

Xucuru do Ororubá:

Contraste entre o ideal ocidental de democracia participativa e a organização tradicional

Júnia Marússia Trigueiro de Lima
UnB, DF, Brasil

Introdução

O presente trabalho tem como fonte de estudo a etnia Xucuru do Ororubá. Localizada próxima ao município de Pesqueira, em Pernambuco, é constituída por aproximadamente nove mil indígenas distribuídos por vinte e quatro aldeias. O grupo tem como singularidade as formas de organização política baseadas no contexto sócio-histórico de luta pelo território e pelo reconhecimento étnico, que permeiam as relações culturais e políticas. Estas lutas são características dos movimentos sociais, principalmente etnopolíticos. São respostas a políticas excludentes e centralização estatal fundamentadas na construção de sujeitos coletivos, que compartilham identidades e apropriações culturais (Bartolomé: 2002,148-166).

O movimento indígena no Brasil é caracterizado pela reivindicação de uma nova cidadania, reconhecendo os povos enquanto diferentes. Além das reivindicações, também tem como fundamento ideológico princípios de democracia participativa. O sistema democrático não-hegemônico ideal consiste na igualdade e na liberdade de todos os indivíduos vinculada à participação. O processo político se dá, portanto, na participação de todos os indivíduos nas resoluções e decisões políticas, influenciados pelas instituições que os socializaram.

O Abril Indígena é um dos principais eventos políticos do movimento indígena, no qual esta influência fica evidente. Cerca de 800 lideranças indígenas de todo país reúnem-se no mês de abril no Acampamento Terra Livre, na Esplanada dos Ministérios. Durante quatro dias realizam seções plenárias para debater questões principais como: os processos de regularização de terras indígenas, os projetos de lei e as propostas de emenda à Constituição que ameaçam os direitos indígenas no Congresso Nacional.

Durante o evento, as lideranças procuram se organizar numa estrutura que precisa da cooperação de todos para realizar as principais decisões.

Na etnia Xucuru, este modelo é apropriado na Assembléia do Povo Xucuru. O ritual político tem o objetivo de permitir a participação de uma parte representativa da etnia na tomada de decisões chaves no contexto em que se apresenta. No entanto, a partir da análise de um drama social que ocorreu durante esta assembléia, foram evidenciados contrastes entre esta ideologia e o formato das relações de poder entre os Xucuru.

A metodologia proposta por Victor Turner constitui um esquema que permite a percepção das mudanças e da própria estrutura através do estudo de composições temporais marcadas por conflitos e mudanças de sistemas de significação. Estes processos são caracterizados pela construção de novas metáforas e paradigmas, adquirindo formato simbólico na sociedade estudada. (Turner: 1974) Portanto, o estudo se faz a partir de um conflito desencadeado na Assembléia Xucuru realizada em maio de 2006, no qual foram evidenciadas as contradições inerentes no choque entre o modelo tradicional e o modelo ideal de organização política.

1- Democracia participativa

Boaventura de Souza Santos, em "Democratizar a Democracia", realiza uma espécie de genealogia dos diversos modelos, traçando os caminhos da democracia participativa. As teorias de democracia participativa surgiram como alternativas aos modelos hegemônicos. Estes tinham como pressuposto universalização do modelo no qual é evidenciada a representação. Teóricos como Noberto Bobbio, Schumpeter, e Weber encabeçaram as teorias, trazendo à tona o elitismo democrático, no qual a soberania do processo eleitoral tende ao estabelecimento de uma organização burocrática. Este processo faz com que ocorra uma perda de controle das decisões políticas e econômicas pelos cidadãos. O modelo hegemônico de democracia, no entanto, passa por uma série de incongruências no que diz respeito às formas de lidar com esta crescente burocratização e com o ajustamento das representações de múltiplas identidades. No último caso, não há uma garantia de representação das identidades minoritárias. (Santos: 2002: 39-77)

