiais duplicassem a população indígena daquele aldeamento.

Questiona o autor do artigo a possibilidade de que tal medida oficial não seria para justificar a “burocracia do SPI”, pois “aos poucos, os *descendentes dos índios se vão dissolvendo na população alienígena*”. (Grifamos). Concluiu o artigo questionando o nível da

” O artigo foi publicado no jornal *Diário de Pernambuco*, em Recife 16/06/1955, p.4. na pequena coluna diária de pé de página “Cousas do Recife”.

proteção do SPI e do registro pelo professor Estevão Pinto da “má impressão” causada ao antropólogo americano Hohenthal que visitara os Fulni-ô, uma vez que o órgão indigenista oficial parecia preocupar-se mais com si próprio do que com os “pobres nativos das primitivas selvas”. Essa era a razão porque “*os remanescentes vão rareando*”, daí a importância dos estudos de pesquisadores, “*para que não se perca o traço do primitivo habitante*”. (Grifamos). Quando lemos o artigo percebemos que o seu objetivo é destacar o esforço de Estevão Pinto em pesquisar os vestígios indígenas que desapareciam. Por ser bem elaborado e pelo tom da escrita é possível suspeitar que o artigo seja de autoria do próprio Estevão Pinto, pela ênfase na utilização do termo “remanescentes”, na idéia do desaparecimento dos índios e em razão do que o antropólogo expressara nos seus escritos sobre as populações dos antigos aldeamentos.

O então professor da Universidade do Recife Estevão Pinto, publicou em 1956 o livro *Etnologia brasileira: Fulniô, os últimos tapuias*. O autor além de uma considerável pesquisa bibliográfica realizou uma minuciosa pesquisa de campo, expressa no volume dos dados apresentados na obra. O livro foi recebido com entusiasmo e comentários críticos de Alfred Métraux, Roger Bastide, Betty Meggers e de outros autores europeus e norte-americanos (Rocha, p.69; 206). Estevão Pinto enfatizou as péssimas condições de vida em que se encontravam os chamados pelo autor de “caboclos”, dependentes dos arrendatários e sem quase assistência do SPI. Ao tratar da “mudança cultural entre os índios de Águas Belas” autor apresentou um levantamento minucioso de elementos da cultura material de origem alienígena a dos “remanescentes indígena”, concluindo que a cultura indígena se achava em vias de desaparecimento daí porque ele acreditava e afirmava ser os Fulni-ô “os últimos tapuias”, pela aculturação e assimilação.

Nesse estudo sobre os Fulni-ô aos listar os postos do SPI então instalados no Nordeste Estevão Pinto reconheceu a existência dos Xukuru citando-os também em Palmeira dos Índios (AL), quando escreveu, “Na Fazenda Canto vivem perto de 80 descendentes dos Shucurus; outros, mais numerosos estão espalhados pela serra de Ararobá ou Ororobá”. O autor repetiu o que escrevera no primeiro volume do livro que se propôs tratar dos índios no Nordeste, relacionando as localidades da Paraíba onde habitavam os Xukuru no Período Colonial. Citando ainda o sertanista do SPI Cícero Cavalcanti e o antropólogo norte-americano Hohenthal que visitara esses índios entre 1951 e 1952, concluiu afirmando: “No momento, os Shucuru vivem nos ‘sítios’ de Canabrava, Brejinho, Caldeirão, Machado, Lagoa e alguns mais”. O antropólogo voltou a afirmar a presença de Xukuru em Palmeira dos Índios, vivendo em “íntima relação” com

os Wakona, que se autodenominavam “Shucuru-Cariri”. (PINTO, 1956, p.26-27). Observa-se que nas afirmações do autor nenhuma informação mais precisa sobre as condições em que viviam na época os chamados “Shucuru”, dando ao leitor uma idéia vaga a respeito desse grupo indígena além da impressão de tratar-se de indivíduos em sua maioria dispersos.

Ainda nesse mesmo livro quando tratou das aldeias, das missões religiosas em Pernambuco e sobre os hábitos culturais dos grupos indígenas, Estevão Pinto chamou os Xukuru de “caboclos” já muito misturados, quando escreveu “Os Shucuru, cuja localização já se fez linhas atrás, merecem especial atenção. Hohenthal, que acaba de escrever, a respeito desses *caboclos já bastante mesclados*, uma excelente monografia, chegou à conclusão de que os mesmos, sob o ponto de vista cultural, parece que se achavam ligados aos históricos ‘Tapuya’ do Nordeste brasileiro...”. (Idem, p.47) (Grifamos).

Posteriormente muitos dos artigos publicados em periódicos sobre os povos tupis que retomaram os temas abordados em *Os indígenas do Nordeste*, foram juntamente com estudos arquitetônicos, sobre a religião popular e ensaios histórico-biográficos organizados em 1956 por Estevão Pinto numa 3ª edição reformulada de *Muxarabis & balcões e outros ensaios*, obra bem recebida pelo público alcançando várias tiragens. Na conclusão de “Tendências atuais da Antropologia”, um dos artigos nesse livro, o autor escreveu que em Pernambuco existiam alguns “núcleos de remanescentes indígenas” citando dentre eles os de Águas Belas e deixando de fora os de Cimbres na Serra do Ororubá.

