

Construindo redes e relações: Estratégias políticas no povo indígena Xukuru (PE)

Kelly Emanuely de Oliveira¹

Resumo

Por meio da análise de como se dá a organização política e social entre os índios Xukuru do Ororubá (PE), observamos de que forma o processo de mobilização étnica envolve tensões, disputas e alianças que se renovam ao longo do tempo e da inserção de novos personagens políticos. Estratégias políticas marcadas pelo fortalecimento de elementos étnicos, disputas que envolvem o Estado, a Justiça e a sociedade civil. Esses acontecimentos marcam a constituição das lideranças indígenas que têm seu papel modificado diante dos acontecimentos históricos e das relações estabelecidas, na luta por direitos étnicos e pela valorização de uma identidade coletiva.

Palavras-chave: etnicidade, Xukuru do Ororubá, mobilização étnica, antropologia política.

¹ Doutorado em Antropologia pelo PPGA/UFPE. Atualmente é pesquisadora do Programa Nacional de Pós-doutorado da CAPES, pela PPGA/UFPB em João Pessoa. E-mail: kelly_emanuely@yahoo.com.br

Abstract

Through the analysis of how to give political and social organization among the Xukuru Indians Ororubá (PE), observe how the process of mobilization involves ethnic tensions, disputes and alliances that renew over time and the introduction of new political personalities. Political strategies marked by the strengthening of ethnic elements, disputes involving the State, Justice and civil society. These events mark the establishment of indigenous leaders, who have changed their role in front of the historical events and relationships established in the struggle for ethnic rights and recovery of a collective identity.

Keywords: ethnicity, Xukuru of Ororubá, ethnic mobilization, political anthropology.

A percepção das estratégias políticas utilizadas pelas lideranças indígenas, a fim de manter uma alteridade política, não pode ser encarada como uma ação linear e homogênea. De fato, o que percebemos é que a construção dessas relações passa por uma série de tensões, disputas e alianças locais que se constroem e reconstroem diante do momento histórico em que se encontram. Neste artigo analiso como essas relações se estabeleceram no povo indígena Xukuru do Ororubá (PE), a fim de que possamos ampliar a compreensão de como a construção do movimento indígena, em esfera regional ou nacional, se produz e reproduz.

Objetivo me ater não apenas a uma observação burocrática da atuação das lideranças indígenas com o Estado ou sociedade civil, mas focar a atenção na construção de relações políticas que possam sugerir certos modelos de ação política. De fato, o que se observa é que a compreensão dessa alteridade política indígena passa por uma necessária compreensão do percurso histórico local de cada povo e das ligações que este estabelece com organizações da sociedade civil, com o Estado e com outros grupos e organizações indígenas. Podemos perceber que essas relações de alianças e embates podem refletir a própria identidade política dos povos indígenas, amparada não só por elementos de etnicidade, mas também fruto de negociações políticas em constante movimento.

O povo Xukuru do Ororubá está localizado em uma área indígena de 27.555 hectares, nos municípios de Pesqueira e Poção (PE). Esse grupo, que conta hoje com mais de 10 mil pessoas, é reconhecido no cenário do movimento indígena nacional pela forte presença política de suas lideranças, seja na organização interna, seja no relacionamento com o Governo Federal. Com as terras homologadas, direito à execução dos rituais e melhoria na qualidade de vida, esse povo se mostra hoje como representante de uma nova fase de um movimento indígena nordestino que vem se fortalecendo desde a década de 1980.

A reflexão aqui apresentada é parte da dissertação *Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru* (Oliveira 2006), elaborada a partir de observação participante, entrevistas individuais e grupos focais. Também foi realizada uma pesquisa documental sobre o processo de regularização do território e das inúmeras denúncias de violências e assassinatos com motivação política, feitas ao Ministério Público Federal. Direciono o olhar a fim de perceber, através da observação histórica e complexificada da conjuntura nacional e local, quais elementos foram importantes para o reordenamento político do grupo indígena.

É interessante perceber que, no caso Xukuru, foram de suma importância no processo de ordenamento interno os elementos da conjuntura nacional do final da década de 1980, ganhando destaque aqui a Constituinte de 1988 e a entrada em cena do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Esse processo, entretanto, foi desenvolvido de forma paralela e interdependente com um reforço interno dos valores ditos ‘tradicionalistas’ ao grupo, e no reforço simbólico de elementos rituais Xukuru.

Apropriando-me da definição de cultura empregada pelo antropólogo Eric R. Wolf, quando afirmou que “entidades sociais e culturais e identidades não são dadas, mas constituídas no próprio turbilhão de mudanças” (Wolf 2003:245), apresento como se deu essa construção da identidade étnica Xukuru e as relações diretas acarretadas pelas modificações das ações estatais indigenistas sobre a realidade ritual, econômica, política e organizativa deste grupo.

Reconhecendo os Xukuru

O território do povo indígena Xukuru se situa a 216 km de Recife. Representa um dos três últimos resquícios de mata atlântica do agreste e sertão pernambucano. Do total de 27.555 hectares homologados em 30 de abril de 2001², os índios dispõem hoje da posse real de 95%, estando os outros 5% nas mãos de pequenos posseiros não índios³. A área é dividida, segundo os Xukuru, em três regiões, sendo a primeira a Ribeira, que engloba aldeias de uma área mais seca do território; a Serra, onde existe maior umidade, e conseqüentemente melhor produção agrícola, e o Agreste, mais seco e frio, onde se situou o antigo aldeamento, a Vila de Cimbres.

A população indígena, distribuída em 24 aldeias na Serra do Ororubá e, ainda, em dois bairros na área urbana de Pesqueira, é estimada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 10 mil pessoas. No final da década de 1980, marco no processo de organização política do povo, a população oficial estimada pela FUNAI era de 3.254 índios⁴, sendo esse número contestado pelos próprios Xukuru, que contavam mais de quatro mil pessoas. O algarismo exato, aliás, se faz de difícil mensuração, dados os números inexatos encontrados em documentos oficiais e apresentados pelas lideranças indígenas, que contabilizam os índios fora do território, residindo nos bairros de Caixa D'água e Xucurus, em Pesqueira.

A maior parte da população vive hoje da agricultura, com plantações principalmente de banana, feijão, mandioca, milho e hortaliças, além da criação de gado leiteiro e cabras. Os alimentos produzidos são vendidos na feira da cidade de Pesqueira, realizada nas quartas, sextas e sábados, sendo as da sexta-feira organizadas exclusivamente por índios produtores de alimentos orgânicos. A economia também é mobilizada pelas contratações públicas de professores e agentes de saúde indígenas que

² DOU., n. 84, seção 1, 2 de maio de 2001, p. 10.

³ Informação apreendida com lideranças Xukuru.

⁴ Dados do Posto Indígena Xukuru no ano de 1989.

trabalham na área, além de atividades de menor monta, a exemplo do artesanato.

Essa realidade, entretanto, é bem diversa daquela encontrada no final da década de 1980, quando a FUNAI ainda destinava apenas 6,75 hectares⁵ como área demarcada e o território hoje homologado era ocupado por 282 ocupantes não-índios, que tinham em mãos 15.180,45 hectares na área, ainda não oficialmente regularizada como indígena⁶. O restante do território era composto, na grande maioria, por terra imprópria para cultivo, estando apenas 12% do território sob controle de pequenas famílias de índios, segundo levantamento realizado pelas lideranças Xukuru, em 1989.

É com base nessa realidade da década de 1980, marcada por difíceis condições de vida, em que a maior parte da população sobrevivia trabalhando para os fazendeiros por diárias ou como meeiros, que vemos o fortalecimento do processo de organização política que marcou uma nova tomada de posição dentro do grupo. Os Xukuru iniciaram nesse período as reivindicações pelo reconhecimento das terras e o fortalecimento de sua identidade étnica.