As alternativas contra-hegemônicas de democracia negam a tendência homogeneizadora da organização da sociedade proposta pelas teorias hegemônicas. A

pluralidade é assimilada neste modelo, onde o exercício coletivo de poder é evidenciado. Rousseau, Habermans e Mills são alguns dos teóricos que priorizavam a criação de um espaço que propicia o questionamento do espaço público. Portanto, o modelo de democracia teria que ter como pressuposto a participação. Estes debates foram trazidos principalmente na esfera dos movimentos sociais, caracterizados pela interdependência entre política e cultura, ou seja, surgem de uma lógica cultural coletiva, que se apropriam desta para orientar suas ações e decisões, mesmo se estas forem substancialmente políticas (Alvarez, Dagnino e Escobar: 2000).

A partir dos anos 80 na América Latina, houve uma rediscussão das noções democráticas, principalmente no que diz respeito à participação social, à gestão local e à diversidade cultural. O diálogo tinha como vertente o que Santos chama de “nova gramática social”. Percebe-se, portanto que a democracia participativa é um ponto ideológico que orienta os movimentos sociais. Estes têm como valor essencial a exaltação da coletividade e diversidade.

2- Movimento Indígena

Segundo Miguel Bartolomé, existia uma perspectiva integracionista por parte dos estados que negava o caráter pluricultural das etnias indígenas. Em países como no México, por exemplo, existia a ideologia de que a nação moderna só seria formada se existisse homogeneização cultural. Estava implícito, tanto na legislação, quanto nas políticas e nas concepções sociais um projeto de exclusão dos povos indígenas e negação do caráter pluriétnico do México, implantando um modelo de síntese cultural (BARTOLOMÉ: 1996; 5).

É neste contexto que reaparecem os povos indígenas protagonizando movimentos com o intuito de transformar o contexto de dominação e subordinação por que passam. Segundo o autor, movimentos sociais indígenas constituem a formação de “sujeitos coletivos que apelam para uma identidade social compartilhada, baseada numa tradição cultural própria ou apropriada” (BARTOLOMÉ: 2002, 151).

No Brasil, a ideologia de integração era transparente no período colonial. Ou seja, existia uma crescente tentativa de assimilar os povos indígenas por concepções religiosas (eram considerados hereges e só podiam ter a salvação de Deus caso se convertessem) e jogos de interesses (com o objetivo de escravizá-los e ocupar suas terras). Entre os séculos XVII a XIX, o atraso da Sociedade Nacional era justificado

pela diversidade étnica e cultural. Em decorrência disto, a tentativa de assimilar os indígenas era um impulso para tornar o Brasil uma nação homogênea (RAMOS: 1993, 3).

A partir do século XX, surge a figura do tutor. O papel assumido pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios), se fez necessário porque os índios eram considerados incapazes de exercer certos atos da vida civil. Ser índio era uma condição temporária e esperava-se que com o tempo fossem assimilados e pudessem viver como cidadãos. O órgão protetor dos índios foi fundado em 1910 com o objetivo de fazer a transição da condição de barbárie para a de civilizados. (RAMOS, 1991).

Segundo Ribeiro, devido a alguns fatores como a resistência de alguns grupos à mudança decorreram na incapacidade da sociedade brasileira de assimilar os grupos. O órgão, portanto, passou a adotar uma nova política indigenista, na qual prepararia os indígenas para atingirem igualdade de condições com relação aos outros brasileiros, evitando que fossem chacinados (RIBEIRO: 1979, 191-197). Posteriormente, o SPI foi substituído pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio). As práticas exercidas pelo órgão tutelar assumiram um caráter controlador (RAMOS, 1991,2).

No Nordeste do Brasil, a utopia do órgão tutelar era que este deveria servir como mediador dos conflitos para evitar que os “índios indefesos” fossem violentados pelos fazendeiros que, auxiliados pelas autoridades locais, tinham hegemonia na região. No entanto, o órgão constituía, na realidade, o que Peres chama de “mercado fundiário tutelado”, no qual passaram a exercer o papel de monopolizador das forças de trabalho e do destino da produção dos colonos (PEREZ, 1999: 53-56).

