

## **Faccionalismo Xukuru-Kariri e a Atuação da FUNAI<sup>[1]</sup>**

Adolfo Neves de Oliveira Júnior<sup>[2]</sup>

Doutorando, Universidade de St. Andrews  
Técnico Pericial Antropólogo da Procuradoria Federal  
dos Direitos do Cidadão

Pesquisador do Grupo de Estudo de Territorialidades Tradicionais da UnB

O objetivo deste trabalho é apresentar uma interpretação do chamado faccionalismo presente entre os Xukuru-Kariri de Alagoas, a partir de uma análise de sua forma específica de organização social enquanto grupo diferenciado da sociedade nacional. A intenção é fornecer elementos para uma discussão sobre a atuação do Órgão Indigenista Federal não apenas frente aos Xukuru-Kariri mas também frente às múltiplas e recorrentes questões de natureza similar, que representam um considerável entrave à atuação da FUNAI em toda a região Leste-Nordeste.

Em meados de 1995 estive entre os Xukuru-Kariri, coordenando um Grupo de Trabalho que tinha por objetivo a realização estudos preliminares para a identificação da Terra Indígena Xukuru-Kariri, delimitada anteriormente pela FUNAI tendo por centro a cidade de Palmeira dos Índios, segunda maior de Alagoas. O curto período (menos de um mês) em que estive no local foi particularmente significativo no que tange à atividade faccionaria, razão que me levou a buscar preencher de significado momento tão revelador da organização social daquele grupo indígena.

Procuo trabalhar aqui com representações mantidas pelos índios com relação à sua dinâmica faccionaria. Esta opção é decorrente de uma postura que não pretende julgar a veracidade dos fatos relativos a disputas entre facções - o que seria não apenas epistemologicamente ingênuo mas, creio, também eticamente duvidoso - mas compreender as especificidades da forma como tais fatos são encarados pelos atores responsáveis por sua encenação, a tonalidade distintiva que os envolve quando interpretados por aqueles que deles participam. Conforme ficará claro no decorrer do trabalho, tive menos acesso às representações referentes a uma das facções políticas de que trato, devido ao envolvimento involuntário de meu Grupo de Trabalho em uma disputa faccionaria; não havendo, porém, compreensão capaz de englobar a totalidade das interpretações de um dado evento, resigno-me a colocar em discussão as diversas interpretações fragmentárias que me foi dado colher ao longo de meu trabalho, esperando com isso contribuir para um entendimento mais criterioso da questão do faccionalismo entre os Xukuru-Kariri e demais índios do Nordeste brasileiro.

O termo ‘faccionalismo’, tal como tem sido usado pelos órgãos públicos afetos à questão indígena no país, engloba várias e diferentes práticas, sendo o delineamento das especificidades de cada uma necessário ao trato da questão. Acredito que o caráter ‘faccional’ do faccionalismo indígena, tal como entendido pela FUNAI, é construído muitas vezes com seu próprio concurso, dotando os grupos envolvidos no mesmo - ou alguns deles - de possibilidades de atuação e de significados que são passíveis de apropriação e conversão em cacife político por parte destes grupos, alterando seu poder de barganha e persuasão tanto a nível da dinâmica de suas relações internas quanto frente ao próprio órgão indigenista que contribuiu originalmente para a geração de tais possibilidades e significados.

O interesse do trabalho não é, portanto, centrado nas múltiplas e variadas interpretações dadas ao termo pela antropologia ao longo de sua história, mas naquela adotada pela FUNAI, que ainda que não seja formulada de forma clara e explícita, pode ser delineada, em alguns de seus aspectos, a partir da análise de sua prática frente às questões concretas que se lhe apresentam.

