UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Tramas e Conexões

no

Campo Político Intersocietário Fulni-ô

MARCONDES DE ARAUJO SECUNDINO

Recife, outubro de 2000.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Tramas e Conexões

no

Campo Político Intersocietário Fulni-ô

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do Grau de Mestre em Sociologia, sob a orientação do professor Dr. João Pacheco de Oliveira, do PPGAS/MN/UFRJ e co-orientação da professora Drª Silke Weber, do PPGS/UFPE.

MARCONDES DE ARAUJO SECUNDINO

Recife, outubro de 2000.

Secundino, Marcondes de Araújo
Tramas e conexões no campo político intersocietário fulni-ô.-- Recife: O Autor, 2000.
116 folhas . gráf.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Sociologia . Recife, 2000.

Inclui: bibliografia.

1. Identidade. 2.Etnicidade. 3. Cultura. 4. Campo político intersocietário. 5. Índios do Nordeste. 6. Índios Fulni-ô 7. Faccionalismo indígena. 8. Relações interétnicas. 9. Estrutura fundiária. 10. Poder local. - I. Título.

316.1	**CDU (2. ed.)**	**UFPE**
301	**CDD (22. ed.)**	**BCFCH2008/06**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Tramas e Conexões

no

Campo Político Intersocietário Fulni-ô

Banca Examinadora:

_____

Dr. João Pacheco de Oliveira (Presidente/Orientador – PPGAS/MN/UFRJ)

_____

Drª Silke Weber (Co-orientadora – PPGS/UFPE)

_____

Dr. Jorge Siqueira (PPGH/UFPE)

_____

Dr. Renato Athias (PPGA/UFPE)

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Getúlio e Maria José, por proporcionarem esta atraente caminhada.

A Pedro Rafael, pela amizade, pela leitura crítica dos meus textos e por instigar uma rigorosa *imaginação sociológica*. A sua companheira Ângela e aos seus filhos, Bárbara e Francisco Pedro, pela convivência afetiva.

Ao educador e amigo Jorge Siqueira, pelo companheirismo e contribuições críticas essenciais a minha formação.

A Silke Weber, pelo seu compromisso ético-pedagógico, pela orientação teórico-metodológica, fundamental a este trabalho e a minha formação intelectual.

A João Pacheco, pelas importantes sugestões teóricas, pela simplicidade e pela orientação do trabalho.

A Claudinete, secretária do Departamento de Ciências Sociais, e a Lucinha, secretária do PPGS, pelo exemplo de sensibilidade e atenção.

A Mauro, sempre a *bordo de viagens filosóficas* e pelas suas desconcertadas retóricas que exigem exercício intelectual.

A Aurora, pela relação afetiva e pelo companheirismo.

Aos índios Fulni-ô, principais atores desse enredo e tramas históricas.

AGRADECIMENTOS

A Aécio, a Josias, a Fernando e a todos do grupo PET/Ciências Sociais pela amizade e ambiente intelectual.

À CAPES, por proporcionar, na graduação, uma excelente experiência PET*iana* que possibilitou a construção de uma visão de mundo balizada pela ética. Ademais, pela concessão da bolsa para o mestrado, de fundamental importância para a elaboração deste trabalho.

Aos professores Paulo Henrique e Renato Athias, pelas observações sempre pertinentes para a estrutura da pesquisa.

A Silvia Aguiar, pelos *toques iniciais* que me "libertaram" da orientação teórico-metodológica assimilacionista e pelas interessantes sugestões bibliográficas.

A Ivson, pelas discussões e percepções das estratégias do *campo intersocietário Fulni-ô*.

A Vânia e a Rita, pelas discussões projetadas para uma visão crítica da sociedade e pelas cumplicidades indigenistas.

A Adriano, Cláudio e Ailton, pela convivência universitária e pela amizade.

A Remo, pela solidariedade e crucial colaboração no tratamento dos dados quantitativos da pesquisa.