Segundo Oliveira Filho, o papel do órgão indigenista como mediador interétnico¹ no Nordeste assume uma outra conotação. Em áreas de colonização antigas, sem terras, integrados a sociedade regional, os indígenas (que mais pareciam camponeses e sertanejos) causavam desconforto ao órgão, que pouco atuava. (OLIVEIRA FILHO, 1999:19-20)

O final da década de 70 e início de 80, foi marcado pela criação de um espaço público de reuniões interétnicas e reconhecimento mútuo da condição de excluídos. Este processo foi promovido pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Durante as assembléias indígenas, as lideranças trocavam experiências e se percebiam sujeitos aos

¹ O contexto do tipo natural de mediação exercido pelos órgãos tutelares, segundo Oliveira Filho, era aquele em que os povos indígenas eram culturalmente diferentes dos não-índios. Na medida em que isso possibilitava a ação do SPI/FUNAI “exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados” (OLIVEIRA FILHO, 2004:19)

mesmos tipos de repressões e abusos por parte da sociedade nacional. (RAMOS: 1998, 5).

Os povos indígenas de todo o país passaram a se conhecer e se reconhecer nesse contexto de opressão cultural e negação da diversidade étnica, o que favoreceu a organização de um movimento indígena de âmbito nacional. Tão grande era a intensidade da mobilização que proporcionou mudanças nas metas assimilacionistas na Constituição de 1988, reconhecendo alguns direitos dos índios, como por exemplo, a posse da terra. Segundo Cardoso de Oliveira e Alvarez, este processo resulta numa construção de uma cidadania diferenciada, associadas à identidade étnica (CARDOSO DE OLIVEIRA: 2006, 42) (ALVAREZ: 2004, 2)

Alvarez aponta uma gama de estratégias indígenas decorrentes dos processos citados acima. A parceria com ONG's nacionais, internacionais e transnacionais é uma destas conseqüências. Outra estratégia é a participação de indígenas na política local, como é o caso dos Sateré-Mawé, na Amazônia (ALVAREZ: 2004, 5).

- Abril Indígena e a influência da democracia participativa

Entre os dias 26 de junho a 03 de julho de 2003, um grupo de aproximadamente sessenta e cinco lideranças Kaingang, Guarani, Xokleng e Krahô-Kanela acampou pela primeira vez na Esplanada dos Ministérios, com o objetivo de realizar uma audiência com o ministro da Justiça para discutir a regularização de suas terras e a política indigenista do país. Esta ação teve tamanha repercussão no movimento indígena que no ano seguinte cerca de 200 lideranças de etnias de todo o país realizaram novamente o acampamento em abril de 2004. Esta mobilização se deu em solidariedade às etnias de Roraima, onde insurgiam conflitos pela terra indígena Raposa Serra do Sol. O acampamento foi intitulado "Terra Livre". A questão do território era, portanto, o principal ponto das discussões. O marco dessa mobilização ocorreu com a ocupação do plenário do Congresso Nacional. Este ato proporcionou uma audiência com o presidente Lula e a promulgação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que marca o fim da política integracionista e a ênfase no respeito à diversidade étnico-cultural. Destaca-se a presença de entidades não governamentais e do Conselho Indigenista Missionário durante todas as fases das manifestações.

Nos anos seguintes, a manifestação foi institucionalizada, contendo uma agenda e um espaço de discussão no Congresso Nacional, na Presidência da República e no

Ministério Público. Uma tenda foi montada no acampamento, na qual os indígenas realizaram uma espécie de assembléia com todas as lideranças presentes, com o objetivo de tomar decisões e discutir as principais reivindicações das diversas etnias que serão levadas nas instâncias governamentais. Este espaço constitui um dos formatos mais concretos do Movimento Indígena, no qual as etnias agrupam todas as suas reivindicações e necessidades em um único momento de discussão. Este processo evidencia um modelo estrutural, que pretende estabelecer uma organização entre tão variadas discussões.