Nessa época Estevão Pinto um renomado professor universitário no Recife, era reconhecido ainda pelos seus estudos a respeito dos índios no Nordeste, particularmente sobre os Fulni-ô, pelos artigos publicados e como conferencista e no Brasil e no exterior. Como respeitável professor e reconhecido pesquisador, Estevão Pinto influenciava com seus conceitos e concepções o alunado e o ambiente intelectual da época na visão sobre os índios. O pesquisador em breve seria antropólogo da Fundação Joaquim Nabuco, dirigida por Gilberto Freyre, de quem Estevão Pinto era muito próximo e principalmente de suas idéias sobre a mestiçagem. Estevão Pinto em *Muxarabis & balcões e outros ensaios* sua última obra que tratava dos indígenas, publicada por uma editora com ampla distribuição no país, como adepto das concepções da aculturação e assimilação das populações indígenas enfatizando a progressiva caboclicização, reafirmava tão somente a sua visão sobre desaparecimento paulatino dos índios e a crença em sua total extinção.

Remanescentes, mestiços e afro-índios.

No início de agosto de 1951 o Diretor do SPI no Rio de Janeiro, enviou ao Chefe da 4ª Inspetoria Regional sediada no Recife, uma comunicação apresentando e recomendando a prestação de toda a colaboração a William Hohenthal, etnólogo da Universidade da Califórnia que realizaria estudos com os índios assistidos pelos Postos do SPI na jurisdição da IR4.¹⁰ A estada do pesquisador norte-americano entre os índios de parte do Nordeste, recebeu a chancela oficial o que possivelmente tornou exigente ao etnólogo dar conhecimento ao órgão indigenista oficial os resultados de suas pesquisas, o que ele fez por meio de um relatório encaminhado ao SPI, além da publicação de artigos sobre suas observações.

O pesquisador norte-americano teve sua viagem financiada por uma bolsa de estudos custeada pelo Conselho de Pesquisas em Ciências Sociais sediado em Wasinghton, percorreu entre outubro de 1951 até maio de 1952 postos do SPI nos Estados da Bahia pelo Sertão do São Francisco, Sergipe, Alagoas e Pernambuco. Durante quatro meses, acompanhado de sua esposa, Hohenthal esteve em Águas Belas pesquisando os Fulni-ô. Além de um extenso relatório datado de 1952 encaminhado ao SPI, o pesquisador enviou ao seu país de origem um caixão com “artefatos” recolhidos entre os índios, destinados ao Museu de Antropologia da Universidade da Califórnia.¹¹

No seu “Relatório de viagem aos índios da I.R.4”, enviado a Diretoria do SPI no Rio de Janeiro em 1952, Hohenthal afirmou que a finalidade de sua viagem foi “fazer um levantamento etnológico dos remanescentes dos índios”. Segundo o pesquisador os grupos foram descritos no seu Relatório de acordo com a ordem cronológica de sua estada entre eles. Assim, o primeiro dos “remanescentes de grupos indígenas” descrito no apresentado foram os “Shucurú”, visitados em 1951 e a quem o antropólogo dedicou quatro breves parágrafos. Sobre a visita a “alguns estabelecimentos dos remanescentes da tribo Shucurú”, etnônimo que Hohenthal retomou de Nimuendajú, o antropólogo norte-americano escreveu,

¹⁰ Ofício de José Maria da Gama Malcher, Diretor do SPI, Rio de Janeiro em 7/08/1951, para Chefe da 4ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios. SEDOC, microfilme 182, fotograma 265.

¹¹ Ofício de Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da IR4 SPI, em 06/05/1952, para o Diretor de Carteira de Expedição do Banco do Brasil Recife. Museu do Índio/RJ (MI/RJ), SEDOC, microfilme 182, fotograma 292.

Devido há dois séculos ou mais de *miscigenação* e influência cultural alheia, os *remanescentes dos Shucurú* hoje em dia são, de grande parte, *mestiços*, e somente guardam uma vaga lembrança de sua antiga cultura, e poucas palavras da própria língua indígena, que, aliás, nenhum indivíduo fala correntemente. O vocabulário que consegui registrar é suspeito, pois contém palavras indubitavelmente de origem Tupi. Como muitos outros grupos da região nordestina, descendentes das antigas tribus, talvez uma designação melhor para os Shucurú atual seria ‘Afro-índios’, pois a influencia negra na sua raça e na sua cultura era e é forte.¹² (Grifamos).