Os Xukuru-Kariri, originalmente dois distintos povos indígenas - os Xukuru e os Kariri -

encontravam-se já estabelecidos na região em que atualmente habitam por volta de meados do século XVIII, em regiões distintas mas contíguas, hoje parte do município de Palmeira dos Índios, que deriva seu nome do fato de ter sido formado a partir do aldeamento original indígena, sendo o centro da sesmaria de terras confirmada aos mesmos pela Coroa portuguesa.[3] Em 27 de junho de 1773 ocorre a doação de meia légua de terras em quadra ao patrimônio da Capela do Bom Senhor Jesus da Boa Morte, constituindo o núcleo do aldeamento formado nas terras ocupadas pelos índios[4]. Tal doação não teve por móvel apenas a benemerência dos doadores, uma vez que já desde o início do século anterior a Coroa Portuguesa produzira copiosa legislação visando garantir aos índios não apenas o direito sobre as terras que ocupavam como ainda sua (relativa) autonomia no interior das mesmas. Em 29 de maio de 1759 foi instituída *Direcção com que Interinamente se Devem Regular os Índios das Novas Villas e Logares Erectos nas Aldeias da Capitania de Pernambuco e suas Annexas*,[5], regulamento que representou uma tentativa clara de criação de uma camada camponesa etnicamente indiferenciada dos colonos portugueses em processo de ocupação das terras brasileiras, por meio de uma política institucionalizada de descaracterização dos indígenas aldeados enquanto grupos social e culturalmente diferenciados da sociedade colonial, efeito que se esperava obter por meio do uso compulsório da língua portuguesa e da adoção de nomes próprios, vestimentas e habitações semelhantes às dos coloniais, somada a uma diretriz para seu estabelecimento enquanto produtores autônomos de produtos agrícolas passíveis de comercialização, de maneira a inseri-los no sistema econômico colonial. Coroando tais disposições, o estabelecimento de uma infra-estrutura institucional nos aldeamentos, semelhante àquela colonial (com a criação de Casas de Câmara e Cadeias Públicas), procurava assimilar o aldeamento às povoações não-indígenas, o que seria apressado pela instalação de colonos em suas terras e pela promoção de casamentos inter-étnicos.

Não há dados que possam esclarecer sobre as transformações ocorridas na organização social de Xukurus e Kariris após submetidos a este sistema, ainda no século XVIII. Porém, as inúmeras referências disponíveis sobre esta questão ao longo do século XIX mostram que durante todo esse período o plantio de produtos passíveis de comercialização, em especial o algodão, e a venda de mão-de-obra tornaram-se indispensáveis à sobrevivência dos índios, incorporando-se à sua economia e modo de vida. Revelam ainda a dispersão dos mesmos pela região, à procura de trabalho remunerado capaz de lhes fornecer os meios econômicos suficientes para o provimento das necessidades impostas pela sociedade colonial.

Já em meados do século XIX encontrava-se consolidada esta transição de sociedade autônoma a grupo étnico inserido em um contexto inter-societário, tanto em termos econômicos quanto em termos sociais mais amplos. Por esta época - mais especificamente a 3 de junho de 1872 - uma Portaria do Presidente da Província autoriza a extinção de todos os aldeamentos indígenas da mesma, incorporando ao patrimônio público suas terras. Tal medida apanha os índios da Palmeira em um dos momentos mais difíceis de sua história: atingidos pela devastadora seca de 1870, grande número de famílias abandonara sua gleba, abrigando-se no engenho do Diretor-Geral de Índios da Província, obrigado pelo cargo a lhes prestar assistência em tais casos, o que foi feito mediante o arrendamento das próprias terras do índios.[6] Ainda assim, fontes documentais oficiais atestam que o processo de espoliação da gleba indígena contou com teimosa resistência por parte dos índios, que ocupavam mesmo regiões limítrofes à sua gleba, em flagrante desafio aos grandes proprietários - em especial os pecuaristas que durante aquele período se empenhavam em ocupar as terras planas que compõem mais da metade do patrimônio territorial do atual município de Palmeira dos Índios - que buscavam arrancar-lhes os trechos mais valiosos de sua sesmaria.