Aos professores do Departamento de Ciências Sociais e, em especial, aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

Aos funcionários Iara do Nascimento, Dulcineide de Oliveira e Gilvan Mendonça, da seção da biblioteca e de editoração da secretaria do judiciário do TRE-PE e a Luciana Azim, secretária da secção de informações eleitorais, pela dedicação e atenção dispensadas.

A Paulo César (Edvaldo), pela amizade e pela colaboração importante a esta pesquisa.

A Ângela, funcionária do Cartório Eleitoral de Águas Belas, por suas amizade, disponibilidade e colaboração com a pesquisa.

“O ‘eu’ que aqui escreve, por certo, tem também que ser pensado, ele mesmo, como ‘enunciado’. Todos nós escrevemos e falamos *desde* um lugar e um tempo particulares, *desde* uma história e uma cultura que nos são específicas. O que dizemos está sempre em ‘contexto’, *posicionado*” (Stuart Hall).

RESUMO

A partir da perspectiva da identidade e da etnicidade propomo-nos analisar as identidades étnicas indígenas no Brasil em processo de territorialização, tendo como principal referência à região Nordeste, sua produção de conhecimento e suas ações administrativas que balizaram um modo de reconhecimento étnico emblemático e singular. Esta singularidade, na ótica da situação histórica e do campo político intersocietário, possibilitou uma nova visão dos estudos etnográficos a qual vem dando conta da emergência das identidades étnicas ou da produção de sentimento étnico-indígena. Nessa trilha, e a partir desta ótica, incidimos na situação histórica dos índios Fulni-ô para compreender seu campo político intersocietário, bem como suas tramas e conexões com o campo político regional e sua representatividade na organização do espaço territorial no nordeste indígena brasileiro. Ao analisar o aspecto que mobiliza disputas, antagonismos e cumplicidades nestes campos políticos, a estrutura fundiária, partimos para as trilhas que constituem as tramas e as conexões do poder local de Águas Belas e sua relação com o faccionalismo indígena, ou seja, para o entendimento dos dispositivos de poder, de lealdades e de pertença em funcionamento no campo político intersocietário Fulni-ô contemporâneo.

Palavras-chave: Identidade, Etnicidade, Cultura, Campo Político Intersocietário, Índios do Nordeste, Índios Fulni-ô, Faccionalismo Indígena, Relações Interétnicas, Estrutura Fundiária, Poder Local.

ABSTRACT

In this thesis it is proposed to analyse, from the perspective of identity and ethnicity, the process of territorial formation among indigenous ethnic groups in Brazil. We take as our principal reference the Northeast region of Brazil, its intellectual and administrative traditions, which sustains a singular form of ethinic recognition. This singularity, from the perspective of the intersocietal political field, lays the basis for a new approach within ethnographic studies, ethnogenesis. This new approach makes possible an explanation of the emergence of ethnic identities and the production of ethnic sentiment. Employing this approach we focus upon the historic situation of the Fulni-ô Indians in order to comprehend the intersocietal political field which includes political intrigues and alliances, connections with regional politics and representation within the territorial space occupied by Brazil´s Northeastern indigenous. The regional landownership struture is taken as the principal element wich mobilizes disputes, antagonisms and alliances in theses political fields. This is analised in terms of political plots and connections wich characterizes the local power struture of Aguas Belas and its relation with Fulni-ô indigenous factionalism. Such an analysis is necessary in order to understand the apparatus of power and political loyalties which characterizes the intersocietal political field of the contemporary Fulni-ô.

Key-words: Identitity, Ethnicity, Culture, Intersocietal political field, Indigenous Northeast, Fulni-ô Indigenous, Indigenous factionalism, Interethnics relation, Land tenure system, local power.