Neste modelo, as lideranças são divididas em grupos por regiões, e por temas: violência, saúde, educação, etc. Para cada grupo são realizadas perguntas que cabe ao grupo responder e discutir. Depois disso, é feita a junção dos grupos, na qual cada um se apresenta explicitando os principais pontos discutido. Um documento é elaborado contendo as decisões dos grupos para as reivindicações que os indígenas levarão às instâncias governamentais.

Este modelo propõe, portanto, a decisão conjunta de todas as etnias no ato político mais evidente do movimento indígena brasileiro. Esta organização evidencia um tipo de democracia participativa, que tem como pressuposto a interdependência dos indivíduos, ou seja, os cidadãos precisam da cooperação de todos para realizar as ações políticas.

3- Xucuru

- Movimento Xucuru

Como foi dito anteriormente, a partir de encontros interétnicos promovidos pelo CIMI na década de 70-80, as etnias descobrem novas formas de articulação na reivindicação do seu reconhecimento. No caso dos Xucuru, o auxílio do CIMI e de sindicatos de trabalhadores rurais foi determinante na sua reorganização política e, em consequência, na sua reorganização social.

Entretanto, a história de luta dos Xucuru é contada em torno da liderança carismática: o cacique Xicão Xucuru². O cacique é tido como o agente catalizador da mobilização da etnia para exigir das autoridades a demarcação de suas terras, a garantia

² Xicão Xucuru é assim escrito e pelos próprios indígenas.

de liberdade associativa e religiosa e o reconhecimento do povo Xucuru enquanto povo indígena, além de participar ativamente de manifestações, assembleias e articulações que envolviam a temática indígena.

Dentro da etnia, o processo de reorganização política tinha como símbolo as retomadas. Os Xucuru passaram a organizar-se em torno da condição de luta. Foi criada uma comissão de 12 lideranças que auxiliavam Xicão em suas decisões (dentre as lideranças estão o pajé, Seu Zequinha e a esposa de Xicão, Dona Zenilda). Na área de saúde e educação também foram criados conselhos: o COPIXO (Conselho de Professores Indígenas Xucuru do Ororubá) e o Conselho de Saúde. No âmbito regional, os Xucuru participaram da fundação da APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo).

No entanto, esse processo de reorganização política marcada pelas retomadas provocou uma reação violenta por parte dos fazendeiros e invasores. Uma série de assassinatos de indígenas e apoiadores se repetia de três em três anos. O cacique Xicão Xucuru foi assassinado em 20 de maio de 1998. Xicão passou a ser considerado o símbolo de luta do povo. As manifestações referentes ao aniversário da morte do cacique passaram a ser um ritual político. Todo ano é realizada uma assembleia que conta com a presença e auxílio das várias entidades apoiadoras do movimento indígena e de indígenas de outras etnias.

No dia 6 de janeiro de 2000, Marcos Luidson de Araújo, Marquinhos Xucuru é declarado cacique, dando continuidade às retomadas. A homologação das terras indígenas dos Xucuru foi realizada em maio de 2001, seis anos após a demarcação física das terras.

- Organização Política

Os Xucuru estão distribuídos por vinte e quatro aldeias³ e divididas em três regiões principais: Agreste, Ribeira e Serra. Algumas das aldeias ocupam uma extensão territorial tão grande que acabam por formar sub-aldeias em algumas localidades, por exemplo a aldeia de Sucupira.

³ As Aldeias são: Pelada, Curral Velho, Caipe, Caetano, Brejinho, Canabrava, Afato, Gitó, Passagem, Lagoa, Santana, Corudantas, São José, Caixa d'água, índios da cidade, Mascarenha, Guarda, Sucupira, Cimbres, Pão de Açúcar, Caldeirão, Pé de Serra, Capim de Planta e Oiti.