O domínio indígena sobre a área, que havia sido demarcada fisicamente e confirmada por sentença judicial transitada em julgado a 17 de abril de 1861[7], chega ao fim do século em completa reviravolta, passando com o correr do tempo a ser reconhecida apenas pelos próprios índios, ao passo em que o ordenamento jurídico à sua volta se transforma em seu prejuízo.

Durante o período de meio século que abrange o último e o primeiro lustros dos séculos XIX e XX a história oral dos Xukuru-Kariri relata seu paulatino deslocamento das férteis terras planas que constituíam originalmente cerca de metade de seu patrimônio, (e que contavam com recursos hídricos escassos na região) em direção à franja de serras que bordejia a cidade de Palmeira dos Índios, centro original de sua sesmaria. Empurrados cada vez mais para cima, à medida que os derradeiros usurpadores apossavam-se também dos melhores trechos destas últimas terras, os Xukuru-Kariri passaram a dividir este seu resquício de espaço vital com camponeses pobres oriundos de outras regiões. Com o passar das décadas o espaço das serras adquiriu características de espaço intersticial, ilhado em meio a grandes e médias propriedades e transformando-se em refúgio para as camadas camponesas pobres,[8] consolidando a situação encontrada por Carlos Estêvão em sua visita à região em 1937 e por Hohenthal em 1952, quando este constata que os Xukuru-Kariri ocupavam “... as terras mais pobres e menos desejáveis nas montanhas.”[9]

Esta longa introdução tem por objetivo evidenciar as características camponesas presentes na organização social dos Xukuru-Kariri, que não obstante seu projeto político de recriação do povo indígena enquanto grupo étnico diferenciado, que se poderia dizer inicia-se vinculado a retomada de sua luta pela terra por volta de 1940, organizam-se em moldes camponeses comuns à região, tendo a família nuclear como unidade primária de produção e consumo, coadjuvada por práticas interfamiliares de auxílio mútuo. Tal forma organizativa, como ressalta K. Woortman,[10] baseia-se na autonomia da unidade familiar como pilar de uma ética camponesa que, ao ressaltar o trabalho enquanto elemento de legitimação de seu acesso à terra, as relações familiares enquanto constituintes do ‘capital humano’ que possibilita o exercício deste trabalho e a liberdade decorrente desta mesma autonomia, constrói um mundo de relações marcadamente horizontais entre as unidades familiares que o compõem. Isso não equivale a afirmar a inexistência de uma diferenciação econômica entre seus membros, fenômeno inclusive já apontado pela antropóloga Delma Pessanha Neves (1985) entre populações camponesas brasileiras. Contudo, nestas comunidades, poder e prestígio são função da capacidade demonstrada pelo indivíduo de intermediar bens e serviços para suas parentelas, no sentido extensivo do termo (que inclui igualmente membros de diferentes grupos familiares ligados entre si por laços de parentesco e/ou compadrio). Estes indivíduos foram classificados por E. Woortman como *sitiantes fortes* (1983).

Entretanto, os Xukuru-Kariri não são apenas um grupo social organizado segundo os moldes camponeses, mas também um grupo indígena que, como lembra Amorim[11], dispõe de reservas territoriais e uma certa proteção do Estado que ao menos em tese lhe garante o uso não contestado de alguma terra. A esta relativa proteção do Estado vincula-se uma estrutura institucional lá presente, criada pelo antigo SPI em vários grupos indígenas em toda a região Nordeste a partir da década de 1940, composta pelos ‘cargos’ de cacique, pajé e pelo conselho tribal, responsável pela intermediação entre o grupo e o gestor local da assistência do órgão indigenista, prática que continuou após a criação da FUNAI e que vigora até hoje. Vincula-se a ela ainda um conjunto de atividades de caráter assistencial, formando um conjunto de serviços básicos cujos executores são preferencialmente tomados da própria comunidade indígena, ou ainda de outros povos indígenas da região.

