

## **Guerreiros do Ororubá: O processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru.**

**Kelly Oliveira  
UFPE, PE, Brasil**

O presente artigo resulta da dissertação de mestrado com mesmo título, destinada ao estudo sobre o povo Xukuru do Ororubá, localizado em uma área indígena de 27.555 hectares no município de Pesqueira (PE). Esse grupo, que conta hoje com mais de 9 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 80.

Neste trabalho, proponho observar o processo de organização política do povo Xukuru. A análise aqui desenvolvida foi realizada através de observação participante, entrevistas individuais e grupos focais. Também foi realizada pesquisa documental do processo de regularização do território e de 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 um reordenamento político do grupo indígena.

É interessante perceber que, no caso Xukuru, foram de suma importância no processo de ordenamento interno 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 “tradicionais” ao grupo, e no reforço simbólico de elementos rituais Xukuru.

Apropriando-me da definição de cultura empregada pelo antropólogo Eric R. Wolf, que afirma 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 2001<sup>1</sup>, os índios dispõem hoje da posse real de 90%, estando os outros 10% nas mãos de pequenos posseiros não índios<sup>2</sup>. 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 exemplo da aldeia Pé de Serra; a Serra, onde existe maior umidade, e conseqüentemente melhor produção agrícola, como em Pedra D’água; e o agreste, mais seco e frio, polarizado pela Vila de Cimbres.

<sup>1</sup> Diário Oficial nº 84, seção 1 – 2 de maio de 2001

<sup>2</sup> Informação apreendida com lideranças Xukuru.

O grupo possui uma população indígena, em 23 aldeias mais dois bairros da cidade, estimada pela Fundação Nacional do Índio (Funai) em nove 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 índios<sup>3</sup>, 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 sábado, sendo a da sexta-feira organizada exclusivamente por índios, produtores de alimentos orgânicos. A economia também é mobilizada pelas contratações públicas de professores e agentes de saúde indígenas que 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 hectares<sup>4</sup> como área demarcada e o território hoje homologado era ocupado por 282 ocupantes não índios, que possuíam 15.180,45 hectares na área ainda não oficialmente regularizada como indígena<sup>5</sup>. 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 dessa realidade da década de 80, marcada por condições de vida difíceis, onde a maior parte da população sobrevivia trabalhando para os fazendeiros por diárias ou como meeiros, que temos o fortalecimento do processo de organização política que marca uma nova tomada de posição dentro do grupo. Os Xukuru iniciam nesse período uma nova tomada de reivindicações pelo reconhecimento das terras e o fortalecimento de sua identidade étnica.

## **A história como processo**

Para compreendermos a construção dessa organização política, no entanto, se faz necessário um passo atrás, para observarmos mais atentamente como o próprio grupo se constituiu historicamente. No entanto, atentamos para o que João Pacheco de Oliveira chama de armadilhas do estudo os índios do 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).

A advertência do autor se justifica pelos sucessivos processos de descontinuidade histórica nos documentos oficiais, que por vezes atestam a extinção de grupos indígenas e surgimento de outros com nomes semelhantes em pontos diferentes da região, não tendo esses povos do passado necessariamente qualquer relação com a etnia estudada hoje. Por outro lado, é impossível a observação de processos de construção social sem o olhar histórico.

Dessa forma, construímos a narrativas não a partir dos primeiros etnônimos descritos em Hohenthal (1954) como mencionados pela primeira vez na versão “Xacuru”, data de 1599<sup>6</sup>, mas 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. Cabe a referência à noção de “situação histórica”, desenvolvida por João Pacheco de Oliveira, como instrumento de reflexão para este caso.

O autor aprofunda a reflexão de Balandier sobre “situação colonial” e propõe uma análise em situação, sobre as relações construídas entre os agentes envolvidos no campo. Indo além do simples embate colonialista entre a dominação estrangeira e uma maioria autóctone, Oliveira (1988) atenta

<sup>3</sup> Dados do Posto Indígena Xukuru no ano de 1989.

<sup>4</sup> Planta do terreno do PI Xukuru, assinado por Agenor Guedes e datado de 27/10/1965 – Arquivo da 3ª Superintendência Executiva Regional da Funai.

<sup>5</sup> Funai – levantamento fundiário – relatório GT nº 218/89

<sup>6</sup> A menção foi escrita por Domingos Couto, autor de Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco, de 1757.

para perceber as inúmeras faces de interesses políticos, econômicos e sociais, vão além da relação entre 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 à significação de suas manifestações culturais. (Oliveira, 2004: 22-23).

*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. (ibid, p. 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 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, antiassimilacionista, apontando os grupos tutelados como um “objeto demarcado cultural e territorialmente” (ibid, p. 26).

A missão do Ararobá se estabeleceu onde hoje está a Vila de Címbres, no centro da atual área indígena Xukuru. O aldeamento era controlado por padres Oratorianos, e conhecido como “porta para o sertão”, sendo ponto de apoio para outras incursões colonialistas pelo interior do estado. O seu projeto colonial foi expandido com a promulgação em 1757 do Diretório Pombalino, que transformou as missões em vilas, criando Címbres em 1762 (Silva, 1998). Gerida por uma Câmara de vereadores inicialmente paritária entre índios e não índios, foi paulatinamente sendo dominada pela oligarquia local, que cuidou em garantir que a população indígena perdesse progressivamente o direito sobre a terra.

Um documento de 1813, petição do Governo Provincial de Pernambuco, afirmava que a Vila de Cimbres era muito pobre para alimentar os índios Xukuru e requisitava o fim da responsabilidade governamental sobre os índios, afirmando que estes já seriam capazes de viver como cidadãos comuns. (Hohenthal; 1954: 101). A crise na vila foi agravada em 1836 quando a lei provincial nº. 20 mudou a sede da vila para a povoação de Pesqueira, o que deu outra direção à, até então, “porta do sertão” (Souza; 1998: 42). Com o fim das Missões, o Governo não poderia deixar os índios sem meio de subsistência, à margem da população produtiva. Assim, em 1781 os Xukuru receberam terras com posse ratificada em 1830. Mas as terras férteis da serra chamavam a atenção de não índios, que a partir da inobservância do Governo, passaram a invadi-las.

Segundo Silva (1998), até 1845, quando foi promulgado o Regimento das Missões, não havia uma legislação específica para os povos indígenas. A política era regida por recomendações pontuais do Governo Imperial aos Conselhos Provinciais. Isso contribuiu para o crescimento do poder das oligarquias locais, que com a instituição do ato adicional de 1834, após a abdicação de D. Pedro I, conseguiram o direito de legislar em matérias sobre indígenas através das Assembléias Legislativas Provinciais. Após 1845 foi estabelecida uma legislação apresentando as diretrizes do Governo Imperial, determinando a escolha de um Diretor Geral dos Índios em cada província, o que gerou uma série de barganhas políticas, em favor dos representantes do poder local.