É importante salientar que nessa época os índios da Serra do Ororubá não contavam ainda com um Posto do SPI, mas mantinham há alguns anos relações muito próximas com o órgão indigenista oficial no Recife. Portanto a pesquisa entre os índios na Serra do Ororubá foi apoiada desde o início pela chefia da I.R.4, pois era esperada pela seção regional a elaboração de um Relatório que viesse justificar, apesar dos argumentos contrários apresentados anteriormente por José Maria de Paula junto a Diretoria no Rio de Janeiro, a necessidade da instalação de um posto do SPI naquela localidade. Isso fica claro quando Hohenthal se referiu na introdução da sua brevíssima descrição sobre os “Shucurú” que a cópia de um relatório por ele elaborado em 1951 e entregue “a pedido do Dr. Raimundo Dantas Carneiro, chefe da 4ª IR”, fora remetido a Diretoria do SPI. Não foi localizada a cópia do referido relatório, que possivelmente serviu de base ou talvez tenha sido o mesmo publicado como “Notes on the Shucurú indians of Serra Ararobá, Pernambuco, Brasil” na Revista do Museu Paulista em 1954.¹³

Na leitura do que escreveu o etnólogo norte-americano sobre os “Shucurú”, percebe-se de pronto a determinação do pesquisador em classificar os índios na Serra do Ororubá como mestiçados. Os critérios para essa classificação foram a suposta ausência de uma cultura material originária e a inexistência de uma língua nativa. Hohenthal também se utilizou como fizeram outros pesquisadores sobre o grupo, de comparações para explicar os vocábulos indígenas coletados. Suspeitava serem originalmente “Tupi”, muito embora na introdução geral do seu Relatório o antropólogo afirmara que os grupos indígenas visitados deviam ser classificados como “Tapuias”, e segundo ele não eram nem Gê nem Tupi. Diante de uma vaga memória cultural, da falta de

¹² “Relatório de viagem aos índios da I.R.4, pelo Dr. William D. Hohenthal Jr. no ano de 1952”, p.2. M/RJ, SEDOC, microfilme 799.

¹³ Revista do Museu Paulista (Nova Série), 1954, vol. VIII, p.93-166.

uma língua nativa corrente e da enfatizada mestiçagem dos “remanescentes dos Shucurú”, o etnólogo propôs classificá-los na categoria “Afro-índos”, o que além de negar a identidade indígena diluída na mistura com os negros, significava afirmar também o desaparecimento dos índios.

No texto publicado pelo Museu Paulista, Hohenthal escreveu que viajou a Serra do Ororubá tendo como guia um índio “Shucurú” que era empregado da 4ª I.R./ SPI no Recife.¹⁴ Possivelmente se tratava de Jardelino Pereira de Araújo, ex-morador em Cana Brava, citado em vários depoimentos colhidos como um índio que se aposentou como funcionário do SPI no Recife. Jardelino era considerado pelos índios moradores na Serra do Ororubá seu Cacique junto ao SPI e assim também pelo órgão indigenista oficial. Segundo ainda os/as entrevistados/as ele fora acolhido pelo SPI quando fugiu para o Recife, após ter assassinado um tio na localidade onde morou.

As descrições de Hohenthal sobre os Xukuru em “Notes...” não permitem maiores possibilidades de compreender as condições em que foi realizada sua pesquisa, ou seja, dentre outras questões, o conhecimento mais preciso da forma como ele coletou os dados a respeito do grupo em estudo, a partir de quais perspectivas teóricas fez suas observações e fundamentou sua narrativa. Sabe-se das suas relações acadêmicas como o também antropólogo norte-americano Robert Lowie um dos organizadores no *Handbook of South American Indian* de “The marginal tribes”, e ainda das influências que recebeu de Alfred Métraux que igualmente participou da mesma coletânea sobre os índios. (BARRETO FILHO, 1989, p.5-6).

Nos estudos de Hohenthal sobre os índios no Nordeste,

A noção de cultura que está em jogo está ancorada no realismo positivista do evolucionismo e do difusionismo, principalmente, expresso na idéia de ‘traços culturais’ objetivos e visíveis que um grupo consegue reter após o momento desorganizador do contato cultural. Na perspectiva de Hohenthal são os critérios de evidência empírica observável de distribuição de traços culturais originais (‘aborígenes’) que vão fornecer as ‘fronteiras étnicas’ e culturais de um grupo e vão permitir definir, dependendo do grau de retenção destes traços por parte deste, o seu nível de aculturação. (Idem, p.9).

¹⁴ “Notes...”, op. cit., p. 95.

O pesquisador norte-americano estava, portanto, preocupado em recuperar uma suposta originalidade perdida dos índios que viviam em um estado de progressiva aculturação e desintegração social. Nesse sentido Hohenthal após citar as impressões de Curt Nimuendajú, afirmou que os “Shucurú” era “um grupo que sofreu grande perda cultural e onde os integrantes foram aculturados ao ponto deles serem quase indistinguíveis de seus vizinhos neo-brasileiros”.¹⁵ Por diversas vezes ele se referiu aos índios em uma situação de continuada aculturação na convivência circunvizinha com os “neo-brasileiros”, termo utilizado de forma ufanista por Darcy Ribeiro para descrever, a partir de sua análise, a nova configuração uniétnica do Brasil constituído pelos novos brasileiros.