A história como processo

Para compreendermos a construção dessa organização política, se faz necessário um passo atrás, para observarmos mais atentamente como o próprio grupo se constituiu historicamente. No entanto, atentamos para o que Oliveira (1999) chama de ‘armadilhas’ do estudo sobre os índios no Nordeste. De acordo com o autor, não é recomendável que nos apossamos da listagem atual dos povos indígenas esperando retroceder para cada etnônimo específico, como em um processo biológico de evolução. Essa prática poderia facilmente acarretar erros históricos mesmo quando realizada com certa coerência (Oliveira 1999:106).

⁵ Planta do terreno do PI Xukuru, assinado por Agenor Guedes e datado de 27/10/1965 – Arquivo da 3ª Superintendência Executiva Regional da FUNAI.

⁶ FUNAI – levantamento fundiário – relatório GT n. 218/89.

Dessa forma, construímos as narrativas não a partir dos etnônimos mencionados pela primeira vez na versão “Xacuru”, em 1599 (Hohenthal 1954)⁷, mas a partir da própria construção do território onde o grupo hoje reside, a fim de compreendermos os processos políticos e sociais passados e as relações de dominação criadas e recriadas ao longo do tempo. Ou seja, para além do simples embate colonialista entre a dominação estrangeira e uma maioria autóctone, nos utilizamos da noção de “situação histórica” (Oliveira 1988) a fim de atentar para as inúmeras faces de interesses políticos, econômicos e sociais, que vão além da relação entre o os índios e não índios, sendo possível perceber as discordâncias e embates no interior de cada um desses grupos, quase sempre heterogêneos.

Outro elemento teórico de auxílio na compreensão da realidade Xukuru é a noção de territorialização. Segundo Oliveira, o território representa a dimensão chave para a compreensão de como os povos indígenas se incorporam dentro do Estado-nação. Seria a partir da imputação a um grupo de uma base territorial fixa que teríamos o ponto de partida para compreendermos as mudanças passadas pelo povo, que afetariam tanto o funcionamento das instituições da sociedade étnica quanto a significação de suas manifestações culturais (Oliveira 2004:22-3).

Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (ibidem:22)

Desta forma, se faz imprescindível dispor de um espaço mais apurado de atenção sobre o processo de territorialização acontecido entre os Xukuru, que teve seu primeiro momento durante a missão do Ararobá, em 1671, e o segundo com a política indigenista de meados do século XX, quando da instalação do Posto Indígena pelo Serviço de Proteção

⁷ A menção foi citada por Domingos Couto, autor de *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*, de 1757.

aos Índios (SPI). Importante perceber, no entanto, que esses são dois movimentos bem diversos, sendo o primeiro direcionado a um processo assimilacionista e o último, na direção oposta, anti-assimilacionista, apontando os grupos tutelados como um “objeto demarcado cultural e territorialmente” (ibidem: 26).

A missão do Ararobá se estabeleceu onde hoje está a Vila de Cimbres, no centro da atual área indígena Xukuru. O aldeamento, controlado por padres oratorianos, foi transformado em Vila com a promulgação, em 1757, do Diretório Pombalino, que instituiu uma Câmara de Vereadores, progressivamente dominada pelas oligarquias locais. Com o fim das missões, o Governo garantiu em 1781 a posse das terras, ratificada em 1830. No entanto, com o “Regimento das Missões”, promulgado pelo Governo Imperial em 1845, foi estipulada a venda de terras ‘abandonadas’ pelos índios, e arrendadas por 13 anos a terceiros. Com a Lei de Terras, em 1850, as áreas arrendadas acabam expropriando essas áreas, conseguindo documentos comprobatórios dos terrenos arrendados (Silva 1998). Com a exaltação dos conflitos acarretados por essas ações, o Governo Imperial decidiu pela extinção dos aldeamentos e assim, com a justificativa de que os índios Xukuru já estariam ‘mestiçados’, o aldeamento é extinto em 1879, “ficando então uns duzentos índios, que restavam de posse das suas terras”⁸.

A extinção do aldeamento significava que o Governo não teria mais responsabilidades sobre os índios como coletividade, mas estes continuariam com direito aos lotes de terras. Essa não foi, entretanto, a forma como o poder local interpretou, e dessa maneira a maior parte das terras foi repassada para venda à Câmara Municipal de Cimbres, controlada por não índios, que justificava a extinção do aldeamento pela miscigenação dos índios com a população local (Fialho 1998). Entender esse percurso histórico nos fornece elementos de compreensão do longo processo de esbulho sofrido pela população. Destinados a viver à margem de suas terras, os Xukuru passaram a integrar a mão de obra nas fazendas ‘dos brancos’, mantendo em vários relatos da memória a afirmação de que eram descendentes dos índios que habitaram aquelas terras antes do processo de espoliação.

⁸ Relatório do chefe da 4ª Inspeção Regional do SPI, Raimundo Dantas Carneiro, em julho de 1957.

Da data de extinção do aldeamento até o início do século XX, o que se observa é um silêncio oficial quanto ao grupo, o mesmo imposto aos outros povos indígenas no Nordeste. De acordo com Oliveira (1998), é apenas no século XX que os índios têm a possibilidade de novamente recorrer ao Governo para ter seus direitos garantidos, com o Serviço de Proteção ao Índio, criado em 1910, com uma proposta integracionista. Os índios, entretanto, não tinham a mesma visão, tendo no reconhecimento pelo Governo a possibilidade de reprodução da identidade.

No caso dos Xukuru, na memória coletiva do grupo existem relatos de uma peregrinação pelo reconhecimento oficial que teve início em 1953, quando três índios da família Nascimento, do sítio⁹ Brejinho, foram até o Rio de Janeiro, a pé, para falar com o diretor geral do SPI e com o Presidente da República, Getúlio Vargas. A peregrinação, junto com uma relação pontual já iniciada em 1944, com o relatório que atestava a existência de índios na área, resultou na liberação de recursos para construção do posto indígena. Entretanto, a introdução efetiva do SPI não mudou a questão da espoliação da terra, pois o órgão tutor disponibilizou apenas 6,15 hectares para o PI Xukuru¹⁰. É perceptível, no entanto, o redimensionamento social e político tomado pelo grupo com a instalação do órgão tutor.

⁹ A categoria 'sítio' designa não apenas o local de moradia de uma família. Para os Xukuru esta é uma categoria local que representa pequenos aglomerados de casas em uma determinada região e, na época, podia pertencer a um ou mais proprietários de terras que disponibilizavam espaço para a permanência de moradores. Também fazia referência a índios que dispunham de pequenos lotes próprios, em uma área contínua. A partir da década de 1990, os "sítios" passaram a ser identificados pelos índios como aldeias, em uma ressemantização do valor empregado ao território indígena, em razão da valorização da identidade étnica.

¹⁰ Planta do terreno do PI Xukuru, assinado por Agenor Guedes e datado de 27/10/1965 (Fialho 1988).

Bases do ordenamento político

A instalação do PI Xukuru criou novas relações entre índios e a agência governamental. Nesta época, o SPI estava sob o controle do Ministério da Agricultura, tendo por objetivo auxiliar na produção agrícola e posteriormente passando também a se responsabilizar pela prestação de auxílio à saúde e educação (Lima 1995). Na prática, entretanto, o SPI atendia precariamente à manutenção, tanto na área de estímulo à produção quanto na educação e saúde; a realidade de pobreza do povo Xukuru não foi alterada.