Na estrutura de organização política dos Xucuru, são os principais representantes da etnia o cacique, o vice-cacique e o pajé. Em seguida, em escala de representatividade tem uma comissão interna de doze lideranças. Esta comissão é responsável pela articulação das lideranças locais e pela resolução de problemas internos de cada localidade. Além disso, cada aldeia possui um representante que faz parte do conselho de vinte e quatro lideranças. Os membros deste conselho podem fazer parte ao mesmo tempo da comissão de doze lideranças. A relação de distribuição de poder em aspectos políticos e sagrados constituem a organização dos Xucuru.

Os Xucuru também possuem dois conselhos: o COPIXO (Conselho de Professores Indígenas Xucuru do Ororubá) e CISXO (Conselho Indígena de Saúde dos Xucuru do Ororubá). São estas as principais organizações políticas da etnia Xucuru. Por elas passam as decisões e articulações. No entanto, é na Assembléia do Povo Xucuru que algumas das maiores decisões são efetuadas por uma quantidade maior de indígenas fora os conselhos citados acima.

No entanto, existe uma entidade cujas decisões têm um peso maior que qualquer das citadas acima: os Encantados, que se manifestam através de pessoas que têm mediunidade, como dizem os indígenas, durante os rituais.

Os Encantados é nossos parentes, né minha filha? Que já se foram. A morada deles a gente sabe onde é, só não vou dizer, certo? E a gente só caminha com o conselho deles. A gente chama eles, se reúne, chama, eles vêm. E a gente declara o que vai fazer, o que quer fazer, e quando eles acha que tá certo eles libera, quando eles não tá, eles manda dá um tempo, né? Então é os encantos de luz nosso que ensinanos caminhar, ensina qual é as portas que nós vamo bater e a que vai nos atender. [...] Nós temos a ciência dada por Deus. Isso eu não discuto com ninguém porque Deus deixou os mortos nossos pra gente conversar com eles.
(Seu João Jorge, liderança da aldeia de Sucupira, 21/07/2006)

4- Análise do Drama Social- Assembléia Xucuru

- Dramas Sociais

A principal metodologia de análise que utilizo é o Drama Social. Para Turner, os grupos podem ser analiticamente divididos por: estrutura, fase em que as ações e relações sociais possuem características mais estáveis. As metáforas e paradigmas são aceitos coletivamente, apresentando poucos riscos de processos desarmônicos; e anti-estrutura, fase na qual se funda o Drama Social. É um tipo de suspensão da estrutura

anterior passando a assumir o caráter conflituoso de quebra de paradigmas. É na anti-estrutura, no entanto, que são reveladas algumas das características verdadeiras da estrutura. O estudo de situações conflituosas permite um entendimento sobre aspectos fundamentais da sociedade que não seriam (ou seriam de forma sutil) mostrados em condições estáveis.

O Drama Social é constituído de quatro fases: Na primeira fase, ocorre a ruptura de normas sociais, na qual seria considerado crime pelas noções vigentes. No entanto, quando provoca nos indivíduos uma quebra de referenciais, a ruptura torna-se um “gatilho simbólico de confrontação ou encontro”. Ou seja, é como se abrisse uma brecha naquele tecido social estável. Na segunda fase, segue-se uma seqüência de crises. Uma mudança gradual da estrutura estável para a condição de sistema em distúrbio. A brecha se expande, formando uma rachadura social. Na terceira fase, a que Turner chama “fase reparadora”, são introduzidos mecanismos capazes de controlar as crises. É nesta fase que categorias anteriormente liminares podem ser tomadas como bases para a próxima estrutura. Se os mecanismos não conseguem controlar os conflitos, ocorre o retorno à crise. A quarta fase é formada pela recomposição do grupo. Fase marcada por processos de re-significação social, no qual se modificam os modelos cognitivos dos indivíduos, em um contexto social diferente.