Fica evidente a tensão entre ambas formas de organização, na medida em que a centralização promovida por esta estrutura institucional e pelo conjunto de serviços básicos fornecidos e/ou gestados, direta ou indiretamente, pelo órgão indigenista reduz, em maior ou menor medida a depender do caso, a autonomia dos grupos familiares que conformam o povo indígena e colocam em cheque a própria ética que norteia suas relações sociais. A instalação de uma tensão resultante do deslocamento da centralidade das relações de poder da esfera dos grupos familiares para aquela do grupo étnico como um todo foi constatada e analisada por Brasileiro[12] com relação aos Kiriri de Mirandela (BA). A autora interroga-se sobre os limites impostos ao projeto de ‘indianidade’ Kiriri pela instalação deste ponto de tensão, constituindo-se em uma ruptura com a

ética campesina do grupo Creio que é a partir desta tensão entre estas duas instâncias constituintes da organização social dos Xukuru-Kariri que se deve pensar a questão do faccionalismo presente em seu seio. A *ameaça permanente* representada pela mesma age como elemento definidor da ação de agentes políticos, e o delineamento das facções dar-se-á a partir das várias possibilidades de acomodação desta tensão, correspondente a diferentes estilos de liderança ligados a interesses distintos que se articulam na tentativa de equilibrar ambas esferas de relacionamento de maneira a reafirmar a centralização das relações de poder a nível do grupo étnico sem contudo romper a delicada teia de relações sociais que une os grupos familiares Xukuru-Kariri. Neste processo desempenha papel importante a própria prática da FUNAI com relação às dissensões e conflitos internos do grupo.

O faccionalismo Xukuru-Kariri é associado historicamente à oposição entre as famílias Celestino e Santana. Já na década de 1940, quando das primeiras gestões para a recuperação de algo de seu território tradicional, as viagens do cacique José Celestino (pai do atual pajé da Faz. Canto, uma das duas fazendas onde o grupo se encontra atualmente) em busca de uma solução para a questão fundiária indígena eram acompanhadas por um membro da outra família. Estas duas famílias aparentemente ocupavam partes distintas da antiga gleba em um passado relativamente recente; na atualidade a aldeia da faz. Canto é a área de influência da facção da família Celestino e a da Cafurna, da família Santana. Na primeira os cargos de cacique pajé eram ocupados até recentemente por membros da família Celestino; na última, apesar de nenhum membro da família Santana os ocupar, sua mais expressiva liderança é Maninha Xukuru, pertencente a esta família e de certa forma promotora da consolidação de sua facção na aldeia, ainda que nem todos os membros da família Santana a apoiem.

Um terceiro grupo foi formado a partir da cisão de parte da família Celestino, em torno de Manoel, ex-cacique da aldeia da Faz. Canto. Em dezembro de 1994, foi assassinado o cacique Luzanel Ricardo, de outra das grandes famílias locais e que havia assumido o cargo após a deposição de Manoel Celestino. Luzanel era apoiado pela outra parte da facção dos Celestino, que contava com a presença do pajé Miguel Celestino, tio de Manoel, e de sua filha Quitéria, agente de saúde na aldeia. Tido por grande parte da aldeia como mandante do crime, Manoel e os membros mais próximos de sua família fugiram da aldeia, seguidos pelas famílias de alguns de seus aliados, temendo represálias, após o que não foram mais admitidos na mesma.

Na verdade, a interdição expressa de acesso à aldeia da Faz. Canto (e também à da Cafurna) aplicam-se tão somente a Manoel e seus familiares mais próximos; em conversas com os habitantes de ambas aldeias isto foi admitido ‘informalmente’, isto é, fora dos contextos de decisão coletiva das aldeias. O que se argumentava é que, uma vez que todos aqueles que saíram com Manoel ‘são parentes’ - isto é, uma vez que todos participam das mesmas redes de relações sociais interfamiliares que congregam os membros da aldeia - qualquer um deles poderia retornar individualmente, embora a facção de Manoel, acusada justamente de romper a ‘ética camponesa’ do grupo, como se verá mais adiante, não mais fosse admitida nas aldeias. Percebe-se nestes comentários a clara distinção feita pelos próprios Xukuru-Kariri entre as distintas esferas de relações sociais de que participam em sua vida cotidiana.