Na visão do antropólogo norte-americano cabiam as pesquisas reconstituir historicamente o passado indígena e salvar o possível do que restava, fossem vocábulos, vestígios da cultura material, etc. por meio da investigação da organização social pretérita, das expressões culturais e míticas desses povos em adiantado estado de aculturação e miscigenação. Em seu texto sobre os “Shucurú” o antropólogo retomou além dos relatos oficiais de administradores coloniais, missionários e cronistas, as informações contemporâneas produzidas por Estevão Pinto, Nimuendajú, Mário Melo e Cícero Cavalcanti, inclusive transcrevendo os vocábulos indígenas coletados por esses dois últimos. Porém ao realizar o seu levantamento de informações, Hohenthal desconsiderou os diversos contextos e situações bem como as origens da produção das fontes históricas por ele citadas, quais interesses e perspectivas sobre os índios permeavam essas fontes.

Para esses autores contemporâneos a Hohenthal e citados pelo antropólogo em seu texto, a ausência de uma pureza étnica dos índios em razão das misturas resultava das relações de convivência, dos casamentos entre indivíduos de supostos grupos originários (africanos, lusos, índios) na região. Essa mistura se por um lado provocava a perda de uma essência cultural indígena, por outro lado por meio do amálgama gerava uma população brasileira. Nessa perspectiva os “Shucurú” viviam um processo de desintegração social. Os índios, portanto desprovido de sua pureza física e cultural originária desapareciam rapidamente com o surgimento do caboclo.

¹⁵ “Notes...”, op. cit. p. 94.

Índios como “acontecimentos locais, imponderáveis”

O antropólogo Darcy Ribeiro publicou em 1970 a primeira edição do livro *Os índios e a civilização*, que tem como subtítulo “a integração das populações indígenas no Brasil moderno”. Em nota na Introdução do referido livro, o antropólogo afirmou que a obra era resultado do relatório das pesquisas que o autor realizara desde 1952 para a UNESCO, parcialmente publicado em 1958 e sendo outras versões dos capítulos divulgados em periódicos nacionais e internacionais nos anos subsequentes. No livro Darcy fez uma retomada histórica sobre o processo de esbulho das terras dos “índios do Nordeste”. Cabe lembrar ainda que o antropólogo foi funcionário do SPI e um grande admirador das idéias e da pessoa do Marechal Rondon.

A partir da leitura de um relatório de Alípio Bandeira que visitou em 1913 os Potiguara na Paraíba, Darcy Ribeiro afirmou, “Já então, nenhum potiguara falava o idioma tribal e, vistos em conjunto, não apresentavam traços somáticos indígenas mais acentuados que qualquer população sertaneja do Nordeste, muitos deles tinham até fenótipo caracteristicamente negróide ou caucasóide”. (RIBEIRO, 1970, p.53). O autor enfatizava a pouca diferença entre aquele povo indígena e seus vizinhos e que os índios em seus cultos estavam em um “processo de aculturação”, por terem adotado além de instrumentos musicais, cantos e danças de origens africanas. Para o antropólogo os demais povos indígenas na Região viviam em condições semelhantes aos potiguaras. Em alguns deles se encontrava um pouco mais da cultura original, inclusive o uso da língua em cerimônias religiosas. Tomando por base as informações do texto de Hohenthal publicado em inglês na Revista do Museu Paulista, Ribeiro escreveu,

Na Serra do Ararobá, em Pernambuco, sobrevivem cerca de mil e quinhentos índios *Xukuruí*, em condições ainda mais precárias que a dos Potiguara. Com suas terras esbulhadas desde os tempos coloniais, os índios estavam “Altamente mestiçados com brancos e negros, já não se diferenciavam, pelo tipo físico, da população sertaneja local. Haviam esquecido também o idioma e abandonado todas as práticas tribais, exceto o culto do Juazeiro Sagrado, se é que este cerimonial fora originalmente deles. (Idem, p.54).

É possível compreender a partir das afirmações de Darcy Ribeiro que em razão do culto ao Juazeiro Sagrado, existia um possível vínculo religioso entre os Xukuru e os Fulni-ô. Sendo que para Ribeiro, ainda baseado em Hohenthal e também em Estevão Pinto, os índios de Águas Belas apesar “altamente mestiçados, a ponto de não poderem ser distin-

guidos, pelo tipo físico da população sertaneja”, viviam separados e conservavam sua língua originária. Além desses aspectos, para Darcy eram as práticas cerimoniais longe dos não-índios circunvizinhos, quando os “Fulniô” podiam “reviver as tradições tribais e aprofundar o sentimento de sua especificidade étnica e religiosa”. (Idem, p.54-55) que diferenciava os índios em Águas Belas. Ou seja, eles afirmavam assim, diferentemente dos “Xukuru” uma autenticidade indígena.