Mas, se na relação econômica o SPI não foi efetivo, a relação institucional estabeleceu inovações no ordenamento político do grupo. Um dos pontos fortes, sem dúvida, foi a instituição da figura do cacique, que serviria de intermediário na relação com o órgão oficial. Este seria responsável pela organização e distribuição de bens destinados ao povo, em acordo com o chefe do PI. Também seria o representante oficial incumbido de expressar as necessidades do grupo, em contato direto com o SPI, se tornando, na prática, um funcionário do órgão, como de fato aconteceu com as primeiras lideranças.

A institucionalização de uma liderança ‘oficial’ que representava todo o grupo não aparece anteriormente ao SPI, ao menos de forma conhecida, entre os registros que dispomos hoje¹¹. A representação de liderança na relação institucional, assim, é dada a partir do SPI. O primeiro cacique dos Xukuru de que se tem notícia se chamava Jardelino Pereira de Araújo, filho de Antônio Pereira de Araújo, que organizava a distribuição de suprimentos enviados pelo SPI entre os índios das aldeias.

Jardelino, que residia em Recife, foi admitido com o cargo de servente do SPI. Ele vinha atender ao modelo de ordenamento político instituído em outros povos atendidos pelo órgão oficial, que previa um intermediário para garantir o maior controle sobre os povos, atuando na distribuição de alimentos e equipamentos, ao mesmo tempo em que

¹¹ Hohenthal (1954) chega a cogitar a figura do *chief*, de nome João que, no entanto, não é reconhecido pelos informantes Xukuru e é descrito pelo próprio autor como de pouca importância para o povo.

atuava evitando a ida de grupos indígenas até a Inspetoria Regional em Recife. Ele não teve qualquer representatividade coletiva, assim como o segundo cacique, Antero Pereira de Araújo, irmão de Jardelino, que recebeu o título de cacique depois que o irmão adoeceu, na década de 1970.

Antero, segundo o ex-cacique Zé Pereira, morava em Cana Brava, e todo ano organizava o Toré que seguia para Cimbres. No final da década de 1970, Antero faleceu, quando, então, os Xukuru passaram por um momento de ausência do cacique. Foi neste período que o Pajé, *seu* Zequinha, se automeou como liderança política maior do povo, aproveitando do poder religioso já reconhecido principalmente em Cana Brava, pela prática dos rituais de cura e religiosidade Xukuru. De acordo com o Pajé, foi ele quem apresentou Zé Pereira como o novo cacique ao órgão indigenista, neste caso a FUNAI, que havia substituído o SPI.

Observa-se, ainda neste momento, que a relação entre liderança e órgão indigenista continuava assistencialista e burocratizada, apesar de já se perceber uma postura mais flexível. A escolha do cacique desta vez era apontada por uma liderança tradicional religiosa, no caso o Pajé, mesmo que a função do cacique continuasse a ser o auxiliar da distribuição de bens. Para compreender essa estrutura de poder político interno aos Xukuru, se faz relevante avaliar em conjunto com outras estruturas que se construíam paralelamente, a exemplo da relação de parentesco presente na escolha do cacique. Zé Pereira era sobrinho de Antero que, por sua vez, foi irmão de Jardelino, ambos filhos de Antônio Pereira. Pode-se questionar se o parentesco de fato não exerceu uma influência na manutenção do poder dentro de uma determinada família nos Xukuru, que se prolongou em 1989 com a escolha de Xicão, primo de Zé Pereira.

O cargo de cacique, de fato, representou desde o início uma posição de destaque, visto que o personagem neste posto detinha, de certa forma, o controle sobre os bens a serem distribuídos. Assim, desde Antônio Pereira, se observa a manutenção desse posto pela mesma família, na aldeia Cana Brava, tendo suas lideranças apontadas hoje como 'caciques da FUNAI', ou seja, representantes que se posicionavam mais a favor do órgão indigenista que do povo Xukuru.

O trabalho de cacique, segundo Zé Pereira, continuava a envolver a distribuição de alimentos, sementes e ferramentas. Para além disso, ele também organizava anualmente um grupo de índios (de acordo com ele não mais que 30 pessoas) que iam de Cana Brava até Cimbres no dia de

Nossa Senhora das Montanhas. O Toré, para Zé Pereira, era o trabalho mais importante do cacique, para manter a ‘tradição’ dos índios, praticado desde ‘o tempo dos antigos’, conforme nos contou.

Estava estabelecida, desta forma, uma Colônia Agrícola Indígena, não oficializada, entre os Xukuru, havendo uma área destinada à exploração agropecuária, onde conviviam índios e membros da sociedade nacional¹². Saulo Feitosa¹³, membro do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) acrescentou que, até 1987, os relatórios da FUNAI apontavam os Xukuru como modelo dessa estrutura de trabalho integrado, atentando para a inexistência de conflitos na área.

Por trás dos relatórios oficiais, entretanto, a relação era de dependência. A maior parte da população indígena não tinha terras onde trabalhar e o auxílio que vinha da FUNAI não era suficiente para suprir a necessidade de todas as famílias. Precisando de espaço para cultivo, os índios arrendavam pequenos terrenos de não índios, em um acordo que ia ano a ano diminuindo as áreas de plantio para os Xukuru. O processo progressivo de ampliação da área com plantio do capim foi diminuindo as terras utilizadas para lavouras de subsistência, agravando a situação econômica entre os índios. Paralelamente a isso, as notícias de indígenas que lutavam pela regularização do território no Norte do país foram sendo ampliadas nos meios de comunicação e organizações não governamentais, após a Abertura política no Brasil. Outros povos indígenas em Pernambuco entravam em contato com os Xukuru e o Cimi intensificou sua atuação junto aos índios no Nordeste. Iniciava-se, assim, um novo período no processo organizativo deste grupo étnico, e o Cacique Zé Pereira ainda estava à frente como liderança, sendo incitado pelo pajé a participar desse processo, junto com alguns índios já interessados na possibilidade de reaver o território.

¹² “Colônia agrícola indígena é a área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade nacional.” (Lei n. 6001/73, Art. 29 do Cap. III)

¹³ Entrevista realizada em 9 de junho de 2005, durante VI Assembleia da Apoinme na Baía da Traição (PB).

Um novo tempo de liderança

A segunda metade da década de 1980 pode ser considerada o momento de maturação da organização política interna Xukuru. Até esta data, o que observamos é o desenvolvimento de uma série de relações entre o órgão oficial e os índios, marcadas principalmente na instituição dos caciques e do processo de dependência ao auxílio precário do Governo, tanto na saúde quanto na educação e subsistência econômica. Percebemos, nesses elementos, um modo de ser, característico de povos indígenas assistidos pelo órgão tutor, chamado *indianidade*, e que difere da conduta cultural de cada grupo étnico em específico (Oliveira 1988:14). *Indianidade* se refere a características culturais, não necessariamente inerentes a um povo em específico, mas a “modos de ser” característicos das comunidades indígenas que desenvolvem relações econômicas e políticas com a FUNAI.

Mas, partindo da observação de que a organização política, mais que apenas resultante de uma imposição oficial, é de fato um processo social (ibidem:10), verificamos que os Xukuru não se apresentaram de forma passiva dentro desta realidade. Eles internalizaram essas imposições, desenvolveram estratégias de interação que variavam, dependendo do momento histórico em que se encontrassem. Esse momento de ‘reação’ se solidifica diante de um movimento histórico de germinação na abertura política e dos direitos à cidadania no Brasil na década de 1980, quando povos indígenas, em diversos pontos do país, passaram a perceber mais intensamente a possibilidade de estabelecimento de direitos a terra e a identidade étnica, respeitados por Lei. Cronologicamente, os fatores que viriam a influenciar essa nova tomada de postura foram o estabelecimento de contato com o Cimi, a participação nas discussões da Assembleia Nacional Constituinte e a possibilidade de estabelecimento do Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca (Fialho 1999:52). Além desses aspectos, temos ainda a entrada em cena de uma nova liderança indígena que, nos anos seguintes, viria a se tornar fundamental no estabelecimento da ordem política Xukuru, o índio Francisco de Assis Araújo, o Xicão Xukuru.