SUMÁRIO

Introdução.....08

Da Identidade à Etnicidade.....08

Etnicidade e Sentimento Étnico.....13

Capítulo I – Etnicidade e Territorialização no Brasil Indígena.....20

1.1. Produção do Conhecimento e Ação Administrativa.....22

1.2. O Campo Político Intersocietário.....28

Capítulo II – Etnogênese no Nordeste Indígena Brasileiro.....32

Capítulo III – Experiência Acontecida: Antecedentes Históricos dos Índios Fulni-ô.....46

3.1. O Campo Político Intersocietário Fulni-ô.....52

3.2. Passos Seguidos, Caminhos Trilhados.....55

Capítulo IV – Estrutura Fundiária e Organização do Espaço no Nordeste Indígena.....62

Capítulo V – Experiência Vivida: Anos 90, Voto e Representação Política em Águas Belas...70

5.1. Tramas e Conexões do Poder Político Local.....71

5.2. Poder Local e Faccionalismo Indígena Fulni-ô.....84

5.3. Tramas e Conexões no Campo Político Intersocietário Fulni-ô Contemporâneo.....96

Conclusão.....104

Bibliografia.....109

Introdução

Da Identidade à Etnicidade

As identidades nas sociedades modernas adquiriram a capacidade de participarem de diferentes espaços sociais correspondentes à posição que o ator social ou seu segmento ocupam na hierarquia social. Esse jogo que condiciona uma flexibilidade social limitada produz diferença que provoca divisões, antagonismos e interdependências sociais.

Em decorrência do fenômeno da flexibilidade social limitada, a identidade tem sido um tema central na formulação de teorias sociais ou nas ciências sociais justamente por tratar da relação indivíduo/sociedade, ou seja, da relação que produz esse fenômeno. Essa dicotomia representa a historicidade das identidades – individual e coletiva –, os diversos espaços sociais possíveis de serem preenchidos pelos atores sociais nas sociedades denominadas pelos cientistas sociais como modernas ou industriais.

Ao ressaltar a importância da relação indivíduo/sociedade para os estudiosos e para a realidade histórico-social, Homi Babha ([1989], 1998) expressa que:

> "O afastamento das singularidades de "classe" ou de "gênero" como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito – de raça, gênero, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual – que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno. *O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais*. Esses "entre-lugares" fornecem o terreno para elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade" (Babha, 1998:20 – grifo nosso).

Como mencionaram Laclau & Mouffe (1989), principalmente na década de 80 do século passado, reconsiderações teóricas nas ciências sociais foram necessárias devido às transformações positivas ocorridas no social. Transformações advindas do novo feminismo, da resistência à institucionalização das lutas ecológicas, dos movimentos nacionalista e antinuclear, enfim, dos movimentos das minorias étnicas e de formas atípicas de lutas sociais nas cidades da periferia capitalista[1].

[1] Transformações também apontadas por Somers, Margaret R. and Gibson, Gloria D. (1996) Reclaiming the Epistemological "Other": Narrative and the Social Constitution of Identity *In* Calhoun, Craig (Ed). Social Theory and the Politics of Identity. Backwell. Cambridge, Massachusetts.

Reconsiderações teóricas que refletem as práticas sociais e a produção de identidades para além do *eixo comum de equivalência que incorpora excluindo*, constitutivas das sociedades democráticas. Significa romper com o pensamento *elegante* e *distinto* (estável e unificador) que proporciona *autoridade* e *autenticidade* das identidades, para, em seguida, ultrapassar as fronteiras formais da diversidade e da política de diferença e contribuir para a consolidação do projeto da *democracia radical*. Em outras palavras, *militar* em prol da defesa radical da liberdade e de uma democracia plural, incorporar a democracia política às sócio-econômica e cultural (Laclau & Mouffe, 1989; Babha, [1989] 1998-1996; Hall, 1996).

Retomando a problemática do fenômeno relacional da identidade, vale salientar a necessidade de compreendê-la dentro de um campo que articula diferentes elementos e identidades, o qual possibilita a permanente reescrita da história em face do seu movimento, donde se conclui que, em determinados contextos – tempo e espaço – ,fixam-se *pontos nodais* que marcam a especificidade da *abertura* ou *sutura do social.* Significa visualizar uma perspectiva de identidade provisória, ou seja, seu deslocamento, e reconheça a incapacidade de determinação ou fechamento do social (Laclau & Mouffe, 1989; Buriry, 1994).