Três formas distintivas de liderança eram praticadas nestes três grupos. A de Miguel e Quitéria centrava-se principalmente, embora não exclusivamente, nas famílias da Faz. Canto, por meio de relações familiares e de compadrio ativadas pelo pajé Miguel e pelos serviços prestados por sua filha no posto de saúde local. Quitéria, que em 1995 era chefe interina do P.I., cargo local mais cobiçado, e que faleceu pouco após este período, fora formada pela missão ba’hai e exercia expressiva liderança na aldeia, tendo participado de movimentos por entidades como o CIMI, pertencentes a este campo indigenista gestado durante a década de 1980 a partir da luta pela demarcação das terras indígenas.

Maninha Xukuru-Kariri, por sua vez, uma das mais expressivas lideranças deste povo indígena, foi formada dentro do campo de atuação indigenista ao longo de toda a década passada, sendo ainda articuladora de ponta da CAPOIB - Coordenação de Apoio às Organizações Indígenas do Brasil e da APOINME - Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. Sua trajetória política é marcada por uma passagem do âmbito local ao nacional, movimento que ocorre concomitantemente à consolidação de sua legitimidade no plano interno, construída a partir da assunção de certos pressupostos valorizados no interior do campo indigenista, como o sentido de unidade do povo indígena, o que se reflete em um estilo de liderança que se pretende transcendente em relação a questões faccionais. Esta estratégia pode ser exemplificada pela adoção do etnônimo do grupo como parte de seu nome pessoal, prática não estranha às lideranças gestadas junto ao campo indigenista. Por outro lado, ela pertence à família Santana, um dos troncos familiares mais tradicionais e influentes dos Xukuru-Kariri, inclusive junto à FUNAI no plano local, cuja extensa rede de relações inter-familiares lhe fornecia uma base de apoio consistente neste nível. Ressaltava, porém, sua condição de prima dos Celestino (ou, como ela própria coloca, de membro de ambas famílias), o que lhe permitia, novamente, colocar-se algo acima das disputas cotidianas envolvendo membros daquelas duas famílias.

A liderança de Manoel Selestino, antigo cacique da faz. Canto, era marcada por alianças a nível das relações familiares que, da mesma forma que com Miguel Celestino, não se limitavam às famílias presentes na Área Indígena ou mesmo que fossem 'potencialmente indígenas', isto é, passíveis de reconhecimento enquanto descendentes de famílias indígenas. Em seu caso, porém, estas não apenas eram mais ressaltadas como ainda traduzidas em atos concretos que ameaçavam tanto os recursos da aldeia quanto, em última análise, o próprio projeto de constituição do grupo étnico em si mesmo, uma vez que este se afirma em um processo que pretende demarcar uma nítida diferenciação entre índios e não-índios. Manoel articulava-se com políticos e comerciantes locais, e não faltavam acusações na faz. Canto e na Cafurna de que arrendava terra para uso por gente 'de fora', tanto camponeses locais sem ascendência indígena reconhecida quanto fazendeiros.