O “Regimento das Missões”, promulgado pelo Governo Imperial em 1845 decretou as diretrizes para a política indigenista, estipulando a reunião de aldeias e a venda de terras “abandonadas” pelos índios. Parte dos aldeamentos também seriam arrendados pelo prazo de 13 anos a terceiros e coube ao Diretor Geral informar os índios merecedores de lotes particulares. A tendência era a extinção da propriedade coletiva indígena e o repasse a não índios (Silva, *op. cit.*).

A Lei de Terras de 1850 foi o golpe conclusivo em direção ao esbulho de terras, quando todos os donos de propriedades rurais tiveram que comprovar a posse das áreas. Aumentaram os conflitos nessa época, no momento em que posseiros apresentavam documentos comprobatórios de posse dos antigos aldeamentos. Para resolver a situação, o Governo Imperial decidiu pela extinção dos aldeamentos para diminuir os embates. A extinção se realizava pelo loteamento das terras e distribuição dos lotes entre os índios, o que contribuiu para aumentar a pressão dos não índios ocupantes que também conseguiam documentos comprovando a posse de parte daquelas terras.

Com o aumento da população do aldeamento Xukuru, fruto principalmente de casamentos de índios com não índios, o poder local encontrou o motivo final para conseguir a apropriação da terra, declarando que os índios lá residentes estariam em sua maioria “mestiçados”. Dessa forma, em 25 de janeiro de 1879, foi decretado extinto o aldeamento indígena na Vila de Cimbres, “ficando então uns duzentos índios, que restavam de posse das suas terras”<sup>7</sup>.

Como já explicado, 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 à Câmara de Regência de Cimbres, controlada por não índios, para venda, justificando a extinção pela miscigenação com a população local. (Souza,1998).

Entender esse percurso histórico se faz importante na medida em que 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 na história oral a consciência de que eram descendentes dos índios que habitaram aquelas terras antes do processo de espoliação.

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 do 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. Este tinha o objetivo da implantação da continuidade de uma política voltada a uma integração dos indígenas à sociedade nacional, mas isso através de uma definição mais precisa dos povos ainda existentes.

Através da possibilidade de serem novamente oficializados enquanto etnia indígena e de disporem de mais recursos para subsistência, através da instalação de Postos Indígenas (PI), alguns povos começaram a se mobilizar para solicitar o reconhecimento oficial. Os índios, entretanto, não tinham a mesma visão integracionista que o SPI pretendia, tendo no reconhecimento pelo Governo a possibilidade de reprodução da identidade. No caso dos Xukuru, está descrita na memória coletiva do grupo uma peregrinação pelo reconhecimento que teve início em 1953, quando três índios da família Nascimento, do sítio<sup>8</sup> Brejinho, foram até a 4ª Inspeção Regional (IR 4) do SPI, em Recife, pedir a instalação de um posto indígena.

De acordo com Milton Rodrigues Cordeiro<sup>9</sup>, representante da aldeia Jitó, como não foram atendidos, segundo ele por pressão das oligarquias locais, os índios decidiram ir até o Rio de Janeiro, a pé, para falar com o diretor geral do SPI e com o presidente da República, Getúlio Vargas. Tendo sido atendidos no SPI, onde relataram a situação de fome da população Xukuru, foram remetidos de volta ao Recife de navio e de lá retornaram à Serra do Ororubá. Como também já havia por vezes sido notificado pela 4ª Inspeção Regional, sobre a situação precária dos índios, foi então liberada a verba para o posto indígena, construído no ano seguinte no sítio São José.

---

<sup>7</sup> Relatório do chefe da 4ª Inspeção Regional do SPI, Raimundo Dantas Carneiro, em julho de 1957.

<sup>8</sup> 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, na época podendo ser pertencente 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” passam a ser identificados pelos índios como aldeias, em uma ressemantização do valor empregado ao território indígena, em função da valorização da identidade étnica.

<sup>9</sup> Milton Cordeiro é hoje uma das mais antigas lideranças, dentro do grupo que participou da reorganização política dentro dos Xukuru a partir do final da década de 1980, tendo inclusive sido escolhido como representante ainda pela Funai, em 1986.

De fato, observa-se por documentos do SPI trocados com a IR 4<sup>10</sup>, que após o relatório feito em 1944, pelo funcionário sertanista Cícero Cavalcanti, o órgão já havia reconhecido o povo indígena e fornecia auxílio precário, intermediando o envio de ferramentas de trabalho e sementes com órgãos públicos<sup>11</sup>. A relação estabelecida com o grupo, no entanto, era pontual visto não existir um posto instalado na área.

A partir da introdução efetiva do SPI a questão da espoliação da terra não muda, pois o órgão tutor disponibiliza apenas 6,15 hectares para o PI Xukuru<sup>12</sup>. É perceptível, no entanto, o redimensionamento social e político tomado pelo grupo com a instalação do órgão tutor. Apesar de estar ainda dentro de uma lógica paternalista, o SPI representa politicamente, mesmo de forma contrária à essa perspectiva, o elemento motor para um fortalecimento da identidade étnica e valorização da história do grupo.

## **Bases do ordenamento político**

A instalação do PI Xukuru criou novas relações entre índios e agência governamental. Nesta época, o SPI estava sob o controle do Ministério da Agricultura. O SPI tinha por objetivo, neste período, auxiliar na produção agrícola, estabelecendo que os Postos Indígenas estimulassem a produção, inclusive vendendo o que fosse plantado, para daí retirar o dinheiro necessário à manutenção de cada grupo assistido. No Ministério da Agricultura, a agência se encarregou de exercitar a capacidade produtiva como meio de integração e posteriormente passou também a se responsabilizar pela prestação de auxílio à saúde e educação (Lima, 1995). Ao SPI cabia a construção de escolas e manutenção dos professores, distribuição de material de trabalho (enxadas, foices) e sementes, além de remédios.

Na prática, no entanto, o SPI atendia precariamente à manutenção, tanto na área de estímulo à produção, quanto na educação e saúde. As sementes para plantio e material de trabalho eram insuficientes e os pedidos do PI Xukuru à IR 4 eram quase sempre negados, por falta de verbas. Vê-se, portanto, que a realidade de pobreza não se alterou e os índios continuavam, em sua maioria, a trabalhar para os fazendeiros para sobreviver.