Esse olhar sobre as identidades possibilita a percepção de novas articulações anteriormente desconsideradas, tais como a produção de outros sujeitos até então ignorados e a criação de novas fronteiras de negociação que possibilitem emergência de identidades negligenciadas nessa estrutura de poder ou a "recomposição da estrutura em torno de pontos nodais particulares de articulação" (Laclau & Mouffe, 1989).

A produção de identidade envolve um processo cuja matéria-prima é a interação reflexiva, a qual promove o processo dialógico que constrói fronteiras de negociação, possibilita o jogo de reconhecimento do *Outro* e a demarcação de limites configurados e reconfigurados pelas relações sociais de poder.

A exemplo, o Ocidente, na qualidade de construto identitário e, portanto, fronteiriço, comporta uma experiência interessante de produção da diversidade concomitante com a problemática de sua inclusão. O resultado desse paradoxo advém do pensamento estruturador da experiência ocidental, *o relativismo filosófico e o liberalismo político*. Pois, ao mesmo tempo em que essa experiência promove a articulação das identidades múltiplas na *con*vivência, administra o consenso em torno da diversidade, baseado em instrumentos legais, formais (Babha [1989] 1998).

Essa experiência, segundo a opinião de Babha, traz no seu bojo um processo de *criação da diversidade* e a *contenção da diferença*. As sociedades modernas, pela sua especificidade plural, são incentivadas à diversidade porém com o estabelecimento de controles legais. Paradoxalmente, ao promover o universalismo "mascara normas, valores e interesses etnocêntricos". Preocupações

teóricas semelhantes encontram-se na abordagem de Laclau & Mouffe quando afirmam que as identidades nas sociedades ditas democráticas se deparam com o eixo comum de equivalência que as incorpora, excluindo-as. Isso porque não se consolidou um projeto de democracia radical e pluralista que assegure a experiência democrática política, bem como econômica e cultural.

Identidade, por conseguinte, deve ser entendida como um processo de produção de significados que promovem o reconhecimento da alteridade gerada na *con*vivência de diferentes atores sociais numa dada realidade. Como diria Babha (1996), "identidade cultural e política é construída através de um processo de transformação em 'outro'. É construída num entre-lugar comunitário dos atores envolvidos". "Ela está sujeita ao contínuo jogo da história, da cultura e do poder" (Hall, 1996).

A identidade se inscreve a partir de histórias compartilhadas e contingentes dentro de um processo constante de produção tendo como referência representações internas aos atores que, no seu aspecto de fragmentação ou diáspora,

> "Não é definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias; *por uma concepção de "identidade" que vive com e através, não a despeito, da diferença*; por hibridização. Identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença" (Hall, 1996:75 – grifo nosso).

Nesses termos, as preocupações teóricas formuladas por Laclau & Mouffe, Hall e Babha, referentes à relação indivíduo/sociedade tematizando as identidades, a democracia e a historicidade, que produz processos sociais advindos dessa relação, fornecem subsídios ao fenômeno da produção de sentimento étnico no contexto das sociedades modernas ou pós-industriais. Quando chamam a atenção para o fato de que, naquelas sociedades, deve-se focalizar os processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais abolindo condições originais e autênticas, fornecem pistas que justificam a valorização concedida às experiências de colonização regionais como chave de entendimento do ser índio no Brasil contemporâneo. Nessa perspectiva, importa examinar os diferentes dispositivos de poder que articulam os diversos segmentos sociais à teia das relações sociais que provoca divisões, antagonismos e interdependências entre esses segmentos (índios e não-índios) no território nacional.

A especificidade da etnicidade, que consiste no sentimento de pertencimento étnico, conduz a uma comunidade quando subjetivamente sentida como característica comum. Essa comunidade é mobilizada através de uma ação política na qual tem como sustentáculo a crença num

destino comum, produzida por e através do contraste[2] que, para Weber, pode produzir diferenciação, desprezo ou medo supersticioso entre os diferentes atores sociais. Em outras palavras: todas as diferenças de costumes podem alimentar, em seus portadores, um sentimento específico de honra e dignidade independentemente de ser um sentimento étnico (Weber, [1922] 1991: 269).