Ainda da mesma forma que Miguel, Manoel buscava basear sua liderança em um pleito à ancestralidade de sua família, vinculando-a ao contexto pretérito dos 'caboclos puros', de ascendência exclusivamente indígena. Miguel, porém, buscava fazê-lo especialmente no contexto religioso, colocando-se aos índios na condição de herdeiro de toadas (canções cerimoniais ligadas ao ritual do Toré) de seu avô e bisavô paternos (e provavelmente também da família de sua mãe), bem como de *Encantados*, entidades espirituais que são associadas a antepassados genéricos, do grupo indígena como um todo, o que sugere uma linha de ancestralidade remetendo ao tempo mítico do grupo indígena 'puro', anterior à presença dos brancos. Manoel, por sua vez, ressaltava o caráter da liderança secular, por assim dizer, reivindicando-se descendente direto do último grande cacique Xukuru e afirmando a 'tradicionalidade' da vinculação do cargo de cacique a sua família desde tempos imemoriais, reivindicação que não era assumida por Miguel, que colocava inclusive que o 'correto' seria que a aldeia contasse com cacique e pajé provenientes de famílias distintas, que durante o ritual do toré liderariam duas diferentes colunas de dançarinos[13]. A própria forma como Manoel assina seu nome em contextos pertinentes, com a colocação do nome *wakonã* - nome original dos Xukuru, segundo pesquisadores locais - entre parênteses após seu sobrenome, evidencia o caráter de sua reivindicação de liderança fundada em um suposto monopólio ancestral do cargo de cacique por sua família, ao mesmo tempo em que colocava em evidência, com seu sobrenome, a rede de relações mantidas por sua família com outros grupos familiares. Manoel monopolizava ainda vários cargos no interior da administração da FUNAI na região, tanto em Recife, antiga circunscrição administrativa da FUNAI a que estava subordinado o P.I. da faz. Canto, quanto em Maceió, sede da atual Administração Regional da FUNAI, e em Palmeira dos Índios. Possuía também contatos com setores da administração pública a nível municipal e estadual, bem como com fazendeiros e comerciantes da cidade. Este conjunto de relações em vários níveis lhe permitia exercer com admirável mestria o papel de verdadeiro *broker* junto a índios e não-índios na

região.

As diferenças entre os vários estilos de liderança pode ser vista no posicionamento das mesmas com relação à questão fundiária dos índios. Enquanto que os grupos que lideram a faz. Canto e a Cafurna eram partidários da demarcação de uma Terra Indígena na extensão de seus antigos domínios de uma légua em quadra (13020 Ha., que tinham por centro a cidade de Palmeira dos Índios) como forma de resolução de sua crônica falta de terras, Manoel reivindicava a compra de uma fazenda no interior desta área histórica para seu assentamento e o de seus seguidores. A proposta de demarcação não poderia ser assumida por Manoel, uma vez que seria fonte de conflitos insuperáveis com os não índios residentes na cidade, cuja boa vontade concorre para seu sustento, juntamente com a parca assistência da FUNAI, agora que sua presença não mais é aceita na faz. Canto. Tais aliados chegaram a colocar a sua disposição um advogado, que debalde tentava convencer Manoel da viabilidade da proposta de emancipação dos índios e divisão das terras das duas Áreas Indígenas em lotes individuais tituláveis, proposta absolutamente inviável para Manoel, por eliminar as fontes de sua autoridade centralizada enquanto pretense ‘chefe tradicional’ de todos os Xukuru-Kariri.

De certa forma, a família mesma de Manoel tinha uma certa margem de liberdade frente aos seus aliados locais, que é garantida pelo fato de possuir vários membros trabalhando como servidores da FUNAI, empregados graças à influência de Manoel junto à administração da FUNAI, em especial quando essa foi administrada por Romero Jucá. Isto lhes garantia relativa independência material frente a seus aliados da cidade e portanto lhes possibilitava recusar algumas das posições destes aliados, permitindo compatibilizá-las com sua influência sobre as famílias que o acompanhavam, então morando na cidade e em situação material bem pior que a de Manoel, por não contarem com os mesmos meios que esta. Assim, um campo de manobra se constitui a partir desta relativa independência e da situação desesperadora em que se encontram tais famílias, bem como outras, de ascendência indígena reconhecida pelos índios das Áreas Indígenas mas que não se reivindicavam ainda enquanto tais, a quem Manoel procura polarizar com a promessa de terras para assentamento. Completa tal campo a intermediação do auxílio prestado pela FUNAI, feita por Manoel a partir de seus contatos no interior da estrutura administrativa do órgão e que é essencial para a sobrevivência das famílias que deixaram a faz. Canto com ele.