Mas, se na relação econômica o SPI não foi efetivo, na 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 que viessem para o grupo, 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.

Há de se observar que em pesquisa na área Xukuru, em 1951, Hohenthal chegou a citar um *chief* no grupo, de nome João, que teria vivido na serra do Jitó, mas que estaria na Serra de Porção naquela data. Esse personagem não foi reconhecido nas entrevistas que realizamos com os Xukuru e mesmo no texto de Hohenthal apareceu como figura inexpressiva. “Aparentemente o chefe é de pouca importância atualmente, apesar disso ele é honrado com o título” (Hohenthal; 1954: 129).

Há de se considerar, porém, que a obra de Hohenthal foi, sobretudo, carregada por uma perspectiva comparativista de naturalização de elementos (Barreto F<sup>o</sup>; 1989). O *chief*, por exemplo, foi descrito como existente nos “tempos aborígenes” na figura de um líder na guerra, atuando nas épocas de paz como membro principal de um conselho composto de homens mais velhos e líderes de clãs (*ibid*). Pode-se questionar até que ponto a figura do *chief* Xukuru, encontrado por Hohenthal, estava de fato à frente no grupo, visto que apenas 50 anos depois, não se tem notícias dessa suposta

---

<sup>10</sup> Este e outros documentos envolvendo ofícios e correspondências do SPI foram obtidos através de pesquisa em cópias dos microfilmes do Sedoc/MI, de posse do historiador Edson Silva, a quem agradeço a disponibilização do material para este trabalho.

<sup>11</sup> Ofício 39 da IR 4 ao secretário da Agricultura de Pernambuco, solicitando entrega de ferramentas e sementes a Luis Romão de Siqueira “que chefia os remanescentes da tribo Xucuru”, 31.03.1952 Sedoc/MI, filme 182, fot. 2198.

<sup>12</sup> Planta do terreno do PI Xukuru, assinado por Agenor Guedes e datado de 27/10/1965 in Souza; 1988.

liderança, e mesmo naquela época foi apontado o declínio de importância dessa figura no dia-a-dia do grupo.

Dessa forma, vemos que a institucionalização de uma liderança representando todo o grupo não aparece anterior ao SPI, ao menos de forma conhecida, entre os registros que dispomos hoje. Algumas pessoas, no entanto, ganham destaque na história oral do grupo, a exemplo dos irmãos Nascimento, que teriam ido a Brasília em busca do Posto Indígena. Outro caso foi o senhor Romão da Hora, que teria dado ao sertanista Cícero Cavalcanti uma espada e uma farda pertencente a um tio dele, que teria lutado na Guerra do Paraguai, a fim de comprovar a descendência a um dos integrantes do “30 de Voluntários”, grupo de índios que lutou na batalha. Cícero Cavalcanti foi o responsável pelo relatório de 1944 que indicou o grupo como índios do povo Xukuru.

A representação de liderança na relação institucional, no entanto, é dada a partir do SPI. O primeiro cacique dos Xukuru que se tem notícia se chamava Jardelino Pereira de Araújo. Segundo o ex-cacique José Pereira de Araújo, Zé Pereira, era o pai de Jardelino, Antônio Pereira de Araújo, quem organizava a distribuição de suprimentos enviados pelo SPI entre os índios das aldeias.

Antônio Pereira exercia as funções do que o órgão indigenista esperava de um cacique à época, mas nunca foi apresentado como tal pelo órgão indigenista, nem assim reconhecido entre os índios. Com o intuito de estabelecer o modelo de ordenamento político instituído em outros povos atendidos pelo SPI, dentro dos moldes tradicionalmente reconhecidos de liderança, instituiu-se então o cacique com Jardelino, filho de Antônio Pereira, no início da década de 1960.

A seleção de um representante do próprio povo indígena como intermediário das relações com o órgão indigenista também teve motivações políticas. Em memorando circular do SPI para a IR 4, era solicitada a proibição da vinda de índios à diretoria, por ser considerada uma prática onerosa para os cofres da repartição, “além de ser de efeito negativo para o Serviço, pois que o torna alvo de explorações tendenciosas e de conceitos injustos e mal orientados”<sup>13</sup> Dentro da lógica de “contenção” de viagens, a entrada de um índio como funcionário do SPI e ao mesmo tempo liderança oficializada pelo órgão indigenista, pareceu a saída mais correta para o momento.

Além disso, havia ainda a problemática das Ligas Camponesas, que de 1955 a 1964 mobilizaram principalmente a população rural em prol da obtenção de terras. Em 1961, a IR 4 solicitou ao encarregado do PI Xukuru informações sobre a denúncia de que o leite remetido aos índios estaria sendo remetido às Ligas Camponesas e designou um Inspetor dos Índios, Paulo Rufino de Melo e Silva, para apurar o caso<sup>14</sup>. Apesar do inspetor não ter encontrado provas que comprovassem a ligação entre os índios e o movimento camponês, o pajé confirmou que houve de fato uma ligação, levada a cabo em uma tentativa de retomada do território de Pedra D’água, que não deu certo por causa da polícia, que prendeu os envolvidos na ação.

Por conta de toda essa movimentação política se tornou, portanto, imprescindível um controle maior do Estado sobre os índios e assim foi instituído o primeiro cacique Xukuru. No caso desta primeira liderança, observamos a peculiaridade de que ele, apesar de ser reconhecido como a “liderança maior” do grupo, não residia na área, estando presente em documentos do SPI como funcionário no cargo de servente, auxiliando na distribuição de alimentos e material agrícola nas aldeias de Pernambuco. No telegrama 121<sup>15</sup> da IR 4 foi comunicada a viagem do inspetor Leonel Carneiro Moraes e do servente Jardelino Pereira de Araújo para distribuírem gêneros alimentícios aos índios Xukuru e no telegrama 133<sup>16</sup> foi comunicado o retorno dos dois funcionários de viagem que fizeram às aldeias dos índios Atikum e Xukuru, explicitando que o trabalho de fato, desse primeiro cacique, foi direcionado ao SPI, mais que ao povo.

Cícero Pereira, que era primo de Jardelino, rememorou o motivo da saída do parente da área, lembrando que o primeiro cacique Xukuru teve uma briga com outros índios, que resultou em uma morte. Como não podia voltar para a sítio Cana Brava, foi para Pesqueira e de lá para Recife onde depois de algum tempo foi apresentado como liderança do povo, pelo SPI. “Eu sei que ele era

<sup>13</sup> Sedoc/MI, filme 181, fot. 961. Memorando de 5 de abril de 1961.