Por conseguinte, segundo a perspectiva weberiana, a constituição de *grupos étnicos*, carece de nutrir "subjetivamente entre os atores sociais a crença na procedência comum", pois "é esta crença que se torna importante para a propagação de relações comunitárias sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva". O que fica patente com essas assertivas de Weber é que a "crença na afinidade de origem pode fundar uma comunidade política" (Ibidem, 270).

As comunidades, segundo Weber, podem evocar sentimentos de comunhão que subsistem mesmo depois de a comunidade ter desaparecido pelo fato de serem sentidos como étnicos dentro de uma *compreensão mútua* que pode persistir entre os atores sociais envolvidos na situação. Essa parece ser uma questão crucial para o entendimento do ser índio no Nordeste do Brasil contemporâneo em decorrência das perseguições realizadas pelas elites políticas e econômicas aos índios desde o período da colonização. Fato que forçou uma identidade indígena de hibridização ou de diáspora, da mistura ou, como diríamos, da estética dos cruzamentos administrativamente construídos ao longo da história colonial e republicana.

Weber ainda confirma que,

> "Ali onde por algum motivo permaneceu viva, a lembrança do nascimento de uma comunidade exterior, em virtude de cisão pacífica ou emigração a partir de uma comunidade matriz, existe um sentimento de comunhão "étnica" muito específico e muitas vezes bastante resistente. Mas este é *condicionado pela comunidade política lembrada* ou, mais fortemente ainda na época inicial, pela continuação do vínculo com as antigas comunidades culturais, bem como pelo fortalecimento contínuo das comunidades de clã e de outras relações comunitárias, manifestado tanto na comunidade antiga quanto na nova e por outras relações duradouras e constantemente perceptíveis. *Onde estas faltam ou cessam, falta também o sentimento de comunhão étnica, por mais estreita que seja a afinidade de sangue"* (Ibidem, 271 – grifos nossos).

Barth (1969), corroborando as idéias de Weber, ressalta que a maioria dos estudos sobre fronteiras étnicas mostra-se inadequada por duas razões: primeiro, por prescreverem como condição

[2] Em oposição aos *motivos originais*, Weber propõe o *fenômeno do contraste* para se analisar as relações étnicas, pois,são nelas que se encontram as *convenções da diferença*, verdadeira fonte dos estudos sociológicos (Weber, [1922] 1991: 269).

de sobrevivência dos grupos étnico seu isolamento e, segundo, por conceber o contato como desestabilizador destes grupos. Pois,

> "(...) as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias individuais e as mesmas [distinções étnicas] não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes" (Barth [1969] 1998 :188).

Com isso, deve-se abolir abordagens raciais para o estudo dos grupos étnicos por esses serem vistos, nesta perspectiva, como entidades que rejeitam ou descriminam outros pelo tipo biológico, prevalecendo, por assim dizer, um julgamento de valor infrutífero para a análise. Há, também que ultrapassar as que concebem os grupos como suporte de cultura por centralizar as diferenças nos *inventários de traços culturais*, por dirigir sua atenção à análise das culturas e não à organização étnica. E, finalmente, por perceber a dinâmica da interação através do processo de aculturação dentro da contabilidade de ganhos, empréstimos e mudanças culturais, enfim, numa *narrativa autêntica do que resta* (Ibidem, 191), a ser reconstruída a partir do passado com a *colaboração* dos cacos materiais e documentais "verdadeiros" da história, na lente teórico-metodológica da etno-história.

A proposição de Barth, entretanto, é conceber os grupos étnicos como um tipo de organização social que comporta *características relevantes* e *conteúdos culturais étnicos dicotômicos*. Estes, determinados pelos sinais ou signos manifestos e orientação de valores fundamentais, ou melhor, pela compreensão mútua das fronteiras por parte dos atores sociais envolvidos – julgamento de excelência dos seus valores em detrimento dos alheios (Barth [1969] 1998; Weber [1922] 1991) –, aquelas, determinadas pela compreensão dos atores sociais que as classificam como significando a prática intersubjetiva em contraposição às diferenças "objetivas".