O antropólogo Darcy Ribeiro, assim como fez os outros pesquisadores do período já comentados, classificou os índios utilizando os mesmos critérios da permanência ou não de aspectos de uma suposta cultura originária. Em função da maior ou menor convivência e relações com as populações não indígenas locais, e também da continuidade do falar uma língua indígena e a prática de rituais indígenas próprios.

A concepção de Darcy ficou mais clara quando ele analisou o processo histórico de esbulhos das terras indígenas no Sertão do Nordeste. Pois segundo Ribeiro em função da expulsão dos seus territórios os índios se dispersaram, vivendo no início do século XX “aos bandos que perambulavam pelas fazendas, à procura de comida”. E de forma pejorativa e talvez sarcástica, o antropólogo completou afirmando tratar-se de “vários magotes desses índios desajustados eram vistos nas margens do São Francisco” (Idem, p.56). Na continuidade do seu texto quando tratou das relações dos grupos indígenas com os núcleos urbanos próximos aos seus lugares de moradias, citando dentre outros exemplos os Fulni-ô com Águas Belas e os Xukuru com Cimbres, Darcy Ribeiro afirmou, “Assim viviam os seus últimos dias os *remanescentes* dos índios não litorâneos do Nordeste que alcançaram o século XX. Estavam quase todos assimilados linguisticamente, mas conservavam alguns costumes tribais. Viviam ao lado de cidades que crescera em seus aldeamentos, sem fundir-se com eles”. (Idem). (Grifamos).

Discutindo as chamadas “etapas da integração”, Darcy inseriu os “Xukuru” assim como outros grupos indígenas no Nordeste na categoria “integrados”, no quadro “Situação dos grupos indígenas brasileiros em 1957. Quanto ao grau de integração na sociedade nacional” (Idem, p.236). Definindo o os grupos “integrados” Ribeiro escreveu tratar-se de grupos que se encontravam no século XX “ilhados em meio à população nacional”, vivendo com reserva de mão-de-obra, habitando pequenas parcelas de terras ou perambulando, dispersos na dependência e miséria. Para o antropólogo ainda,

Pela simples observação direta, ou com apelo à memória, seria impossível reconstruir, ainda que palidamente a antiga cultura. Muitos grupos nessa etapa haviam perdido a língua original, nesses casos, *aparentemente, nada os distinguia da população rural com que conviviam. Igualmente mestiçados, vestindo os mesmo trajes, talvez apenas um pouco mais maltrapilhos, comendo os mesmo alimentos, poderiam passar despercebidos se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo e não guardassem uma espécie de lealdade étnica e se não fossem vistos pelos seus vizinhos como 'índios'. Aparentemente, haviam percorrido todo o caminho da aculturação, mas para se assimilarem faltava alguma coisa imponderável – um passo apenas que não podiam dar.* (Idem, p.235). (Grifamos).

Em suas análises o antropólogo por vezes expressou certa ambigüidade sobre os povos por ele classificados como “integrados”. Discorrendo sobre “destribalização e marginalidade”, Ribeiro retomou o caso Xukuru em suas manifestações religiosas, embora quando os citou tenha confundido o culto deles com o dos Fulni-ô, ele enfatizou o caráter secreto dos rituais indígenas, apesar de se tratarem,

Nos dois casos, de *tribos profundamente aculturadas*, cujos membros são quase indistinguíveis, por seu modo de vida, dos sertanejos da região, principalmente os Xukuru que perderam completamente o domínio da língua tribal. Seus cultos têm de revelador, primeiro, a importância que os índios lhes atribuem e sua função explícita de mecanismo de intensificação da solidariedade grupal e de afirmação da identidade étnica. Segundo, o fato de que não guardam, provavelmente, quase nada da antiga tradição, tendo sido “*elaborados*” no processo de aculturação, apesar dos índios concebê-los como expressões de suas tradições ancestrais. (Idem, p.407). (Grifamos).

Faltou ao antropólogo investigar e problematizar exatamente como os Xukuru “aculturados” se afirmavam ou não enquanto grupo étnico em suas cerimônias religiosas. E ainda como eles (re)elaboravam suas expressões culturais a partir e no universo do ambiente social onde estavam inseridos.

A certa ambigüidade anteriormente referida pode ser lida posteriormente no texto do antropólogo quando ele afirmou conclusivamente, “Conforme demonstramos exaustivamente, mesmo os grupos mais aculturados na parecem predispostos para essa dissolução e fusão; ao contrário, pendem para uma conciliação da identidade étnica tri-

bal com certos modos de integração na vida nacional, ou ao menos na sociedade regional em que se encontram inseridos”. (Idem, p.423). Em seguida o autor questionou interpretações do Brasil que afirmaram a assimilação dos índios enquanto entidades étnicas, pois para Ribeiro o que poderia ocorrer era a “absorção de indivíduos desgarrados, ao passo que aquelas entidades étnicas desapareceriam, ou se transfiguravam para sobreviver” (Idem, p.424). O antropólogo escreveu ainda que com a aculturação e integração, ocorria uma progressiva diminuição do contingente populacional indígena, mas reafirmou que apesar dos casamentos interétnicos das mulheres indígenas “formar uma população nova com fenótipo indígena. O núcleo tribal, cada vez mais reduzido, subsiste, porém, como tal ou desaparece por extinção, sem se fundir jamais no neobrasileiro”. (Idem, p.425).