Xicão, índio de Cana Brava que, segundo o seu pai, Cícero Pereira de Araújo, nunca havia se interessado pelos rituais, apesar de respeitá-los,

tinha a profissão de motorista. Casou no ano de 1970 com Zenilda Araújo e, em 1975, já com cinco dos sete filhos, viajou para São Paulo, sozinho, para trabalhar como caminhoneiro, voltando para Pernambuco esporadicamente. Foi neste período que começou a ter problemas de saúde, e retornou para casa em 1982, tendo se recuperado de uma úlcera do duodeno que lhe rendeu a promessa à Mãe Tamãin, também conhecida como Nossa Senhora das Montanhas, padroeira dos Xukuru, de que iria trabalhar pelo povo Xukuru a partir daquele momento.

Assim, a partir de 1987, Xicão passou a auxiliar as lideranças, no caso o Pajé, o Cacique Zé Pereira e alguns outros mais idosos, a buscar recursos para o povo. As incursões à FUNAI, solicitando recursos, e a outras entidades, como o Projeto Rondon, passaram a ser realizadas não mais apenas pelo Pajé e Cacique Zé Pereira, mas também por alguns outros índios. Chamados a participar dessas incursões, eles iam se apropriando de elementos presentes às instituições governamentais com o intuito de beneficiamento do grupo étnico. Isso logicamente motivados por um novo momento histórico de abertura política no país, no qual os direitos individuais e de minorias vinham sendo gradativamente valorizados e respeitados, representando um campo fértil para a germinação de ações mais efetivas para a garantia de melhores condições sociais para os povos indígenas.

Com o passar do tempo, Francisco de Assis começou a tomar a frente nessas viagens, destacando-se pelo discurso persuasivo e combativo, que o levou a ser chamado pelo Pajé a assumir o posto de Vice-Cacique. A criação de um posto de “vice”, que ainda não tinha aparecido no grupo, segundo *Sen Zequinha*, teve por objetivo promover Xicão a uma categoria próxima ao de liderança principal do grupo, para posteriormente assumir o cargo principal. Podemos verificar na concepção do “Vice-Cacique” a questão da reapropriação de um critério oficial de legitimação (a figura do Cacique), que havia sido empregado pelo órgão indigenista e que foi revisto como forma de fortalecer uma determinada liderança, no caso, Xicão.

Foi no ano seguinte, 1988, que começaram a ser efetivamente realizadas mudanças nas estratégias de mobilização política diferenciadas nos Xukuru, a partir do apoio do Cimi que trabalhava em prol da mobilização pela garantia dos direitos indígenas (Martins 1993:55). De acordo com Saulo Feitosa, vice-presidente do Cimi, a entidade estava mobili-

zando a preparação de grupos indígenas para a defesa de direitos no momento da elaboração da nova Constituição Federal, promulgada em 1988. Com isso, os missionários esclareciam para os índios informações sobre os direitos que poderiam conquistar, participando nas discussões sobre a Assembleia Constituinte, que ocorria em Brasília. Os encontros promovidos pelo Cimi enfatizavam as etapas do processo de demarcação de terras e os direitos à realização de rituais, até então ocultos. O Conselho Indigenista também forneceu apoio logístico para viagens, tanto para Brasília, quanto para o contato entre povos da mesma região, a fim de estimular a troca de experiências.

O sociólogo José de Souza Martins define essas ações como fruto da interferência do ‘estranho’, sendo este o responsável por exercer influência na modificação do significado das coisas, trabalhando na mediação do debate entre grupos isolados e estimulando ações (Martins 1993: 41). Verificamos, na verdade, que a atuação de novas agências em uma relação dualista entre índios e órgão oficial amplia as relações e debates, abrindo a possibilidade de definição de novas perspectivas de ação. Não exatamente substituindo o poder tutelar oficial, mas engendrando apoio ao desenvolvimento de estratégias mais combativas com relação ao poder estatal, essas entidades absorvem a demanda pelo auxílio na melhoria da qualidade de vida das populações indígenas, buscando projetos de desenvolvimento financiados por órgãos não governamentais. Ao mesmo tempo, desvendam os mecanismos de locomoção dentro da malha burocrática estatal para a obtenção de recursos públicos.

A noção de liderança sofreu modificações nesse período. Em virtude da posição de Cacique, Zé Pereira era chamado a passar de agente passivo, responsável pela mediação entre FUNAI e índios, a agente ativo na busca por recursos e no embate político com essa mesma instância. Estava sendo criada uma nova forma de ação política no povo e havia a necessidade de alguém para levá-la adiante, personificá-la. Devemos, no entanto, lembrar que a liderança ‘oficial’ maior do grupo, Zé Pereira, havia sido forjada dentro de uma prática paternalista de sujeição, mantida pelo órgão indigenista governamental, que já vinha se arrastando desde a década de 1950.

A mudança de perspectiva valorizou a entrada em cena de outra liderança, o então Vice-Cacique Xicão que, apesar de ter ainda laços sanguíneos com os antigos caciques, não teve um mesmo percurso de rela-

cionamento familiar. Afastado, ao menos até 1987, desse ciclo de poder que envolvia a relação dos caciques com a FUNAI, dado o desinteresse pela política, se tornou peça fundamental da organização Xukuru. No momento em que começou a expor um discurso já construído a respeito dos caminhos para a obtenção do território e a valorização da identidade étnica, pautado em experiências de outros movimentos sociais, o Cimi passou a apresentar, mesmo que indiretamente, os aspectos que seriam necessários a uma determinada liderança para que esta pudesse se adequar às novas demandas. Em relatório de pesquisa para o Museu Nacional, em 1989, as antropólogas Ângela Torresan e Mércia Batista apontam essa relação de proximidade entre o Cimi e Xicão, afirmando que o trabalho dos missionários Kiko e Ria passava “fundamentalmente pela atuação do Vice-Cacique Xicão” (Torresan; Batista 1989:60). Era uma questão de tempo para o Vice-Cacique assumir a liderança do grupo, o que oficialmente aconteceu em maio de 1989.

O estopim que daria início à mobilização efetiva contra o avanço no estabelecimento de não índios na Serra do Ororubá ocorreu em 1988, com o Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca, de uma empresa da região. O empreendimento pretendia ocupar dois mil hectares da área posteriormente demarcada como indígena e já havia sido aprovado pelo Conselho Deliberativo da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), em setembro daquele ano¹⁴. A solicitação dos Xukuru para início do processo fundiário de reconhecimento do território na FUNAI já havia sido feita meses antes, o que teoricamente impediria qualquer outra negociação ou empreendimento na área. Com o apoio jurídico do Cimi, o financiamento para o projeto foi cancelado. Estava chegando o momento de dar mais um passo pelo ordenamento político no grupo, e este veio com a ascensão de um novo cacique.

Um cenário complexo de alianças políticas e conflitos marcou a mudança de caciques no ano de 1989. A escolha de Xicão, e não de outro dos índios, para o vice-cacicado, foi engendrada tanto em decorrências políticas quanto simbólicas. *Seu Zequinha* lembrou que uma pajelança, ainda na década de 1970, apontou Francisco de Assis como a liderança escolhida pelos Encantados. Acrescentou a isso a cura milagrosa

¹⁴ “ÍNDIOS decidirão a estratégia de luta.” *Jornal do Commercio*, Recife, 23/10/1988. Caderno Economia. p. 3.

que, segundo o próprio Pajé, seria um segundo indício de que era o destino de Xicão exercer o cacicado algum dia. Além disso, havia ainda o interesse do próprio líder religioso em, posteriormente, tirar Zé Pereira do poder, pois, segundo *Seu Zequinha*, o Cacique estava tentando demovê-lo do posto de Pajé¹⁵. Aliado ao *Seu Zequinha* nesse movimento, mesmo que de forma não oficialmente declarada, estava o Cimi, que já havia observado a maior disposição de Xicão para chefiar o grupo. Assim, em maio de 1989, os índios que apoiavam Xicão fizeram uma reunião no Sítio Brejinho, para escolha de um novo cacique, e decidiram pela saída de Zé Pereira.