Dessas fronteiras emergem os traços diacríticos ou as *convenções da diferença* (Weber), as quais fornecem, segundo Barth, "um cadinho organizacional dentro do qual podem ser colocados conteúdos de formas e dimensões várias em diferentes sistemas sócio-culturais" (Ibidem, 194). Advindos do fornecimento desses conteúdos, a formação de grupos étnicos como tipos organizacionais dá-se pela,

> "Característica da auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente *determinada por sua origem e seu meio*

ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional" (Ibidem, 194 – grifo nosso).

Diante das informações que especificam o segmento étnico ou identidade étnica, sua diferenciação em relação às demais identidades coletivas se pauta pelos *critérios de pertença produzidos nas fronteiras* e na *fixação de símbolos identitários que fundam a crença em uma origem comum*. Essas identidades são orientadas pelo passado, redefinindo-se, entretanto, e revigorando-se permanentemente, atualizando-se no presente a partir da narratividade de uma história aberta que comporta múltiplas direções e narrativas (Benjamin [1985] 1996; Caygill, 1997; Oliveira, 1999). Os significados dos símbolos identitários são produzidos tendo como núcleo a memória coletiva do grupo, ancorada num território social sendo preponderante um significado de origem, mesmo que imaginário, geralmente aquele que recorde a diáspora, *suas viagens e narrativas contadas e sentidas*. (Weber, [1922] 1991; Barth, [1969] 1998; Oliveira, 1994-1999).

Etnicidade e Sentimento Étnico

Por tratar-se de identidades étnicas relativas às populações indígenas há de se perceber sua habilidade num contexto de contraste e espoliação no qual essas identidades encontram-se imersas há 500 anos de contato interétnico no Brasil. Habilidade de re-elaboração, de permanente reinvenção de suas tradições dentro do campo situacional que comporta relações políticas e econômicas estabelecidas entre os diferentes atores ou grupos sociais nas áreas intersocietárias. Relações essas que possibilitam inserção das identidades étnicas nas sociedades contemporâneas nas quais os grupos interagem.Inserção aqui entendida como significado de renovação que possibilita produção de identidade étnica singularizada e sua sobrevivência nessas áreas de contato. Prerrogativa que nos impossibilita reduzir a dinâmica da produção dessas identidades a uma etiqueta exclusivamente industrializada no acervo cultural e essencialmente ocidental, embora deles façam parte.

Ao nos debruçarmos sobre as identidades que estão imbuídas de sentimentos comuns, observamos que há uma produção específica das identidades étnicas. Elas são produzidas através de redes de solidariedade que têm, como mola propulsora, a origem e as tradições cultivadas e rememoradas pela memória coletiva do seu *habitat*, mas dinamizadas pelas relações de força que constituem o poder político e econômico do contato intersocietário quando extrapolam suas fronteiras. Tal solidariedade constitui o que Weber denominou de sentimento étnico capaz de mobilizar a etnicidade, a ação política destas identidades.

Essa etnicidade surge "diante de determinadas circunstâncias, onde certos grupos de interesse exploram parte de sua cultura tradicional para articular funções organizacionais informais, utilizadas na luta pelo poder no âmbito de organizações formais" (Cohen, 1978:116).

Nas sociedades modernas, a etnicidade, inclusive a indígena, emerge como conseqüência do fenômeno relacional dos diferentes atores ou grupos sociais em disputa por posições estratégicas de poder em situações intersocietárias. Fenômeno que, de acordo com a posição que as identidades étnicas ocupam na malha desse poder, tende a orientar a negociação, a qual não se caracteriza pelo isolacionismo nem necessariamente pelo etnocentrismo. Com referência aos grupos indígenas brasileiros, diríamos que, para poder lidar com o mundo institucional e tratar de demandas territoriais, assistenciais e comerciais, é necessário obter apoios institucionais para reivindicação e acompanhamento de demarcação e controle dos recursos naturais; assistência à saúde, educação, transporte e comunicação; bem como a inserção dos seus produtos artesanais no mercado. Fato que demonstra estratégia e busca de apropriação de mecanismos de poder na situação de contato intersocietário por parte dos grupos étnicos indígenas.