<sup>14</sup> Sedoc/MI, filme 181, fot. 961. Ordem de Serviço Interna de 12 de julho de 1961.

<sup>15</sup> Sedoc/MI, filme 182, fot. 114. data ilegível.

<sup>16</sup> Sedoc/MI, filme 182, fot. 115. data ilegível.

cacique. Mas sozinho, ninguém sabia”, afirmou *seu* Cícero, que acrescentou que as sementes que vinham eram limitadas.

Vê-se, portanto, que a primeira experiência de cacicado do grupo 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 Zé Pereira, morava em Cana Brava, e todos os anos organizava o toré que seguia para Cimbres. Neste relacionamento o SPI continuava a prestar apoio ao cacique, na legitimação de seu cargo como liderança, em troca do apoio político no fortalecimento do controle do órgão oficial sobre os Xukuru. De forma que Antero também veio a trabalhar na distribuição de material entre os índios, só que, como residia nos Xukuru, passou a ter um trabalho localizado em um só povo.

De acordo com *seu* Cícero Pereira, a entrada de Antero como cacique não ajudou no envio de mantimentos, já que ele tinha menos conhecimento que Jardelino sobre como se relacionar com o órgão tutor. Poucos anos depois de assumir o cacicado, no final da década de 1970, Antero faleceu, quando então os Xukuru passaram por um momento de ausência do cacique. Foi neste momento que o pajé, *seu* Zequinha, se automeceu 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 já havia substituído o SPI. A figura do pajé, responsável não só pelas curas e representação ritual, apareceu a partir desse período como uma das peças fundamentais no processo de constituição de lideranças nos Xukuru. Segundo *seu* Zequinha, além de ter ajudado na escolha do cacique, ele mesmo foi por vezes a Recife, em busca do conhecimento de como poderia reaver as terras Xukuru. Auxiliado por um funcionário, em uma dessas viagens, ele disse ter recebido um papel que explicava os caminhos de como lutar para a demarcação. Entretanto, segundo o pajé, a falta de apoio de outros índios, na época, contando aí o próprio Zé Pereira, que temia se envolver, não possibilitou uma mobilização mais intensa com relação à implantação do processo fundiário de identificação da área.

Há de se observar 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 de uma forma pouco democrática, como explicou o próprio Zé Pereira. Ele lembrou que “uma professora de Brejinho chamou e disse ‘como é que não tinha um cacique em uma aldeia indígena?’. Aí a gente viu, só pela professora, mas não foi escolhido pela comunidade”. De qualquer forma, visto que a função do cacique seria de cunho meramente auxiliar de distribuição de bens, não havia por parte da Funai a necessidade de controle tão intenso de quem ficaria no cargo.

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 prolonga com a entrada de Xicão, primo de Zé Pereira, em 1989.

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.

Outros fatores sociais ainda devem ser considerados nessa equação. De fato, tem-se de Antônio Pereira a Jardelino a passagem da função. Entretanto, não só pelo parentesco, Jardelino foi escolhido também pela posição de ser um índio residente em Recife, que precisava de apoio por não ter condições de retornar à aldeia após a briga com parentes. Por outro lado, sendo índio, poderia auxiliar no contato e encaminhamento de bens às aldeias de Pernambuco. Apontado assim como liderança que vinha distribuir bens aos índios, ele entrou no quadro de funcionários da Funai, como servente, e iniciou esse trabalho nas aldeias. Mas, ao adoecer, passou o cargo ao irmão, mantendo

assim o vínculo da família com o benefício da liderança burocrática instituída pelo SPI, ao menos entre os Xukuru.

Antero, por sua vez, morreu sem passar a função, mas foi o sobrinho dele, Zé Pereira, quem se tornou cacique posteriormente. Ele afirmou que “ficava mais fácil ser o cacique” porque ele já conhecia o trabalho que o tio fazia. Assim, se perpetua a liderança em um único ramo familiar, mas com a consideração dos fatores econômicos e políticos que estiveram presentes na sucessão ao cacicado. Consta-se, assim, que a transmissão de cargos se dava em caráter personalista.

O trabalho de cacique, segundo Zé Pereira, não envolveu problemas de início. Ele foi com o pajé até a Funai e tirou um documento legitimando o cacicado, ainda dentro da proposta de formalização da posição através do órgão tutor. Em seguida passou a trabalhar na distribuição de alimentos, sementes e ferramentas que chegavam, além de anualmente organizar um grupo de índios (segundo ele não mais que 30 pessoas) que iam de Cana Brava até Cimbres no dia de Nossa Senhora das Montanhas. O toré, segundo Zé Pereira, era o trabalho mais importante do cacique, para manter a “tradição” dos índios, praticado desde “o tempo dos antigos”, conforme nos contou.

O ex-cacique afirmou que, na época em que foi cacique, as coisas eram mais fáceis, pois os índios não precisavam organizar projetos de desenvolvimento e orçamentos para conseguir verbas para o povo. O discurso, de fato, é legitimador da prática assistencialista implantada pela Funai à época. A questão da amplitude dos alimentos e material que chegava, entretanto, foi questionada por outros índios, como o próprio pajé, *seu* Zequinha, que trabalhava com Zé Pereira para conseguir benefícios na Funai, mas admitiu que não dava para todos.

Compreender a forma como Zé Pereira trabalhava demonstra a maneira como a própria Funai vinha agindo, ainda nos moldes da época da instalação do PI, trabalhando na insularização da área indígena e contribuindo, mesmo que indiretamente, para a transformação dos Xukuru em trabalhadores rurais integrados no mercado de trabalho disponibilizado pelos não índios que ocupavam a área indígena. Não havia, portanto, qualquer determinação oficial em ampliar o território.

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 nacional<sup>17</sup>. Saulo Feitosa<sup>18</sup>, vice-presidente do Conselho Indigenista Missionário 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 o capim foi diminuindo as terras utilizadas para plantio agrícola de subsistência, o que foi agravando a situação econômica entre os índios. Paralelo a isso, as notícias de indígenas lutando pela regularização do território no Norte do país foi sendo ampliada nos meios de comunicação e organizações não governamentais, após a abertura política no Brasil. Outros povos em Pernambuco entram em contato com os Xukuru e o Conselho Indigenista Missionário passou a atuar com os índios do Nordeste. Estava sendo iniciado um novo período no processo organizativo neste 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. Era o início de uma nova fase política nesse grupo étnico.