A perspectiva de Darcy Ribeiro não mudou nos anos seguintes. Ela foi expressa no texto “Os índios e nós”, republicado uma década e meia depois, na coletânea *Sobre o óbvio* organizada pelo autor em 1986. Nesse texto originalmente apresentado no Simpósio sobre Política Indigenista e Colonialismo durante o XLII Congresso Internacional de Americanistas e publicado inicialmente em 1977, o antropólogo afirmou realizar uma avaliação baseada em dados de 1956. Discorrendo escreveu sobre a “integração” dos grupos indígenas que, “Em lugar de assimilação o que ocorre é o seu desaparecimento por desgaste etnocida ou por extermínio genocida, ou sua sobrevivência como grupos ‘integrados’ a vida regional, na qualidade de contingentes cada vez menos diferenciados da gente do seu contexto mas que continuam, apesar disso, se identificando e sendo identificados como indígenas” (RIBEIRO, 1986, p.248).

Para Darcy Ribeiro a integração era uma condição de sobrevivência das populações indígenas, que como “microetnias” se integravam enquanto “contingentes residuais” após o decréscimo populacional, a exemplo dos casos de grupos com séculos de contato, vivendo em condições sociais precárias,

Alguns deles conseguem conservar um pouco de sua cultura indígena original nos seus modos de prover a sua experiência do mundo. Mas os mais aculturados raramente conservam traços distintivos que não sejam os que lhes dão um mínimo de sustentação moral para suportarem ser diferentes num mundo majoritariamente formado pro brancos, negros e mestiços, todos esquecidos de suas raízes e metidos na pele étnica e na cultura da sociedade nacional (Idem, 254).

A idéia de um Brasil moderno formado por uma macroetnia foi retomada e defendida pelo antropólogo em outros estudos posteriores. A exemplo do livro *O povo brasileiro*, segundo Darcy a síntese de uma sua “teoria de Brasil”, publicado em 1995 quando o autor se encontrava gravemente enfermo de uma doença terminal. Na sua perspectiva os grupos indígenas, mesmo aqueles considerados “isolados” enquanto microetnias, em nada influenciariam a configuração do país, muito menos os “integrados”!

Os méritos de Darcy Ribeiro em ter sido o primeiro autor que discutiu o “problema indígena” de uma forma ampla e por sua explícita posição política diante do tema, malgrado suas concepções, tornou as idéias do antropólogo bastante conhecidas. *Os índios e a civilização*, livro que teve várias edições, por sua quantidade de informações e sistematização de dados “continua a ser uma peça insubstituível, referência obrigatória para qualquer apreciação global da população indígena brasileira”. (OLIVEIRA, 2001, p.421) Além de ter sido traduzido para outras línguas, adotado nos cursos de Ciências Sociais no Brasil, foi lido por gerações de estudantes, também por profissionais de outras áreas e pelo público em geral, formando e sedimentando concepções sobre os povos indígenas no Brasil, particularmente no Nordeste.

Assim as idéias de Darcy, que resultaram de suas pesquisas da década de 1950, influenciaram e cristalizaram representações sobre os índios para muitos leitores. Quando o autor afirmou que os grupos indígenas no Nordeste somente tinham “significado como acontecimentos locais, imponderáveis”, ou seja, sem grande importância, o antropólogo estava contribuindo para no mínimo o esquecimento e o desconhecimento sobre os índios dessa Região na história. O que ocorreu como é facilmente constatável quando se verifica as reflexões e produção acadêmica sobre o assunto até o início da década de 1980.

Os caboclos que são índios

A denominação de caboclos para os índios no Nordeste foi uma construção que resultou da negação da identidade indígena de populações que habitam terras de antigos aldeamentos na Região. Na documentação oficial, principalmente após meados do Século XIX, encontramos sistematicamente pedidos das câmaras municipais endere-

cados as autoridades provinciais e imperiais, solicitando a decretação de extinção dos aldeamentos e a destinação de suas terras para patrimônio dos municípios. O argumento era o da inexistência de índios e a afirmação da presença de indivíduos que já não possuíam mais nenhum traço da população nativa originária, estavam “confundidos na massa da população” regional, misturados. Eram, portanto “caboclos”, uma raça em degeneração e por esse motivo não havia sentido para a continuidade dos aldeamentos. A extinção dos aldeamentos favoreceu os tradicionais arrendatários, invasores nas terras indígenas.

Extintos os aldeamentos restaram os poucos “descendentes” dos índios, alguns “remanescentes” em vias de desaparecimento. Cabia aos estudiosos se debruçarem sobre esses “vestígios” da formação da nacionalidade brasileira. Essas populações foram então ora classificados como *remanescentes de índios*, ora chamados de *caboclos*. A elas foram dedicados estudos de seus hábitos e costumes considerados exóticos, suas danças e *manifestações folclóricas em vias de extinção*, como também apareceram em publicações, crônicas de memorialistas, que exaltaram de forma idílica a contribuição indígena nas origens e *formação social* de municípios do interior.