Cohen (1978) salienta que as ações das identidades em destaque proporcionam um conjunto de estratégias simbólicas para solucionar problemas básicos de articulação organizacional, e que, da identidade desses grupos étnicos, emergem os mecanismos de diferenciação que tendem a manter como forma de sobrevivência relações territorializadas, assentadas em preceitos internos de sua organização social.

Nesse momento, achamos oportuno fazer uma necessária distinção entre os conceitos de ideologia e etnicidade que alguns estudos apresentam no intuito de sinonimizá-los[3]. As conseqüências advindas dessas abordagens remetem a limitações valorativas e políticas, de cunho negativo para os grupos étnicos. Trata-se na verdade de limitações da singularização das identidades étnicas, ou seja, na sua afirmação, além de nos remeter a um conceito de cultura do contato intersocietário inadequado.

No primeiro caso, a adaptação étnica na realidade sócio-histórica do ocidente é posta nos termos de *modernização* ou *conservação*. Esta no sentido negativo, de dificuldade de adaptação das

[3] Paiva e Souza (1998), mesmo adotando a perspectiva do campo político intersocietário (Oliveira, 1988), se sentiu seduzida pela abordagem de Cardoso de Oliveira, a qual concebe etnicidade e ideologia como significando a mesma coisa. Paiva e Souza, especificamente no capítulo 4, termina caindo numa visão dual de sociedade perdendo de vista os elementos relacionais ou situacionais da dinâmica intersocietária. Algumas passagens do seu estudo tornam evidentes essa questão, por exemplo, quando menciona que "Aperfeiçoando o conceito de 'etnicidade', Cardoso de Oliveira bem ressalta queas relações entre identidades têm lugar em contextos estruturados por sistemas de classe e por regimes políticos denominados por estes igualmente de classes" (1998:102); e quando afirma que "a maneira como o Estado vem atuando propicia a utilização da etnicidade para encobrir as relações de classe, mascarando-as para os agentes sociais" (Ibidem:104). Com essa afirmativa, sugere, inclusive, o sentido de falsa consciência aos atores sociais envolvidos numa dada realidade histórica pautada pela luta de classes sob o prisma do estrutural-funcionalismo parsoniano, adotado por Cardoso de Oliveira.

identidades étnicas à modernidade, portanto, portadora de um comportamento retrógrado, *primitivo*. Aquela, no sentido positivo por demonstrar um comportamento progressista dessas identidades em relação à experiência ocidental. Comportamentos esses aferidos de acordo com o grau de integração das identidades étnicas à modernidade quando, na verdade, a "etnicidade implica uma reorganização dinâmica das relações e dos costumes, não podendo ser vista como produto do conservadorismo ou da continuidade cultural" (Cohen, 1978:122).

No segundo, o conceito de cultura do contato intersocietário provoca uma leitura negativa da qual se infere que a causa da desintegração dos grupos étnicos indígenas deve-se ao fato de serem portadores de uma cultura "simples" que vai ser absorvida pela cultura "complexa", ocidental. Essa perspectiva prevaleceu no Brasil até o final da década de 1980, através dos Estudos de Aculturação e dos das Áreas de Fricção Interétnica.

Oliveira destaca a interpretação dessas abordagens ao afirmar que "a coexistência e o relacionamento entre grupos e culturas é visto como uma anomalia que tende a ser superada a longo prazo, impondo-se valores modernizantes e operando-se a disseminação de características da sociedade ocidental por todas as partes do mundo" (Oliveira, 1988:31).

O encontro entre diferentes culturas e grupos sociais, entretanto, consiste num campo dinâmico e imprevisível. O contexto no qual o contato intersocietário surge é permeado e circunscrito pelas relações de poder as quais delimitam fronteiras e compreendem a inserção das identidades e grupos étnicos nas sociedades modernas.