## **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

---

<sup>17</sup> “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 6001/73, Art. 29 do Cap. III)

<sup>18</sup> Entrevista realizada em 9 de junho de 2005, durante VI Assembléia da Apoinme na Baía da Traição (PB).



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 por Oliveira de 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 (*ibid*: 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.

No caso dos Xukuru, esse momento de “reação” se solidifica diante de um movimento histórico de germinação na abertura política e dos direitos à cidadania no Brasil, 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.

Esse processo de mobilização efetiva teve início na segunda metade da década de 1980, quando uma série de acontecimentos encadeados pediu uma nova postura diante da realidade social e política em que os Xukuru viviam. Cronologicamente, os fatores que viriam a influenciar essa nova tomada de postura foram: o estabelecimento de contato com o Cimi, a criação da nova Constituinte e a possibilidade de estabelecimento do Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca (Souza; 1999: 52).

Será através da observação de como foram construídas as relações, tanto pessoais quanto coletivas, engendradas tanto pelos Xukuru quanto pelas agências governamentais e não governamentais, além de outros grupos étnicos, que nos propomos a analisar o processo de mobilização étnica e de organização política e social deste povo.

Para iniciarmos esse percurso, observamos que além desses três elementos externos que vieram a influenciar o grupo, 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.

Em entrevista ao Centro de Cultura Luís Freire<sup>19</sup>, Xicão contou que voltou muito doente e que em Cana Brava fez uma promessa à Mãe Tamain, para que o curasse da doença, uma úlcera no duodeno, e o afastasse da bebida que havia se tornado um problema. Dois dias depois ele foi encaminhado pelo chefe do PI ao Recife. “Até então não conhecia a Funai. Ouvia falar, mas não tinha conhecimento de qual é o compromisso que a Funai tinha ou tem, com os índios, muito embora não assuma”<sup>20</sup>, afirmou, acrescentando que na Capital pernambucana chegou a ser desenganado pelos médicos, tendo chegado a pesar apenas 50 quilos.

Apesar do prognóstico Xicão conseguiu sobreviver e, após 36 dias internado, se recuperou, voltando para casa, e entrou para um grupo de Alcoólicos Anônimos (AA). A promessa à santa, também conhecida como Nossa Senhora das Montanhas, segundo ele, era de que, a partir do momento da cura, iria trabalhar para os “parentes”<sup>21</sup> até à hora da morte. Assim, a partir de 1987 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

---

<sup>19</sup> (CCLF; 1997)

<sup>20</sup> entrevista com Xicão in: CCLF; 1997, p. 71.

<sup>21</sup> O termo “parente” é encontrado entre diversos povos indígenas do Brasil, fazendo referência não apenas a familiares consanguíneos, mas a membros de um mesmo grupo étnico, ou mesmo de outros povos indígenas. Neste caso, Xicão faz referência aos Xukuru.

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. Isto, logicamente motivados, por um novo momento histórico de abertura política no país, aonde 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 entrar como vice-cacique. A criação de um posto de “vice”, que ainda não tinha aparecido no grupo, segundo *seu 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 e estratégias de mobilização política diferenciadas nos Xukuru, a partir do apoio do Cimi, ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A entidade criada em 1972 reformula a pastoral indígena, que tinha o intuito da evangelização de povos pré-colombianos. Os esforços passaram, então, a ser direcionados em prol do trabalho da preservação das culturas indígenas, especialmente na defesa dos direitos dos povos (Martins; 1993: 55).

De acordo com Saulo Feitosa, vice-presidente do Cimi, a primeira tentativa de contato da entidade com os Xukuru se deu no ano de 1985, quando o então chefe do Posto Indígena, Geraldo Vieira, obstaculou o acesso, solicitando aos índios que não se apresentassem como tal, sob o pretexto de que o Conselho viria dificultar o acesso à Funai. O Cimi, entretanto, retornou à área três anos depois.

A entidade havia deliberado que seus missionários iriam se dedicar à preparação de grupos indígenas para a defesa de direitos no momento da construção da nova Constituição Federal, em 1988. Com isso, outros representantes voltaram aos Xukuru e iniciaram um trabalho de base no sítio Cana Brava, onde os missionários esclareciam para os índios informações sobre os direitos que poderiam conquistar, participando da Assembléia Constituinte em Brasília. Um relatório da Funai, apontando os Xukuru como modelo de relação amistosa entre fazendeiros e índios chamou atenção de Saulo Feitosa, à época coordenador regional do Cimi, demonstrando que aquele poderia ser o indício de um silêncio criado em cima do poder dos grandes proprietários de terras da região.

Os encontros enfatizavam as etapas do processo de demarcação de terras e os direitos à realização de rituais, até então ocultos. Em pouco tempo, um casal de missionários, Jeferson Borges, conhecido como Kiko, e Maria Martina Kerkx, chamada Ria, se instalou na cidade de Pesqueira. A entrada do Cimi na convivência diária com os Xukuru trouxe mudanças efetivas no processo de ordenamento político do grupo. Além do apoio no esclarecimento sobre os direitos, o Conselho Indigenista também forneceu apoio logístico para viagens, tanto para Brasília, por conta da Assembléia Nacional Constituinte, quanto para o contato entre povos da mesma região, a fim de estimular a troca de experiências.

O sociólogo José de Souza Martins traz uma definição dessas ações como sendo 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 entrada de novas agências em uma relação dualista existente 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. Mas, em troca a todo esse apoio, podemos também visualizar uma rede de interdependências, onde estas agências exercem uma interferência nas relações de poder local e na legitimação de lideranças. Se por um lado essa interferência inegavelmente auxilia na construção da organização política do povo, por outro vemos que acaba “deixando de fora outras possibilidades de interlocução e mobilização do espaço público” (Zaluar; 1988: 113). Não cabe a nós, no entanto, valorar esta questão, mas atentar para a teia de conexões que é criada diante dessas novas relações estabelecidas.

A noção de liderança sofreu modificações nesse período, sendo estas geradas em parte pelo agente externo ao grupo, no caso o Cimi, que trouxe novas questões a serem discutidas. Logicamente que não só esta agência representou o marco de modificação, que veio em conjunto com outras modificações históricas e sociais ocorridas no país e entre os Xukuru. Questões essas, há de se dizer, que já vinham sendo discutidas por outras lideranças indígenas, parte delas também em contato com os Xukuru, devido ao desenrolar de visitas entre aldeias, de qualquer forma fomentadas pelo Cimi.

Assim, pela 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 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 uma outra liderança, o então vice-cacique Xicão que, apesar de ter ainda laços sanguíneos com os antigos caciques, não teve um mesmo percurso de relacionamento familiar. Afastado, ao menos até 1987, desse ciclo de poder que envolvia a relação de caciques e a Funai, dado o desinteresse pela política, se tornou peça fundamental da organização Xukuru, contando com uma contribuição do Cimi.