Percebemos nesse último processo de mudança de liderança uma alteração na própria definição do papel do cacique, marcada por embates que desestabilizaram a forma como vinha sendo conduzido o cacicado. Podemos ainda analisar este momento tomando por base o que Simmel apontou como “caráter sociologicamente positivo do conflito” (Simmel 1983:123). Segundo o autor, todo conflito tem aspectos positivos e negativos, cabendo ao pesquisador a análise de cada uma das consequências envolvidas. Como máxima, temos que o conflito tem por função resolver dualismos, de modo a conseguir uma unidade no grupo, ou seja, a “totalidade que abrange tanto as relações estritamente unitárias quanto as relações duais” (ibidem:125).

No caso dos Xukuru, o conflito criado na transferência do cacicado se deu principalmente em razão da ampliação de uma nova forma de pensamento sobre o posicionamento de lideranças políticas frente à ordem pública. Desta maneira, o conflito veio a operar como um primeiro movimento que estabelece esse novo pensamento e supressão da visão paternalista, estabelecida desde a década de 1950. Seríamos, no entanto, ingênuos em pensar que esta ação deflagrou uma mudança radical no grupo. De fato, nesse momento, a maior parte do povo Xukuru estava alheio à movimentação política interna, dispersos na lida com a terra, tendo por objetivo a própria sobrevivência econômica.

¹⁵ Segundo *Seu Zequinha*, ele pressionava o Cacique a tomar uma posição mais combativa com relação à FUNAI, e exercia influência em outros índios que estavam pressionando Zé Pereira. A fim de diminuir o poder do Pajé, tentou então retirá-lo do cargo de liderança religiosa maior do grupo, gerando assim o conflito.

Mas o novo cacicado traz uma série de modificações no processo de organização das lideranças e, com o apoio do Cimi, intensificou as discussões sobre estratégias de mobilização do grupo. Uma das primeiras medidas a ser tomada para fortalecer o povo foi uma peregrinação entre os sítios, a fim de realizar reuniões com a população indígena. As reuniões foram esclarecendo os direitos assegurados pela nova Constituição, dentre eles, a garantia à terra. Xicão explicava, algumas vezes acompanhado por representantes do Cimi, que a terra, em que grande parte das famílias trabalhava para não índios, poderia ser deles um dia, bastando para isso se empenhar na luta pela demarcação.

A valorização de elementos de distinção étnica também se fez relevante neste momento. Afinal, o conflito exigia a exaltação a elementos de contraste com os não índios, valorizando a identidade étnica Xukuru, a fim de integrar um povo que por anos teve que negar ou minimizar a identidade. São os momentos de conflito os que mais exigem a presença de sinais de pertencimento a um determinado grupo e é quando a cultura adquire um caráter de contraste com a sociedade envolvida, sendo constantemente reinventada para a obtenção desse fim (Cunha 1986).

Foi na busca desses elementos de distinção que passou a ser associada às reuniões nas aldeias a prática da dança do Toré, uma das poucas expressões culturais ainda presente no cotidiano como símbolo de diferenciação. A dança passou a fazer parte do momento de reunião nas aldeias, não só fortalecendo o grupo de cada localidade onde se realizava o encontro, mas servindo de elemento de integração de todos os núcleos na Serra do Ororubá, povoados pelos Xukuru, ou seja, agregando novos significados para a integração do povo.

Neste momento de conflito, o componente religioso, representado principalmente por meio do Toré e da Pajelança¹⁶, adquiriu papel fundamental para os Xukuru, e diversas manifestações foram reelaboradas em seus significados como afirmações étnicas. Sobre isso, o antropólogo Abner Cohen lembra que essa é ainda uma estratégia de elaboração e reordenamento simbólico empregado pelas lideranças, pois é nos cerimoniais que os símbolos são sobrecarregados de novos significados e

¹⁶ Ritual realizado pelo Pajé ou liderança religiosa do grupo, voltado principalmente para cura e fortalecimento do grupo étnico.

“quanto mais elementos da organização política uma ideologia articula, maior necessidade existirá de cerimoniais frequentes” (Cohen 1978:106).

Observamos que nesse período ainda eram frequentes as rivalidades entre sítios, que foram minimizadas ao longo do tempo através de um discurso conciso sobre um único povo que precisaria se reunir para conseguir o objetivo maior: a posse da terra. Mesmo pessoas que se opuseram à escolha de Xicão como Cacique, como Zé Pereira e parte de seus familiares, preferiram o silêncio a um embate direto com as ações políticas que estavam sendo implementadas. Percebemos, de fato, que mesmo não convergindo em todos os ângulos com relação à proposta política que estava sendo estabelecida, isto é, constituindo-se como opositores em um determinado nível, se tornam aliados em um outro plano (idem:47), a fim de conquistar o direito ao território e melhores condições de vida.

O medo de assumir a identidade Xukuru foi um dos elementos que mais dificultaram esse trabalho do novo cacique, visto que grande parte da população temia a reação dos não índios detentores de terras na Serra do Ororubá. Submetidos a uma vida inteira trabalhando para não índios, muitos Xukuru desconfiaram da proposta de se tornarem donos do território. Era, de fato, um conflito interno entre os diversos elos de relação com o ‘patrão’ não índio que, se por um lado supria as necessidades de trabalho e sustento, por outro, também era o agente motor da realidade de opressão em que os índios viviam.

A decisão não era fácil e não foi tomada de forma dualista. Enquanto alguns índios se mobilizavam para a luta pela demarcação das terras, a maior parte ainda temia a fome e o desemprego e não tiveram condições de deixar o trabalho nas áreas de posse de não índios. Outros, céticos quanto à ideia de retirar a terra de grandes fazendeiros, preferiam se omitir da mobilização. Dentro desse embate, a fim de fortalecer a mobilização pela regularização do território indígena, foi inserida a imagem personificada do compromisso com o povo, através da ideia de ‘cacique do povo’, em oposição ao ‘cacique da FUNAI’. Xicão seria, portanto, a liderança colocada pelos próprios Xukuru, e não pela FUNAI, com um compromisso para com o grupo, em oposição aos antigos caciques.

Além do discurso nas aldeias a ação de denúncia feita à Procuradoria da República em Recife, em outubro de 1988, sobre o Projeto

Agropecuário Vale do Ipojuca, auxiliou no andamento do processo demarcatório da terra. Assim, em 14 de março de 1989, foi emitida a Portaria Presidencial n.º 218/89 que criou um Grupo de Trabalho (GT) para identificar e definir os limites da terra indígena Xukuru. O trabalho realizado entre maio e junho do mesmo ano, sob a coordenação da antropóloga Vânia Fialho, cadastrou 281 imóveis rurais dentro da área delimitada. Entre os posseiros estava João de Araújo Leite, na época o Prefeito de Pesqueira, além de secretários municipais e parentes de Marco Maciel, então Vice-Presidente da República. O levantamento identificou a área com 26.980 hectares, realizando com isso a primeira e segunda etapa no processo de regularização do território, identificando e delimitando o território, faltando, portanto, a demarcação, homologação e desintração (Fialho 1989).