Ao arregimentar novas famílias de ‘indígenas potenciais’ sob sua liderança com a promessa de compra de uma propriedade rural para sua instalação, junto com aquelas que deixaram com ele a faz. Canto, Manoel coloca-se perante a FUNAI como líder de um grande contingente de índios desaldeados, solicitando providências para a resolução da questão à administração do órgão indigenista. No entanto, sua própria condição de líder deste contingente é dependente da intermediação exercida por ele e pela sua família dos bens e serviços oferecidos pela FUNAI e é precisamente ao conseguir colocar-se no precário centro de equilíbrio entre os dois pólos que se evidencia o talento genial de Manoel enquanto líder: ao mesmo tempo em que constrói sua liderança junto aos índios a partir de sua pretensa capacidade de carrear bens e serviços para eles a partir de sua intermediação junto à FUNAI, constrói esta mesma capacidade de intermediação a partir de sua pretensa liderança sobre os índios. O órgão indigenista participa assim da construção de sua facção, ao atribuir à sua liderança um significado para cujo estabelecimento ela própria concorre, de forma essencial.

Este equilíbrio, no entanto, é sempre instável, e pode-se caracterizar a partir daí o movimento que derrubou Manoel da liderança da aldeia da Faz. Canto. Esse teve por cerne a insatisfação causada pelo desequilíbrio entre a tendência ao favorecimento de seus parentes mais próximos e a disposição em favorecer a comunidade da aldeia como um todo. Dependendo tanto do apoio de seu grupo quanto da anuência do resto da aldeia para continuar na direção da mesma, Manoel parece ter-se excedido no favorecimento aos seus, comprometendo os recursos da

A.I. da faz. Canto, em especial seu bem mais precioso: terra arável. Várias críticas foram feitas a ele e seus familiares mais próximos, acusados de apossar-se de grandes trechos de terreno cultivável, resultando no aumento da dependência dos habitantes da aldeia do trabalho em terras estranhas, no regime de meação, que não é compensador do ponto de vista dos rendimentos, devido às técnicas rudimentares de trato da terra utilizadas na região, bem como de fontes de renda externas, em especial o trabalho nos canaviais de outubro a fevereiro, época do corte de cana, reputada a menos desejável das atividades (vários índios a comparam à escravidão). À saída de Manoel seguiu-se o confisco das terras utilizadas por ele e por sua família, algumas das quais, segundo os habitantes da faz. Canto, deixadas sem cultivar, ou mesmo arrendadas a outros índios e a não-índios.

Caracteristicamente, uma das acusações mais fortes que pesam sobre Manoel, feita pelos habitantes da aldeia da faz. Canto, é a de ter ‘usado a própria filha antes dos outros’, o que é dito quase que em tom de troça, ressaltando o final da sentença, isto é, de ter abusado sexualmente de sua filha virgem, quando esta teria a idade de quatorze anos. Tema clássico na teoria antropológica, a recusa em colocar a filha ‘em circulação’ no interior da comunidade é a translação para a esfera do parentesco da acusação feita a Manoel no terreno das relações econômicas: a retenção, nos limites de seu próprio grupo familiar, de recursos que deveriam estar em circulação no interior da comunidade. Ao tomar, como afins, mulheres de outros grupos familiares sem contudo tornar suas próprias mulheres disponíveis a estes grupos (e a forma como a acusação é colocada, ressaltando que ele teve sua filha ‘antes dos outros’, é bastante significativa neste contexto); e ao acumular terras e bens sem contudo retornar tal riqueza à circulação no interior da comunidade, Manoel recusou-se a cumprir com as obrigações de reciprocidade em que se baseiam as relações horizontais entre os grupos familiares, sendo expelido de seu meio. A situação agrava-se ainda pela extensão das relações mantidas por Manoel com não índios, camponeses da região, a quem teria cedido terras para cultivo (sempre segundo os moradores da faz. Canto), colocando a serviço de sua rede de relações inter-familiares bens que lhes foram disponibilizados graças à sua autoridade centralizada enquanto cacique e intermediador da assistência da FUNAI, desequilibrando de vez seu projeto político e desencompabilizando-o como alternativa válida para os moradores da aldeia, ao transigir ambas instâncias constituintes da organização social do grupo.