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 Conselho Indigenista 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 Angela Torresan e Mércia Batista apontam essa relação de proximidade entre o Cimi e Xicão, afirmando que o trabalho do 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.

Os Xukuru ganharam maior notoriedade com a participação direta na Assembléia Nacional Constituinte de 1988. Quando lideranças de todo o país se reuniram em Brasília para negociar os artigos que garantiriam os direitos dos índios brasileiros, foi o vice-cacique que ganhou visibilidade ao tomar a frente no grupo de índios que conseguiu entrar no Congresso Nacional para discutir os artigos da nova carta magna que estava sendo construída, quando a maioria das lideranças havia sido barrada.

O estopim que daria início à mobilização efetiva contra o avanço no estabelecimento de não índios na Serra do Ororubá, no entanto, veio em 1988, com o Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca, de 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 Sudene, em setembro daquele ano<sup>22</sup>. 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 entrada 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

---

<sup>22</sup> ÍNDIOS decidirão a estratégia de luta. **Jornal do Comércio**, Recife (PE), 23 out. 1988. caderno Economia. p.3.

de 1970, já apontou Francisco de Assis como a liderança escolhida pelos Encantados. Acrescentou a isso a cura milagrosa 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 pajé<sup>23</sup>, como veremos à frente

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 analisar este momento tomando por base o que Simmel aponta 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 conseqüências 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” (*ibid.*: 125).

No caso dos Xukuru, o conflito criado na transferência do cacicado se deu principalmente em função da ampliação de uma nova forma de pensamento sobre o posicionamento de lideranças políticas frente à ordem pública. Desta forma, o conflito veio a operar como um primeiro movimento de estabelecimento desse 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, neste 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.

Porém, o novo cacicado traz uma série de modificações no processo de organização das lideranças e, com o apoio do Cimi, intensifica as discussões sobre estratégias de mobilização do grupo. Uma das primeiras estratégias a ser tomada no sentido de fortalecer o povo foi uma peregrinação entre os sítios, a fim de realizar reuniões com a população indígena.

As reuniões foram esclarecendo os índios sobre as Leis conquistadas na Constituição que garantiam ao povo o direito 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 que nesses momentos a cultura adquire um caráter de contraste com a sociedade envolvente, sendo constantemente reinventada para a obtenção desse fim (Cunha; 1986).

Foi na busca desses elementos de distinção que passa a ser associada às reuniões nas aldeias a prática da dança do toré, um dos poucos elementos que ainda estava 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 povoados nos Xukuru, ou seja, agregando novos significado para integração do povo.

Neste momento de conflito, o componente religioso, representado principalmente através do Toré e da Pajelança<sup>24</sup>, adquire papel fundamental para os Xukuru, sendo diversas manifestações 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

---

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> Ritual realizado pelo pajé ou liderança religiosa do grupo, voltado principalmente para cura e fortalecimento do grupo étnico

lideranças, pois é nos cerimoniais que os símbolos são sobrecarregados de novos significados e “quanto mais elementos da organização política uma ideologia articula, maior necessidade existirá de cerimoniais freqüentes” (Cohen, *op. cit.*: 106).

Há de se observar que nesse período ainda eram freqüentes 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 entrada 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 implementada, opositores em um determinado nível se tornam aliados em um outro plano (Cohen, *op. cit.*: 47), a fim de conquistar o direito ao território e melhores condições de vida.

O medo de assumir a identidade Xukuru, no entanto, foi um dos elementos que mais dificultaram esse trabalho do novo cacique, visto que grande parte da população temia a reação dos não índios que tinham propriedades na área. 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 com isso, apesar de simpatizar com a idéia do território indígena, não tiveram condições de deixar o trabalho nas áreas de posse de não índios. Outros, céticos quanto à idéia de retirar a terra de grandes fazendeiros, preferiam se omitir da mobilização.

Dentro desse embate, a fim de fortalecer a mobilização que estava sendo formada pela regularização do território indígena e pela valorização dos direitos étnicos, foi inserida a imagem personificada do compromisso com o povo, através da idéia 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, uma 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. A partir da observância de que aquela situação era causada pela irregularidade na oficialização da área indígena, a Procuradoria determinou providências. Assim, em 14 de março de 1989 foi emitida a Portaria Presidencial n.º 218/89 que criou um Grupo de Trabalho. O GT foi formado por técnicos da Funai, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e Fundação Nacional de Planejamento Agrícola de Pernambuco (Cepa-PE), 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 Souza, cadastrou 281 imóveis rurais dentro da área delimitada. Entre os posseiros estavam o Prefeito de Pesqueira à época, João de Araújo Leite, secretários municipais e parentes do então vice-presidente da República, Marco Maciel. O levantamento identificou a área com 26.980 hectares, realizando com isso a primeira e segunda etapas no processo de regularização do território, identificando e delimitando o território, faltando portanto a demarcação, homologação e desintrusão (Souza; 1989).

A presença do GT teve conseqüências positivas e negativas dentro da área. Por um lado, o início do processo de posse da terra teve um efeito fortalecedor dentro da organização política do grupo, legitimando o trabalho que vinha sendo desenvolvido pelo novo cacique. Por outro lado aumentou a tensão com os fazendeiros não índios que, em algumas propriedades, passaram a rejeitar a mão de obra de quem se identificasse como índio. A realidade de pobreza que já existia entre o povo foi então agravada com a recusa do trabalho e deflagrou o conflito explícito.

Esse fervilhar de dificuldades, a pressão pela falta de trabalho e o agravamento na situação de falta de recursos se arrastou por mais de um ano após a vinda do GT para confecção do relatório de identificação e delimitação. A saída 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 seria feita pressão 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 passam 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 em cima 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, crescendo o conflito com os não índios proprietários.

Após um longo embate jurídico de inúmeras contestações de laudos dentro da própria Funai, vence em 1995 o parecer favorável aos Xukuru e finalmente é 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.

Essa ação levou a novas ocupações. Verificamos que a estratégia de retomadas reflete não só a necessidade essencial da conquista de terras para o trabalho, como também uma maneira eficaz de mobilização e pressão sobre a Funai, "que se concentra sempre na crise do momento" (Oliveira; Almeida, *id.*). O que percebemos é que de fato o jogo burocrático é atingido pelas retomadas, que apresentam uma crise além dos pareceres contraditórios, expondo um povo que busca o reconhecimento e o respeito a direitos conquistados na Constituição.