As imagens e concepções expressas tanto nos documentos oficiais, como pelos pesquisadores e estudiosos que produziram reflexões sobre as populações indígenas do Agreste e Sertão pernambucano, a respeito dos moradores na Serra do Ororubá entre os anos 1930 e 1950, estão baseadas nas idéias da ausência além do fenótipo de uma pureza originária da cultura indígena representada pela língua, restos da cultura material, etc. Os pesquisadores acentuavam tratar-se de populações degeneradas em adiantado estado de assimilação, de aculturação.

Na reflexão antropológica das últimas duas décadas vêm sendo rediscutidos os conceitos de cultura, identidade, territorialização, relações culturais em situações de dominação política, etc. A partir de pesquisas empíricas foram elaboradas novas bases para o conhecimento sobre os povos indígenas. Questionaram-se concepções até então sedimentadas como a aculturação, as perdas culturais e o desaparecimento étnico no que diz respeito aos povos indígenas. Os estudos sobre esses povos têm evidenciado processos de reelaborações e afirmações de identidades coletivas frente aos Estados e elites coloniais nacionais. Foi colocada em xeque a concepção ex-

plicativa de uma história linear, triunfalista, como uma grande conquista que vitimizou os povos indígenas.

O destino dos povos e culturas indígenas, tal como o de qualquer grupo étnico ou mesmo nação, não está escrito previamente em algum lugar. A sua tendência à extinção não foi jamais um processo natural, mas apenas o resultado da compulsão das elites coloniais em instituir a homogeneidade apagando ou abolindo as diferenças. Buscando excluir a ferro e a fogo toda e qualquer outra alternativa, a integração era descrita como se fosse uma fatalidade, ou até mesmo a única salvação possível, para a qual os próprios índios deveriam canalizar suas forças e esperanças. (OLIVEIRA, 1995, p.80).

Em novas abordagens os índios são pensados no âmbito dos fluxos e refluxos dos processos históricos, nos quadros de relações de conflitos, disputas, negociações onde são reconfiguradas as identidades indígenas. Por essa razão, “Importa recuperar o sujeito histórico que agia (*age*) de acordo com a sua leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam”. (Monteiro, 1999, p.248).

Apesar de conhecidos no senso comum como *caboclos* e assim serem também chamados nos lugares onde existiram antigos aldeamentos,

“Aqui chamava os cabôcos. Nesse tempo, chamava os cabôco, mas não tinha valor não. Era tudo uma coisa sem valor”.¹⁶

“Eles chamavam os cabôcos. Os cabôcos de Cana Brava. Os cabôcos... era assim. Até maltratava às vezes. Dizia que os cabôcos daqui tudo era ladrão. (risos) Os fazendeiros tinha esse dizer. Que os cabôcos tudo era ladrão! (risos). Eu disse, ‘Não. Menos eu! Nunca roubei nada de ninguém!’”.¹⁷

Mesmo tendo essa caboclicização justificada em diversos estudos regionais, o *caboclo* permaneceu índio. A afirmação indígena questiona as visões preconceituosas, as teorias explicativas do *desaparecimento indígena*.

¹⁶ Manoel Balbino Silva, “Mané Preto”, 73 anos. Aldeia Cana Brava, em 15/12/05. Serra do Ororubá, Pesqueira/PE.

¹⁷ Brivaldo Pereira de Araújo, “Zé Grande”, 82 anos. Aldeia Cana Brava, em 17/11/2005.



Mapa das aldeias Xukuru do Ororubá.

Desenho elaborado pelas crianças indígenas, onde aparecem às aldeias, os demais pontos de referências para os índios na Serra do Ororubá e os limites do território indígena.

(In: PROFESSORES XUKURU, 1997, p.48)

Assim, vários povos indígenas no Nordeste, *invisíveis* desde fins do século XIX, teceram uma história de resistência étnica afirmada nas primeiras décadas do século XX. Em razão das pressões que recebiam com o avanço do latifúndio sobre as suas pequenas propriedades, sítios e glebas de terras onde permaneceram resistindo, mobilizaram-se para exigirem seus direitos históricos negados. Esse fenômeno da “emergência étnica” que vem acontecendo nas áreas mais antigas da colonização a exemplo do Nordeste, foi chamado pela atual reflexão antropológica de *etnogênese*: o processo de emergência histórica de um povo que se auto define em relação a uma herança sociocultural, a partir da reelaboração de símbolos e reinvenção de tradições culturais, muitas das quais apropriadas da colonização e relidas pelo horizonte indígena (Oliveira, 2004).

As pesquisas e reflexões que ora vem sendo realizadas sobre os povos indígenas no Nordeste, a partir de abordagens que incorporam as discussões interdisciplinares mais recentes, estão contribuindo para um maior conhecimento das relações sóciohistoricas onde os indígenas fo-

ram e são atores/sujeitos. Estão contribuindo também para compreensão do processo histórico de emergência étnica na Região e da atualidade dos povos indígenas no Nordeste.