Aquilo que é tratado indiferenciadamente como ‘facção’ pela FUNAI pode portanto ser retratado como um conjunto de práticas distintas e diferentes estilos de liderança, baseados em uma tensão primordial entre as relações horizontais características da organização inter-familiar do grupo e aquelas, de caráter centralizado, atinentes à estrutura institucional encarregada de intermediar a ação da FUNAI junto ao grupo indígena. Para a consolidação de tais ‘facções’ concorre o próprio órgão indigenista, que na melhor das hipóteses busca imprimir a suas ações um sentido de equanimidade abstrata, aplainando as diferenças entre os variados grupos e os múltiplos estilos de liderança envolvidos.

## Bibliografia

Amorim, P. M.: Acamponesamento e Proletarização das Populações Indígenas do Nordeste Brasileiro, IN Boletim do Museu do Índio, Antropologia/nº 2, Maio/1975, Rio de Janeiro.

Antunes, C.: Wakona-Kariri-Xukuru: Aspectos Sócio-Antropológicos dos Remanescentes Indígenas de Alagoas. 1973, Imprensa Universitária/UFAL, Maceió.

Antunes, C.: Índios de Alagoas: Documentário. 1984, Imprensa Universitária/UFAL, Maceió.

Brasileiro, S.: A Organização Política e o Processo Faccional no Povo Indígena Kiriri.  
Dissertação (mestrado), UFBA, 1996, Salvador.

Hohenthal, W.: Notes on the Shukuru Indians of Serra Araroba, Pernambuco, Brazil, IN Revista do Museu Paulista, N. S., Vol. VIII, 1954, São Paulo, pp. 92-116.

Neves, D. M.: Diferenciação Sócio-Econômica do Campesinato. Ciências Sociais Hoje, ANPOCS/Cortez, 220-241, São Paulo, 1985.

Oliveira Jr., A. N.: Terra Indígena Xukuru-Kariri: Relatório do Grupo Técnico Designado pela Portaria nº 0553/FUNAI. FUNAI, 1995, Brasília

Woortman, E.: O Sítio Camponês. Anuário Antropológico 1983, Brasília, 1984 .

Woortman, K.: 'Com Parente não se Niguceia'. Anuário Antropológico 1980 , Brasília, 1981 .

---

[1] Este trabalho foi originalmente apresentado no Workshop *Política Indigenista para o Leste e Nordeste Brasileiros*, promovido pela FUNAI - Fundação Nacional do Índio, em Carpina-PE, de 16 a 21 de março de 1997. Para esta 'edição' na *home-page* do GERI, de finalidades acadêmicas obviamente distintas daquelas para as quais ele foi concebido inicialmente, o trabalho sofreu algumas modificações, em especial com a inclusão de alguns trechos suprimidos na apresentação do mesmo no Seminário, por serem de pouca relevância para o contexto da discussão indigenista ali tratada.

[2]E-Mail: GERI@guarany.cpd.unb.br

[3]Antunes 1974: 45

[4]Antunes 1973:45; Torres 1973: 56-57

[5]RIHGB Tomo XLVI, Parte I, 1883, pp. 121-71

[6]Antunes 1984: 68-69; Torres 1973: 110

[7]Antunes 1973: 69

[8]Oliveira Jr. 1995: 39-43

[9]Hohenthal 1954: 109

[10]1980: 38

[11]1975: 15

[12]Brasileiro 1996: 38

[13]Miguel traçava a origem da autoridade de cacique atribuída a membros de sua família à intervenção de Carlos Estêvão na década de 1930, que teve na figura do tio de Miguel seu principal informante.