Cada fase pode ser estudada como uma estrutura atemporal que possui seus próprios sistemas conceituais (metáforas, modelos, discurso, retórica, linguagem não-verbal e simbolismo). Segundo Turner, as ações que permeiam os dramas sociais estão carregadas de novas regras, gerando novas formas de atuação. As metáforas são formuladas pela significação do desconhecido através de uma associação com o conhecido (que pode ser o que Pepper denomina “metáfora raiz”). Por este processo, elas têm dinâmicas inerentes.

A propensão para a re-cognição e para a construção de novas “metáforas raiz” e paradigmas é maior na anti-estrutura, na liminaridade. Os símbolos, segundo o autor, são originados e originam processos que envolvem mudanças temporais nas relações sociais. Portanto, a principal conseqüência do conflito analisado pelo drama social é a construção de novos símbolos, novas formas de significação. As formas de ação simbólica podem ser vistas também nos rituais que, segundo Turner, passam por processos conflituosos (TURNER :1974, 23-59).

O conflito a ser analisado explicita os contrastes entre o formato da organização Xucuru e seu ideal de democracia participativa.

- Assembléia Xucuru

Nos anos seguintes a morte de Xicão, os Xucuru passaram a realizar um ato público no dia 20 de maio. Em 2001, a etnia decidiu convocar uma Assembléia, reunindo tanto o aspecto político e democrático como os aspectos religiosos e ritualísticos. A Assembléia é realizada em 3 dias sendo o último constituído pelo ritual no túmulo de Xicão juntamente com o ato público. O acontecimento tem o objetivo de permitir a participação de uma parte representativa da etnia na tomada de decisões chaves no contexto em que os Xucuru se apresentam.

Cada ano, a assembléia trata de um tema. Em 2006, o tema era: *Pensando no nosso desenvolvimento e cuidando da nossa cultura*. A Assembléia é constituída por cerca de 400 pessoas, representando suas aldeias. Seu formato se realiza através de: um ritual de iniciação, no qual Seu Chico Medalha toca o Memby; discursos de indígenas e representantes de órgãos apoiadores; rodas de discussões onde as aldeias que se dividem em grupos para responder perguntas referentes ao tema; a discussão com todos os representantes sobre os temas citados nos grupos e a votação das propostas. As discussões giravam em torno das tradições, da identidade, da utilização do território e desenvolvimento.

Percebe-se que aqui o modelo estrutural da assembléia é o mesmo que o utilizado no abril indígena. Este fator se deve à necessidade de adequar as visões políticas da etnia ao ideal imerso no Movimento Indígena. Os processos de adequar as necessidades de várias aldeias que se situam em regiões diversas -portanto em contextos diferentes- a um quadro de ações políticas único, que possa abarcar a representatividade de todas elas.

No segundo dia da assembléia, os grupos divididos para as rodas de discussões foram: o COPIXO (Conselho de Professores Indígenas Xucuru do Ororubá); CISXO (Conselho Indígena de Saúde dos Xucuru do Ororubá); um grupo de Jovens; as aldeias, que foram divididas pelas regiões: Serra, Ribeira, Agreste. A discussão girava em torno das seguintes perguntas:

- 1) O que é preciso fazer para trabalhar o desenvolvimento segundo a tradição do nosso povo?
- 2) O que vamos fazer nas nossas aldeias para fortalecer as nossas tradições?

3) Nossa Assembléia deve continuar sendo anual ou de dois em dois anos? E o 20 de maio?

Após as discussões, os grupos se juntavam e os Xucuru tomavam as decisões por votação, a partir da exposição dos grupos. O conflito foi gerado em torno da última pergunta, a respeito da burocratização do evento político, com o intuito de transformar a assembléia bienal.