Embora se deva evitar o “vício do presentismo”, ou seja, supor que os atuais indígenas no Nordeste sempre existiram, nas referências aos acontecimentos e imagens do passado com o olhar contemporâneo. Ou seja, superar visões simplistas de que os atuais povos indígenas sempre estiveram onde hoje estão, pois é preciso “resgatar a plena historicidade dos sujeitos históricos” concretos em cada contexto e situação política. (Oliveira, 1999, p.105-106). Fazem-se necessárias novas pesquisas, uma releitura das fontes que questione as visões fatalistas sobre o fim dos índios, por estarem “confundidos com a massa da população” como afirmavam as autoridades e fazendeiros no século XIX para legitimar a extinção dos aldeamentos e os esbulhos de suas terras (Silva, 1996). Ou os pesquisadores dos anos 1930 a 1950 que discutiam o desaparecimento indígena com a caboclicização, degeneração e aculturação.

Os Xukuru como os demais povos indígenas no Nordeste afirmam suas identidades étnicas e conquistaram contemporaneamente considerável visibilidade política. Seja nos embates com os fazendeiros invasores do território reivindicado por esses indígenas, seja junto à articulação com a sociedade civil para reivindicar dos órgãos públicos o reconhecimento e garantia de seus direitos. A atualidade indígena se constitui, portanto, em um debate a ser retomado malgrado ainda preconceitos e o quase desconhecimento expresso pelos escassos estudos sobre o assunto na área da História.

Edson Silva

Colégio de Aplicação/CENTRO DE EDUCAÇÃO-UFPE.

E-mail: edson.edsilva@gmail.com

Referências Bibliográficas

- BARRETO FILHO, Henyo T. W. D. Hohenthal e os dilemas de uma etnografia Salvacionista. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 1989, manus.
- COSTA JUNIOR, Olympio. Extintos aldeamentos de índios em Pernambuco. In: *Revista do Norte*, série III, abr.1942, nº. 1.

- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1998.
- HOHENTHAL, JR. W. Notes on the Shucurú indians of Serra do Ararobá, Pernambuco, Brasil. In: *Revista do Museu Paulista* (Nova Série), vol. VIII, 1954, p.93-166.
- MELANIAS, Karla. *"Espelho" de memória: a fotografia na Coleção Etnográfica Indígena Carlos Estevão de Oliveira do Museu do Estado de Pernambuco*. Recife: UFPE, 2006. (Dissertação de Mestrado em Antropologia).
- MELO, M. Etnografia Pernambucana: os Xucuru de Ararobá. In: *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. 33, 1935, p. 43 - 45.
- MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p.237-249.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Apresentação e notas de Thekla Hartmann. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio & Alvim, 2000.
- OLIVEIRA, João P. de. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.
- _____. Darcy Ribeiro: os índios e a civilização. In: MOTA, D. Leonardo. (Org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. São Paulo: SENAC, 2001, p.405-422.
- _____. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- _____. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. (Orgs.). *A temática indígena na escola*. São Paulo: Global, 1995, p. 61-81.
- PINTO, Estevão. *Os indígenas do Nordeste: introdução ao estudo da vida social dos indígenas do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1935 (1º vol.).
- _____. *Os indígenas do Nordeste: organização e estrutura social dos indígenas do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1938 (2º vol.).
- _____. *Etnologia Brasileira: Fulniô os últimos tapuias*. São Paulo: Nacional, 1965.
- PROFESSORES XUKURU. *Xucuru, filhos da mãe Natureza: uma história de resistência e luta*. Olinda: CCLF, 1997.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- _____. *Sobre o óbvio*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

_____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

ROCHA, José M. T. *O silêncio conivente. Estevão Pinto, etnólogo: trajetória intelectual e opções teóricas*. Recife: UFPE, 1992. (Dissertação de Mestrado em Antropologia).

SILVA, Edson. Índios organizados, mobilizados e atuantes: história indígena em Pernambuco nos documentos do Arquivo Público. In: *Revista de Estudos e Pesquisas*. Brasília: FUNAI, 2007 (no prelo).

_____. Memórias Xukuru e Fulni-ô da Guerra do Paraguai. In: *Ciência em Revista*. São Luís: UFMA, v.3, nº2, 2005, p.51-58.

_____. “O nosso direito”. Conflitos e resistência indígena em Pernambuco no Século XIX. In: SILVA, Edson et alii. *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: Edufal, 1999, p. 265-279.

_____. “Confundidos com a massa da população”: o esbulho das terras indígenas no Nordeste do século XIX. In: *Revista do Arquivo Público Estadual de Pernambuco*, n. 46, vol. 42, dez./1996, p.17-29.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

WELPER, Elena Monteiro. *Curt Unckel Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. Rio de Janeiro: PPGA/MUSEU NACIONAL, 2002. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social).