A presença do GT teve um efeito fortalecedor dentro da organização política do grupo. Por outro lado, aumentou a tensão com os fazendeiros que, em algumas localidades, passaram a rejeitar a mão de obra de quem se identificasse como índio. A realidade de pobreza agravada deflagrou o conflito explícito e a saída para falta de trabalho resultou em uma ação extrema pela conquista de terras: a realização da primeira retomada, no sítio Pedra D'água. As lideranças se reuniram com o Cimi, que disponibilizou apoio jurídico tanto na área retomada, para evitar decisões de reintegração de posse, quanto em Brasília, onde seriam feitas pressões para que fosse dado andamento na etapa de demarcação física do território. A prática não era nova. De fato, a retomada de terras surgiu em oposição à habilidade da FUNAI de responder às demandas indígenas apenas em situações de emergência e conflito iminente, o que já vem sendo apontado por anos entre pesquisadores, indigenistas e entidades civis de apoio a grupos étnicos (Oliveira & Almeida 1998:70).

A ocupação dessa área representou uma importante conquista para o povo, garantindo não só a concretização, ao menos em parte, da promessa de terra, como o espaço para a realização dos rituais. A clareira onde haviam ficado nos primeiros 90 dias foi determinada como sendo um espaço ritual, para realização do Toré e da Pajelança. Um local específico garantiu o início de uma nova tradição no grupo, que era a vinda de índios que moravam próximos ao terreiro para participarem do Toré, todos os domingos, fortalecendo a identidade religiosa do grupo. A clareira fica localizada aos pés de uma serra onde está a Pedra do Rei,

local sagrado para a realização de rituais que antes eram praticados de forma sigilosa.

O território de Pedra D'água se tornou importante como área de grande valor simbólico e religioso. A retomada garantiu o apoio de uma grande parcela do povo, que passou a perceber a real possibilidade de readquirir as terras. Foi nesse período que os sítios passaram a ser chamados aldeias. O uso desse termo 'aldeia' de fato já era utilizado em documentos da FUNAI, mas não fazia parte das práticas discursivas dos Xukuru. A adoção da expressão teve o caráter de fortalecimento e valorização do caráter étnico dos pequenos aglomerados populacionais Xukuru dentro da área, servindo de elemento de legitimação interno e externo.

A pressão sobre a agência indigenista oficial, a partir da retomada, surtiu efeito e um ano mais tarde, em dezembro de 1991, a Comissão Especial de Análise da FUNAI aprovou a proposta de demarcação da área indígena Xukuru, o que fez aumentar a tensão entre fazendeiros e índios. Outras retomadas foram realizadas posteriormente, acrescentando o conflito com os não índios ocupantes em terras reivindicadas como indígenas. Após um longo embate jurídico de inúmeras contestações de laudos dentro da própria FUNAI, venceu em 1995 o parecer favorável aos Xukuru e finalmente foi instituída a demarcação física da área. Faltavam duas etapas para a conclusão do processo jurídico-fundiário das terras quando foi sancionado pelo Governo Federal, em janeiro de 1996, o decreto 1775, que permitiu aos ocupantes das áreas em litígio a contestação do processo demarcatório e os seus limites. No caso dos Xukuru, foram 272 recursos, que paralisaram o processo fundiário.

Organização interna e agências de apoio

De acordo com Simmel (1983), entre as principais estratégias necessárias à resolução de um conflito com um inimigo exterior está a centralização e unificação de forças internas ao grupo, a fim de direcionar todas as energias para a finalidade do combate. Chegar a essa proposta depende, então, do estabelecimento de uma organização diretiva do grupo, centrando forças a fim de desenvolver estratégias de rigorosa eficiência. A partir de uma autoridade centralizadora temos, portanto, o

desenvolvimento de subunidades integradas, geridas por um sistema de ideias unificado, que é reproduzido do centro para as extremidades, e tentam reduzir as dissidências ao mínimo em relação às diretrizes traçadas pelo núcleo (ibidem:151-2).

A observação de Simmel nos serve como parâmetro para entendermos a organização política do povo Xukuru, que passou por um processo progressivo de delegação de responsabilidades. Inicialmente, o que temos é um ordenamento centrado nas figuras do cacique, responsável pela manutenção política, e do pajé, responsável pela ordem ritual. Logicamente que essa separação se apresenta como meramente formal, já que os dois personagens de fato agem em ambas as instâncias. Vemos que essa forma de mobilização vai sendo ampliada com o desenrolar da movimentação política no povo, quando são estruturados subgrupos políticos que se responsabilizam por ações específicas nos Xukuru.

Além do Cacique e do Pajé, existiam apenas quatro pessoas como representantes de aldeias que haviam sido colocados pela FUNAI para auxiliar na distribuição de benefícios. A partir da retomada de Pedra D'água, que mobilizou índios de várias localidades da área, foi pensado um modo de melhorar a organização e comunicação interna. Nascia o Conselho de Lideranças, formado por um representante de cada aldeia. A escolha dos representantes foi feita por meio de reuniões dos moradores de cada aldeia.

Posteriormente, a necessidade de um grupo mais ativo para atender às demandas específicas por terra, saúde, educação, segurança, entre outras questões, levou à formação da Comissão Interna. Esta, era formada apenas por 12 pessoas que tinham maior proximidade com o Cacique e Pajé. Com o desenvolvimento do grupo, outras subunidades foram se estabelecendo, a exemplo da Associação Indígena Xukuru, representando uma pessoa jurídica necessária ao estabelecimento de convênios e o Conselho de Professores Indígenas Xukuru (Copixo) e Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá (Cisxo), relativos à educação e saúde diferenciadas.

Não se pode pesar, no entanto, que esse ordenamento foi sempre consensual e equilibrado. Observa-se que opiniões diversas estão no seio de cada uma das subunidades do grupo, assim como em qualquer comunidade, e que a teia de ordenamento político desenvolvida no grupo teve por função paralela a cada um de seus trabalhos o de fortalecer uma

determinada linha de ação. A convivência com opiniões opostas, assim, se dá de forma relativa, na medida em que esses não cheguem a ameaçar o ordenamento político (Simmel 1983).

Essa forma de comando do grupo sofreu uma relativa abertura a partir de 2001, quando outra instância política foi produzida dentro do povo, objetivando uma participação mais ampla e democrática. Foram as Assembleias Xukuru, um evento anual, com duração de três dias, que é encerrado, no dia 20 de maio, com uma grande marcha que desce do território indígena até a área urbana de Pesqueira, para realização de um ato público lembrando o assassinato do Cacique Xicão. Apesar de ser uma instância criada após o falecimento de Xicão e, portanto, além do nosso período principal de análise, se torna altamente relevante o seu conhecimento, visto que representa um momento de maior “abertura política” no grupo. A antropóloga Rita Neves traz uma análise mais aprofundada sobre esse momento, em artigo sobre o 20 de maio, no qual afirma que esta data “proporciona aos Xukuru uma reflexão sobre sua história e suas conquistas, procurando elementos para uma reelaboração que fortaleça sua identidade através dos acontecimentos recentes” (Neves 2007:136).

A Assembleia Indígena Xukuru não só reúne o maior número possível de representantes de aldeias, a Comissão Interna, os professores e agentes de saúde, como também abre espaço para quaisquer índios que desejem participar. É por si só um momento em que se consegue visualizar o alcance da organização política do grupo no qual, além dos Xukuru, encontram-se lideranças política de diversos povos do Nordeste, representantes de ONGs, universidades, pesquisadores e até mesmo políticos, como o Deputado Federal Fernando Ferro (Partido dos Trabalhadores – PE), que já esteve presente por mais de uma vez nas manifestações do 20 de maio¹⁷.