Nas apresentações dos grupos, metade tinha votado para ser anualmente (Jovens, CISXO, Agreste) e a outra metade para ser realizada de dois em dois anos (Serra, Ribeira, COPIXO). Os argumentos a favor de tornar a assembléia bienal eram: com isso, teriam tempo para que as propostas fossem efetivadas, já que um ano é um prazo curto pra realizar tudo; também ia facilitar na organização, já que dois eventos importantes ocorrem logo após a Assembléia que é o São João e a festa de Nossa Senhora das Montanhas, que também demandavam tempo e gastos na organização.

A votação foi aberta antes de serem apresentados os argumentos contra. As pessoas já estavam praticamente convencidas dos argumentos a favor, quando alguém atentou para o cancelamento desta para a exposição dos argumentos contra.

Dona Lica, do CISXO, emocionada pega o microfone para argumentar contra a proposta:

É pra repetir a assembléia em memória do nosso cacique de ano a ano, pra gente reconhecer de onde vem a força, esse encanto é do infinito. [...] A natureza sagrada tem força e eu não quero ver essa tradição de ano a ano cair.
(D.Lica, membro do CISXO)

No momento do depoimento de D. Liça, ouvia-se do interior do Pejí⁴ o som de cânticos e das maracas vindo de um espaço fechado dentro da palhoça. As lideranças espirituais começam a falar uma a uma, defendendo a manutenção da assembléia anual. Durante a fala de Seu João Jorge, de Sucupira, o cacique Marcos é convocado para o Pejí onde as lideranças espirituais faziam seus rituais. Em seguida, fala ao microfone:

Eu fui informado que as forças da natureza pediram pra gente continuar a Assembléia de ano em ano. Ora, se a gente soubesse que era a natureza sagrada que queria, não tem nem discussão. É a natureza sagrada em primeiro lugar [...] Portanto, não vamos nem abrir pra votação, vocês concordam?
(Marcos, cacique Xucuru)

⁴ Pejí é um templo de orações que foi construído dentro da palhoça.

- Análise

A proposta da assembléia, assim como do abril indígena, é a realização de um modelo de democracia participativa. Baseada nos preceitos de clássicos da política como Rousseau, Marx, Gramsci e Habermans, o sistema democrático ideal consiste na igualdade e na liberdade de todos os indivíduos vinculada à participação. O processo político se dá, portanto, na participação de todos os indivíduos nas resoluções e decisões políticas, influenciados pelas instituições que os socializaram. As decisões acabam sendo tomadas pelo bem coletivo, e é neste sentido que os homens são interdependentes: os cidadãos precisam da cooperação dos outros para realizar qualquer coisa. A influência destes teóricos para a teoria participativa se dá, portanto, no sentido de participação na tomada de decisões, gestão e negociação.

Este ideal permeia tanto as ações quanto os discursos da etnia. Também permeiam as relações com os órgãos apoiadores, que vêem os Xucuru como modelo de democracia associado ao ideal de igualdade nas sociedades indígenas. O conflito desencadeado neste evento, no entanto, explicitam que a utilização dos moldes ocidentais de democracia pode gerar conflitos ao ser aplicada na realidade Xucuru, porque estes possuem outros tipos de instituições que nem sempre permitem que as decisões sejam feitas por toda a etnia.

Segundo Alvarez, a esfera política dos Sateré-Mawé é formada numa perspectiva “hierárquica/holista”. Estabelecendo um diálogo entre Dumont, Pierre Clastres e Laraia o autor define esta perspectiva como uma forma de poder diferente. No caso dos grupos Tupi, os chefes das famílias são consultados nas tomadas de decisões, sem utilizar a coerção. Esta forma de poder é contraditória com o que o autor chama “individualismo” no mundo dos brancos (ALVAREZ: 2004, 6-8).

Os exemplos citados acima demonstram as diferentes categorizações das sociedades indígenas, que entram em contradição com os modelos ocidentais. Estes, no entanto, são introduzidos nas etnias através da aplicação da etnia dos princípios trazidos pelo Movimento indígena. A forte influência desta ideologia na etnia demonstra que o próprio processo de construção de identidade, ação política e organização social dos Xucuru foi re-significado por causa da luta pelo território, que é alavancada pelo próprio movimento indígena.