Por outro lado, as retomadas fortalecem internamente o grupo, no momento em que consolidam o discurso de conquista do território e garantem melhor condição de vida para aqueles que, favoráveis às ações políticas desenvolvidas pelas lideranças, auxiliam nas ocupações, ganhando em troca parte das terras para plantios de subsistência.

## **Organização Interna e agências de apoio**

De acordo com Simmel (*op. cit.*), 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 idéias unificado, que é reproduzido do centro para as extremidades, tentando reduzir ao mínimo as dissidências às diretrizes traçadas pelo núcleo. (*ibid.*, p. 151-152).

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 a partir 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, 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. Há de se observar 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, *op. cit.*).

Essa forma de comando do grupo sofreu uma relativa abertura a partir de 2001, quando uma outra instância política foi produzida dentro do povo, objetivando uma participação mais ampla e democrática. Foram as Assembléias Xukuru, um evento anual, iniciado uma semana antes do dia 20 de maio, e terminado nesta data, com uma grande marcha que desce do território indígena até a cidade de Pesqueira, relembrando 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 Assembléia Indígena Xukuru não só reuniu o maior número possível de representantes de aldeias, Comissão Interna, professores e agentes de saúde, como também abriu espaço para quaisquer índios que quisessem participar. É por si só um momento em que se consegue visualizar o alcance da organização política do grupo onde, 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 na manifestação de 20 de maio.

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 política. Mas foi no fortalecimento da religião e costumes Xukuru onde 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 (*ibid., id.*).

Para os Xukuru, o caminho encontrado para chegar à valorização do “sentimento de lealdade às origens” veio através da dança do toré. Segundo o vice-cacique, Zé de Santa, a prática cotidiana do toré foi duramente combatida até o início da década de 1990, sendo discriminada pelos não índios como “catimbó”, o que levava à repressão até mesmo pela polícia de Pesqueira. Por conta dessa situação, o toré passou a ser realizado abertamente apenas nas épocas de véspera de São João (23 de junho) e Dia de Nossa Senhora das Montanhas (2 de julho), quando era apreciado como dança tradicional da região. As práticas da possessão, a conversa com os Encantados e a ingestão do chá de jurema, porém, foram abolidas desses momentos, sendo realizadas de forma sigilosa, em locais escondidos na serra, com um número reduzido de índios.

Diante dessa realidade de repressão das práticas religiosas Xukuru, o toré se tornou cada vez menos freqüente para o povo. A mudança, não na prática propriamente dita, mas nas funções representativas do toré, aconteceu a partir de 1989, quando a dança passou a figurar como estratégia de valorização étnica. Como já citado, nas primeiras reuniões nas aldeias a dança era utilizada na intenção de agregar um maior número de pessoas na mobilização pela terra.

A própria palavra “dança” foi progressivamente substituída pelo termo “ritual”, agregando assim o caráter do sagrado à prática, e fomentando a valorização enquanto elemento de distinção do grupo. O estabelecimento do toré como prática efetiva no grupo não significou nenhum embate de crenças religiosas, visto que esteve sempre mais ligado ao caráter de distinção étnico que o de valores pessoais de fé. 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, *op.cit.*). Como o toré passa a ser praticado durante as reuniões nas aldeias, já se faz percebido dentro de um momento de mobilização política, onde são discutidos problemas relacionados à terra e 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 valores desta (Cohen; 1978).

Foi durante a primeira retomada de terras em Pedra D’água, em 1990, que se percebe o fortalecimento do toré como prática política integrada ao cotidiano. Neste período foi estabelecido o toré todos os dias na área de acampamento da retomada, que posteriormente foi transformado no primeiro terreiro do grupo. Posteriormente outros terreiros foram sendo implantados na área indígena e hoje são cinco os espaços de realização do ritual, nas aldeias de Pedra D’água, Cimbres, Sucupira, Pé de Serra e Mascarenhas, sendo que esta última aldeia foi criada há dois anos, após a obtenção de terras próximas à Vila de Cimbres.

É interessante perceber que apesar de construídos há poucos anos, os terreiros já nascem como espaços sagrados de encontro com os antepassados Xukuru, dentro da lógica de definição da “tradição criada” apresentada em Grünewald. 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” (Grünewald, 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 um elemento 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 trabalho como cacique. Em parecer antropológico sobre as formas de liderança nos Xukuru, Vânia F. Souza (2002) se baseia 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). A obediência se dá por fidelidade dos “súditos” ao “senhor”, e o conteúdo das ordens é fixado pela tradição, cuja violação poderia por em perigo a legitimidade do próprio domínio. (*ibid., id.*). 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 esta 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 heróica ou ainda a fé dos que crêem nele enquanto liderança (*idem.*: 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 um trabalho inovador, sendo ele próprio incorporado como elemento simbólico do povo na hora de sua morte, como veremos no próximo capítulo.

A própria morte de Xicão é tratada sobre 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 naquele povo. Todos os passos da vida de Xicão foram revistos por uma ótica mística. *Seu Zequinha* explicou que na época o cacique estava com o “espírito desprotegido”, por estar negligenciando os Encantados. Apesar de Xicão ser conhecido como muito religioso, o pajé afirmou que ele deixou de cumprir conselhos importantes, entre eles o da construção de um arco e flecha, que deveriam estar sempre junto de Xicão.

Dentro dessa lógica, Xicão morreu pelo povo, sustentando a significação da luta pelo reconhecimento étnico e direitos do grupo. Mais do que isso, 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.

## **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, como já citado no início deste trabalho, 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. (*ibid*, p.22)

Para a conclusão desse trabalho, destacamos aspectos que julgamos como essenciais para a análise sobre a organização política e elaboração simbólica dos Xukuru. São elementos que ganham destaque para uma visão mais específica de como se desenvolveu o processo de territorialização nos Xukuru, partindo das relações estabelecidas e de quais os caminhos tomados para o fortalecimento de uma identidade étnica específica, em relação a um povo de origem indígena, e diferenciada, ou seja, propriamente Xukuru.

Como observamos ao longo desta pesquisa, a compreensão sobre o fortalecimento da identidade étnica neste grupo étnico passa, 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 concluirmos nossa análise, propomos aqui nos atermos a alguns

dos elementos considerados fundamentais, portanto, na compreensão do processo de ordenamento político Xukuru, iniciando pelo próprio processo de integração entre o político e o simbólico.

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. Uma 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, não só a busca por melhores condições de vida é pensada, mas também a integração do grupo através da valorização de sinais diacríticos.