Paralelo a esse processo interno, o grupo também passou a estabelecer parcerias com um número crescente de ONGs, universidades e outros povos indígenas, em uma troca constante de experiências de luta

¹⁷ A organização sociopolítica do Povo Xukuru foi premiada em 2004 como Prêmio do Programa de Cidadania e Gestão Pública da Fundação Getúlio Vargas, entre 1,2 mil experiências inscritas. O prêmio objetiva disseminar experiências inovadoras de organizações indígenas, prefeituras e governos estaduais em todo o país.

política. Mas foi no fortalecimento da religião e costumes Xukuru que se percebe a ressignificação simbólica como elemento de construção da identidade.

Os espaços do sagrado

O trabalho de organização política Xukuru foi desenvolvido por duas instâncias paralelas. Uma, já analisada, direcionada ao ordenamento de subgrupos políticos que viessem a auxiliar na gerência do povo e fortalecimento da mobilização política. A outra instância se refere à promoção do desenvolvimento de sinais diacríticos que possibilitaram a valorização da identidade étnica. Uma peregrinação por componentes da ‘tradição’ Xukuru, crenças e práticas rituais que influenciaram a integração deste grupo étnico, pela exaltação de uma origem e cultura comuns. De acordo com Oliveira, é justamente pela integração desses dois caminhos, o político e o simbólico, que os índios do Nordeste vêm encontrando o equilíbrio entre “objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens” (Oliveira 1998: 66), que leva ao fortalecimento da identidade étnica como prática social efetiva.

Para os Xukuru, o caminho encontrado para chegar à valorização do ‘sentimento de lealdade às origens’ foi alcançado por meio da dança do Toré. Sendo praticado apenas na véspera do São João (23 de junho) e no Dia de Nossa Senhora das Montanhas (2 de julho), a dança passou a figurar como estratégia de valorização étnica a partir de 1989. A prática do Toré é valorizada enquanto função social de fortalecimento de valores étnicos, ou seja, de justificar uma nova posição social que estava sendo apresentada naquele momento (Bourdieu 2004:48). Notamos que, na verdade, o que ocorre é a valorização do campo místico Xukuru pelo poder político, a fim de conseguir desenvolver funções simbólicas específicas, alterando, recriando ou legitimando determinados valores (Bourdieu 2004).

Como o Toré passou a ser praticado durante as reuniões nas aldeias, foi percebido dentro de um momento de mobilização política, quando são discutidos problemas relacionados à terra e é promovida a integração das aldeias. Sua forma simbólica, a maneira como é executado, portanto, continua a mesma, mas suas funções dentro do grupo vão se

ampliando, agregando valores interpessoais e do ritual, legitimando a organização política vigente e os seus valores (Cohen 1978). Durante a primeira retomada de terras em Pedra D'água, o ritual passou a ser visto como expressão do cotidiano e foi dançado todos os dias na área do acampamento que depois foi transformado no primeiro terreiro do grupo. Posteriormente outros terreiros foram sendo implantados na área indígena, já nascendo como espaços sagrados de encontro com os antepassados Xukuru, dentro da lógica de definição da 'tradição criada', apresentada em Grünwald. De acordo com o autor, "o fenômeno da geração de tradições se refere à criação de uma substância histórica ou cultural que será operada pelo grupo criador em sua etnicidade" (Grünwald 2001:10).

O processo de reordenamento simbólico e ritual Xukuru contribuiu sobremaneira para a legitimação da organização política vigente e teve no próprio Cacique Xicão uma expressão de legitimação. A imagem da esperança pela redenção que era profetizada por alguns idosos Xukuru, encarnada em uma pessoa, recaiu progressivamente sobre a imagem de Xicão, ao longo dos anos de sua atuação como Cacique. Em parecer antropológico sobre as formas de liderança nos Xukuru, Vânia Fialho (2002) se baseou nas definições de Max Weber (1991) sobre as três formas de autoridade pura (tradicional, legal e carismática), para caracterizar Xicão como um líder tradicional-carismático.

De acordo com Weber, a autoridade tradicional se baseia na "crença na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais de há muito existentes" (Weber 1991:131). Já a autoridade carismática, de acordo com Weber, aparece como uma força revolucionária da história. Um líder carismático, que por suas qualidades extraordinárias consegue a devoção geral em um momento de conflito, apresentando soluções inovadoras e extracotidianas. A devoção a essa autoridade é afetiva, pelos seus dotes sobrenaturais, heroísmo, poder intelectual ou de oratória. O seu domínio, porém, pode decair caso seja 'abandonado pelo seu Deus, ou quando decai sua força heroica ou ainda a fé dos que creem nele enquanto liderança (Weber 1991:135).

Em um desenvolvimento mais apurado da noção weberiana de carisma, podemos observar que, de fato, Xicão tinha qualidades que o fizeram se destacar como liderança dentro do grupo, como o poder de oratória, inteligência e capacidade de mobilizar significados. Entretanto,

seria ingênuo atribuir todo o trabalho por ele realizado a qualidades sobrenaturais. Essa liderança, portanto, é forjada dentro de uma realidade histórica e social que lhe possibilitou o desenvolvimento de uma atuação inovadora, sendo ele próprio incorporado como elemento simbólico do povo na hora de sua morte.

A própria morte de Xicão é tratada sob esse aspecto religioso, no momento em que é declarada pelo Pajé como “um afastamento dos Encantados”. O crime aconteceu em 20 de maio de 1998, na cidade de Pesqueira. Alvejado com seis tiros, o Cacique, que já havia recebido mais de 50 ameaças de morte desde o início de seu trabalho, sucumbiu à certeza de impunidade de outros dois assassinatos na área motivados por questões de terra. Era um período de luto, mas também um período de criação. Estava sendo enterrado o homem e nascendo o símbolo. A própria imagem do Cacique seria ressemantizada naquele momento, apagando imperfeições e ressaltando qualidades de um líder único daquele povo. Todos os passos da vida de Xicão foram revistos por uma ótica mística. O Cacique não interrompeu a caminhada, mas deu continuidade a ela, se tornando, ele próprio, um elemento simbólico da luta e escolhendo, como sucessor, o próprio filho, que teria sido confirmado pelos Encantados.

O atual Cacique Xukuru é Marcos Luídson de Araújo, filho de Xicão. Segundo ele, a sua escolha foi dada quando tinha 11 anos, quando foi com o pai e o Pajé até a Pedra do Rei, e então os Encantados teriam dito que ele seria a próxima liderança. Tendo assumido o cacicado aos 22 anos, ainda com pouca experiência, sua atuação foi iniciada ao lado de lideranças mais velhas, que o levavam até reuniões e encontros. Também passou cerca de três meses em uma capacitação promovida pelo CIMI em Brasília.

A atuação de Marcos é semelhante à do pai, no sentido de manter a rede de relações com organizações não governamentais de apoio e fomento, e na valorização de expressões rituais no grupo. Com a homologação em 2001, o território foi desintrusado e hoje a atuação do Cacique está mais envolvida na manutenção dessas áreas, redistribuindo terras com as famílias e atuando na administração de conflitos internos.

Avaliando a organização

O percurso de organização política do povo Xukuru em muito caracteriza o resultado do recente processo de fortalecimento da identidade étnica dos povos indígenas no Nordeste. Grupos resultantes de um longo processo de convivência com a sociedade nacional, e que reencontram o caminho para o reconhecimento étnico através do percurso da territorialização, ou seja, pela formulação de uma identidade diferenciada, instituindo organismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (Oliveira 2004:24). A noção, desenvolvida por Oliveira, anteriormente citada, envolve a criação de uma unidade sociocultural pautada na valorização da identidade étnica diferenciadora; constituição de mecanismos políticos próprios; controle social sobre os recursos ambientais e reelaboração da cultura e da relação com o passado (ibidem:22)

Como conclusão desse artigo, destacamos aspectos que julgamos como essenciais para a compreensão do fortalecimento da identidade étnica neste grupo étnico. Esta passou, primordialmente, pela apreensão das diversas relações estabelecidas entre os atores envolvidos. É a partir das interações sociais, abarcando aí tanto as alianças quanto os conflitos, que podemos visualizar os caminhos percorridos no desenvolvimento da organização política Xukuru. Para além do movimento pelo controle e acesso à terra, o que se observa é o desenvolvimento de um complexo trabalho pautado pelo fortalecimento da identidade étnica do grupo e pela valorização do território não só pelo seu valor de uso mas também pelo seu valor simbólico ritual. Diante de uma realidade marcada pela falta de recursos, são pensadas a busca por melhores condições de vida e a integração do grupo através da valorização de sinais diacríticos.