O conflito apresentado no presente artigo tornam evidentes a estrutura Xucuru e a forma com que contrastam com os modelos ideais apropriados a partir do contato interétnico. A estrutura da etnia expressa uma divisão entre poder político e sagrado, sendo o último determinante sobre o primeiro. Os aspectos políticos da etnia estão associados às formas dinâmicas de produção de significado, que permeiam as relações sociais. Estas formas estão alicerçadas principalmente no sagrado e nas regras ditadas pelas forças da natureza. O exemplo disso é a legitimidade que uma manifestação cultural dá ao discurso político, como ocorreu no discurso das lideranças espirituais na assembléia.

Esta legitimidade também está vinculada à performance. Segundo Bauman, a performance tem poder de transformar a estrutura social. A pessoa que realiza a performance consegue manipular a platéia de forma a se colocar em uma posição social diferente (BAUMAN: 1975, 305). No caso dos Xucuru, a performance fez com que as lideranças espirituais assumissem a posição de mediadores entre a etnia e os encantados, dando maior legitimidade à sua voz.

O domínio do sagrado sobre o político pode ser exemplificado na própria estrutura do ato público. Depois da missa os Xucuru se dirigem em passeata, cantando o toré, para o local onde Xicão foi assassinado. Durante a passeata a etnia se dispõe em posições simbólicas: Primeiro as lideranças e suas famílias em corrente segurando uma faixa que fazia referência a Xicão; depois um grupo cantando e dançando o toré; depois vinham os chamados “Cavaleiros de Aruanda”, índios que, montados e pintados para guerra, simbolizavam os guias e protetores espirituais do povo.

A relação entre político e sagrado, ao mesmo tempo é uma relação de dependência e de domínio. Os agrupamentos decorrentes deste modo de organização são expressos tanto nas ações políticas quanto nos rituais. A utilização do modelo de democracia participativa, exaltando a ideologia de igualdade não condiz com as relações reais da estrutura política dos Xucuru do Ororubá. Estas possuem formas próprias na tomada das decisões, que sempre se impõe sobre o outro, mesmo que à base de conflitos.

Referências Bibliográficas:

- ALVAREZ, Gabriel O. Sateré-Mawé: Do Movimento Social à Política Local. Série Antropológica nº 366. Brasília: Departamento de Antropologia UnB, 2004
- ALVAREZ, S; DAGINO, E; ESCOBA, A. Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino- Americanos. Minas Gerais: Editora UFMG, 2000
- BARTOLOMÉ, Miguel. “Movimientos Etnopolíticos y Autonomias Indígenas em México. Série Antropológica nº 209. Brasília: Departamento de Antropologia UnB, 1996
- _____, “Pluralismo Cultural y Redefinición del Estado em México”. Série Antropológica nº 210. Brasília: Departamento de Antropologia UnB, 1996.
- BAUMAN, Richard. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 77, No. 2 (Jun., 1975)
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Caminhos da Identidade. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais” Em: João Pacheco de Oliveira (org). *A Viagem da Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: editora UFRJ, 1999
- PERES, Sidnei. “Terras Indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-1967). Em: João Pacheco de Oliveira (org). *A Viagem da Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: editora UFRJ. 1999
- RAMOS, Alcida Rita. “Os Direitos do Índio no Brasil na Encruzilhada da Cidadania” Série Antropológica nº 116. Brasília: Departamento de Antropologia UnB. 1991
- _____, “Uma Nação dentro da Nação: Um Desencontro de Ideologias”, Série Antropológica nº 243. Brasília: Departamento de Antropologia UnB, 1993.
- RIBEIRO, Darcy . *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979
- SANTOS, Boaventura de Souza, “Introdução: Para ampliar o cânone democrático”. Em: *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- TURNER, Victor. “Social Drama and Ritual Metaphors”. Em: *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press, 1974.