O toré exerce de fato um papel relevante neste momento, na medida em que se apresenta como um elemento tradicional, só que carregado 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, *op. cit.*; 104). Dessa forma, não só o toré, mas a criação dos terreiros representou um momento fundamental no estabelecimento do ordenamento político Xukuru.

Esse reordenamento político e simbólico, no entanto, só foi possível através 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 à uma interlocução centralizada no discurso apresentado pelo órgão tutor, os 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. Através 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 através de ações morosas e pontuais em resposta à regularização do território, estimulou atitudes efetivas na reocupação do território 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. “Freqüentemente 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, portanto, ao longo da dissertação, a atuação de diversos atores, incluindo além do Cimi e da Funai, Ongs, órgãos governamentais e a própria Justiça, que intermediou 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 forma, relações passam a ser revistas, diante do movimento de cada um dos interlocutores e assim os grandes proprietários de terras na área indígena também passam a elementos motores da mobilização.

Pensar a importância da oposição dos proprietários de terras 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; *op. cit.*: 151), vemos que, de fato, a oposição crescente à integração de índios na luta serviu como pavier para o crescimento da adesão à integração do grupo étnico.

Na medida em que os grandes proprietários de terras foram limitando o acesso dos índios ao trabalho, cresceu a insatisfação entre os Xukuru em relação aos não índios possuidores de terras. 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” (*ibid.*: 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.

#### Lideranças em construção

Atualmente, o que se observa entre os Xukuru é um momento de colheita. Diante de anos de luta pela regularização do território eles agora partem para a aprendizagem de como se movimentar em um momento de menor necessidade de mobilização contra “o inimigo”. Com grandes espaços para o trabalho e a possibilidade de melhorias econômicas para aqueles que se dispuserem a plantar ou criar nas terras, o que se percebe é que crescem entre os índios pequenos conflitos. Por um animal que invadiu alguma plantação, ou por um representante que não consegue mobilizar trabalhadores em ações coletivas, vemos que, diante de um momento relativamente pacífico, pequenas oposições voltam a mobilizar a atenção das lideranças.

Há de se perceber que esses conflitos, de fato, nunca deixaram de existir. Divergências internas que apresentamos ao longo desse trabalho nos provam que, de fato, nunca houve, e nem seria possível existir em uma sociedade real, a total convergência de pensamentos e ações. Entretanto, diante de um novo período político, sem a necessidade da aglutinação para lutar contra um inimigo exterior, se amplia a atenção para dentro do grupo, na manutenção de um ordenamento estabelecido.

Como essas dificuldades serão contornadas não nos cabe predizer. Ainda em processo de permanente aprendizagem, as lideranças Xukuru continuam o trabalho pela integração do grupo. Resolvem problemas internos, ampliam a atuação fazendo reuniões constantes com a população e tentam, dia a dia, lidar com a constatação de Simmel, de que a tendência de um grupo, em épocas pacíficas, é a dispersão (Simmel, *op. cit.*).

## Bibliografia

- BARRETO Fº, HENYO TRINDADE. **W. D. Hohenthal e os dilemas de uma etnografia “salvacionista”**. 35 f. Resenha apresentada ao curso MNA-725 / Etnologia dos índios sul-americanos – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UFRJ/Museu Nacional. Rio de Janeiro: manuscrito, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. 361 p. (Coleção Estudos). ISBN: 85-273-0140-7
- COHEN, Abner. **O Homem Bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas**. Tradução de Sônia Corrêa. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense: Editora da Universidade de São Paulo, 1986. 173 p.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os Índios do Descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001. 211 p. ISBN: 85-860-1144-4.
- HOHENTHAL JR., W.D. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. **Revista do Museu Paulista**, Nova Série, São Paulo, v. 8, p. 93-166, 1954.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um Grande Cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis RJ: Vozes, 1995. 335 p. ISBN: 85.326.1499-X
- MARTINS, José de Souza. **A Chegada do Estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993. 179p. ISBN: 852710219
- OLIVEIRA Fº, João Pacheco de. **“O nosso governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988. 315 p. ISBN: 85-279-0080-7.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. A Problemática dos “Índios Misturados” e os limites dos estudos americanistas: um Encontro entre Antropologia e História. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999. p. 99-123. ISBN: 85-7108-220-0

- \_\_\_\_\_. Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados?’ - situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. ISSN: 0104-9313.
- \_\_\_\_\_. (Org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria: LACED, 2004. 360 p. ISBN: 85-86011-80-0
- OLIVEIRA, João Pacheco; ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.) **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 69-124 (Coleção Territórios Sociais). ISBN 85-86011-14-2.
- SILVA, Edson. **Notas para uma História Xukuru**. 34 f. Recife: digitado, 1998.
- SIMMEL, George. A Natureza Sociológica do Conflito. In: MORAES Fº, Evaristo de (Org.) **Georg Simmel: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-134.
- SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. **Relatório de Identificação e Delimitação da AI Xukuru – Município de Pesqueira (PE)**. 82 f. Recife: digitado, 1989.
- \_\_\_\_\_. **As fronteiras do ser Xukuru**. Recife: FJN: Editora Massangana, 1999. 152 p. (Estudos e Pesquisas; 101). ISBN: 85-7019-329-7.
- \_\_\_\_\_. **Parecer Antropológico – Terra Indígena Xukuru**. Recife, digitado, 2002.
- SOUZA, Vânia R. F. et al. **TI Xukuru – atos administrativos/jurídicos**. Recife, digitado, 1998.
- TORRESAN, Ângela M. de S. e BATISTA, Mércia R. R. **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). 120 f. Rio de Janeiro: digitado, 1989.
- TORRESAN, Angela Maria de Souza. **Parte II – Os Xukuru da Serra do Ororubá**. Relatório apresentado ao Museu Nacional (RJ). 120 f. Rio de Janeiro: digitado, 1989.
- WEBER, Max. “Os Três Tipos Puros de Dominação Legítima”. In: COHN, Gabriel (Org.). **Weber: sociologia**, 5 ed. São Paulo: Ática, 1991. p. 128-141 ISBN 85-080-1145-8
- WOLF, Eric R. **Antropologia e Poder**. Organizado por Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro. Tradução de Pedro Maia Soares. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003. 376p. ISBN: 85-230-0714-8 (Editora Universidade de Brasília); ISBN: 85-7060-179-4 (Imprensa Oficial do estado de São Paulo); ISBN: 85-268-0655-6 (Editora Unicamp).
- ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, Ruth C. L. (org). **A Aventura antropológica: Teoria e Pesquisa**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988. p. 107-125.