O Toré exerce de fato um papel relevante nesse momento, na medida em que se apresenta como uma expressão tradicional, só que carregada de novos valores semânticos. A mobilização demandou o estabelecimento de diferentes relações sociais, a criação, reforço e utilização de diferentes tipos de crenças, normas e valores que se interligavam, para estabelecimento do novo esquema ideológico em construção (Cohen 1978:104). Dessa forma, não só o Toré, mas a criação dos terreiros para

dançá-lo representou um momento fundamental no estabelecimento do ordenamento político Xukuru.

Esse reordenamento político e simbólico, no entanto, só foi possível por meio da configuração de uma nova realidade social e histórica. Baseando-nos em uma análise da situação histórica, como proposta por Oliveira (1988), atentamos para a percepção das relações de interdependência entre os atores sociais. Verificamos que um dos principais elementos deflagradores de uma mudança no posicionamento político Xukuru assenta sobre a ampliação das relações de diálogo a partir da década de 1980. Sujeitos por muito tempo a uma interlocução centralizada no discurso apresentado pelo órgão tutor, as lideranças Xukuru passaram a ampliar a percepção sobre formas de melhoria da sua realidade social no momento em que contaram com a interferência do Cimi, agência com experiência em movimentos sociais e com um discurso de combate à política praticada pela FUNAI. Por meio do Cimi as lideranças Xukuru ampliaram seu campo de relacionamento, inclusive pela integração com lideranças de outros povos indígenas, a fim de trocarem experiências e definirem estratégias de mobilização regional para garantir mais força à garantia dos direitos instituídos por Lei.

Porém, não só essa agência deve ser considerada como interlocutora que motivou ações do grupo. Se, por um lado, o Cimi se apresentou como um reforço positivo, temos, por outro lado, atores sociais que igualmente deflagraram tomadas de posições, mesmo que em contraste com o que estavam apregoando. Podemos citar neste caso a FUNAI que, por meio de ações morosas e pontuais em resposta à regularização do território, estimulou atitudes efetivas na reocupação das terras através das chamadas ‘retomadas’. Martins (1993) reflete sobre a tomada de novos posicionamentos em comunidades locais, atribuindo à entrada de elementos exteriores ao grupo. Segundo o autor, geralmente a força motora de um movimento social local vem de fora, por uma mediação que pode ser positiva ou negativa. “Frequentemente essa mediação é a repressão, é a polícia, é o Estado, é a FUNAI, é o sociólogo que representa o advento do estranho, aquele que modifica o significado das coisas” (Martins 1993:41).

Percebemos, assim, a atuação de diversos atores, incluindo além do Cimi e da FUNAI, ONGs, órgãos governamentais e a própria Justiça, que intermediaram o andamento de inúmeros processos judiciais tanto

contra quanto a favor dos Xukuru. São atores que por vezes já estavam em contato com o povo indígena, mas que a partir de novas atitudes iniciadas pelo grupo, se posicionam de forma diversa. Dessa maneira, as relações passaram a ser revistas, diante do movimento de cada um dos interlocutores e assim os grandes fazendeiros na área indígena também passaram a elementos motores da mobilização.

Pensar a importância da oposição dos fazendeiros ao processo de regularização do território Xukuru é pensar um dos motores da integração do grupo. Seguindo a premissa de Simmel de que o conflito tem a capacidade de aproximar e concentrar um grupo, a fim de evitar o desperdício de energias e assim fortalecer o movimento de unificação (Simmel 1983:151), vemos que, de fato, a oposição crescente à vinculação de índios nas mobilizações serviu como pavio para o crescimento da adesão à integração do grupo étnico. Na medida em que os grandes fazendeiros foram limitando o acesso dos índios ao trabalho, cresceu a insatisfação entre os Xukuru em relação aos não índios invasores das terras reivindicadas pelos Xukuru. Ao mesmo tempo, se processou um reforço, por parte das lideranças, do desprezo e animosidade diante dos “dragões”, que teriam se apossado de forma ilegítima e ilegal de um território tradicionalmente ocupado pelos Xukuru.

O conflito se ampliou e o que se observou posteriormente foi uma mobilização integrada das lideranças e consolidada pelo grupo. Simmel aponta que “o conflito é mais a oportunidade para as unificações exigidas internamente do que o propósito dessas unificações” (1983:159). De fato, o que se observou foi que, através da busca pela regularização do território, este grupo conseguiu ir mais além, fortalecendo sua identidade étnica e cimentando o direito à terra.

Bibliografia

- BOURDIEU, Pierre. 2004. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva.
- COHEN, Abner. 1978. *O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. *Antropologia do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense.
- FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). 2003. *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília, Edunb; Campinas, Imprensa Oficial e Editora da UNICAMP.
- FIALHO, Vânia Rocha. 1989. *Relatório de Identificação e Delimitação da AI Xukuru – Município de Pesqueira (PE)*. Recife. (mimeo)
- _____. 1999. *As fronteiras do ser Xukuru*. Recife: Massangana.
- _____. 2002. *Parecer Antropológico – Terra Indígena Xukuru*. Recife. (mimeo)
- _____ et al. 1998. *TI Xukuru – atos administrativos/jurídicos*. Recife. (mimeo)
- HOHENTHAL JR., W. D. 1954. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. *Revista do Museu Paulista*, N.S., 8:93-166.
- MARTINS, José de Souza. 1993. *A chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec.
- NEVES, Rita de Cássia Maria. 2007. Resistência e estratégias de mobilização política entre os Xukuru. In ATHIAS, Renato (org.): *Povos indígenas de Pernambuco: identidade, diversidade e conflito*, pp. 113-36. Recife: Editora Universitária da UFPE.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq.
- _____. 1998. Uma Etnologia dos “índios misturados?” Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4(1): 47-77.
- _____. 1999. A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In *Ensaio em Antropologia Histórica*, pp. 99-123. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- _____ (org.). 2004. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, LACED.
- _____ & ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1998. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In _____ (org.): *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais do Brasil contemporâneo*, pp. 69-124. Rio de Janeiro: Contra Capa.

- OLIVEIRA, Kelly E. de. 2006. *Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru*. Dissertação de mestrado. João Pessoa: UFPB.
- SILVA, Edson. 1998. *Notas para uma história Xukuru*. Recife. (mimeo)
- _____. 2008. *Xucuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp.
- SIMMEL, Georg. 1983. A natureza sociológica do conflito. In MORAES FILHO, Evaristo de (org.): *Georg Simmel: Sociologia*, pp. 122-34. São Paulo: Ática.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- TORRESAN, Ângela M. de S. & BATISTA, Mércia R. R. 1989. *Relatório de Atividades: levantamento realizado entre os meses de janeiro e fevereiro de 1989 no estado de Pernambuco a respeito dos grupos indígenas Atikum, Truká e Xukuru*. Relatório apresentado ao Museu Nacional (RJ). Rio de Janeiro. (mimeo)
- WEBER, Max. 1991. Os três tipos puros de dominação legítima. In COHN, Gabriel (org.): *Weber: Sociologia*, pp. 128-41. 5. ed. São Paulo: Ática.

Recebido em fevereiro de 2009

Aprovado para publicação em setembro de 2009