O caráter relacional e as relações de força, o acúmulo de recursos socialmente valorizados por parte dos grupos, especialmente, os políticos e econômicos, é que vão determinar a dinâmica e a negociação do contato, sendo, portanto, inviáveis previsões priorísticas. Esse caráter relacional entre diferentes identidades compõe um campo de natureza contingente pois a identidade ou grupo étnico, "na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura do contraste: este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos" (Cunha, 1987: 99).

Assim, podemos conceber que o sentimento étnico ou a etnicidade ou, ainda, a produção de identidades étnicas podem apresentar formas de organização política singularizadas, bem como sentimentos de solidariedade e afetividade específicos, pois a inserção dos grupos étnicos no cenário ocidental não coloca essas identidades como empecilho à constituição de nações modernas, porém faz-se necessário percebê-las como portadoras de mecanismo e dinâmica próprios, singulares. Ainda segundo Cunha,

> "Max Weber já havia escrito há bastante tempo: que as comunidades étnicas podem ser formas de organizações eficientes para resistência e conquista de espaços, em suma que eram formas de organização política. Descobriu-se que a etnicidade podia ser uma linguagem. Ou melhor, em um primeiro momento, que podia ser uma retórica. Foi o momento de pôr em evidência o caráter manipulativo da etnicidade" (Ibidem, 99; Weber [1922] 1991:269).

Por conseguinte, essa etnicidade ou produção de identidade étnica, , pode permanecer tanto para manutenção de uma memória coletiva *ancestral* quanto para fins de uma *ação da comunidade política lembrada* – característica manipulativa da etnicidade para armar estratégias de negociação e disputar espaço social e de poder – independentemente da afinidade de sangue (Weber, [1922] 1991:270), perspectiva adotada por estudos recentes.

Face à perspectiva apresentada, concluímos o raciocínio ressaltando que, dessa ótica, os grupos étnicos por assim dizer são vistos como formas de organização novas e adaptadas ao 'agora e aqui', e que compartilham uma identidade porque também compartilham interesses econômicos e políticos (Cohen, 1978:120; Cunha, 1987: 89; Oliveira, 1988-1994-1999).

Ao apresentar um panorama mais expressivo das teorias da etnicidade, é importante problematizar e ao mesmo tempo apresentar uma síntese da polarização existente entre essas teorias, marcadas pelos instrumentalistas (Barth, [1969] 1998; Cohen, 1978 etc.) e pelos primordialistas (Geertz, Keyes, Bentley e muitos outros).

A etnicidade, na ótica primordialista, é identificada por *lealdades primordiais*, em contraposição às *estratégias políticas que impulsionam processos sociais em circunstâncias específicas*, na ótica instrumentalista.

Essa bifurcação provocada por estudiosos da etnicidade parece ter negligenciado a síntese já sinalizada nas formulações de Weber em 1922[4]. Temos a impressão de que, quando Weber tem como objetivo identificar a etnicidade a partir de sentimentos de afinidade e afetividade, subjetivamente produzidos e ancorados em experiências como a colonização e emigração e ressalta que a etnicidade é capaz de elaborar a crença num destino comum por e através do contraste, projetando-se para fronteira, aponta para sua síntese expressa nos termos da *comunidade política lembrada*.

Entretanto, a principal contribuição de Barth (1969) consiste em ressaltar a dinâmica e o antiisolacionismo dos grupos étnicos, em oposição às afirmações que proclamam a desestabilização e o isolamento desses grupos no contexto de interação, afirmando, por conseguinte, que a situação interétnica, ao invés de desestabilizar e destruir os grupos étnicos, acarreta processos políticos demarcadores de fronteiras através de mecanismos de atração ou repulsa produzidos nesta situação.

[4] Retomadas por Cunha (1987) e Oliveira (1994-1999).

Ademais, pela sua crítica às abordagens raciais e por apontar os limites e a superação das abordagens culturalistas, propõe analisar os grupos étnicos como tipos organizacionais que elaboram fronteiras nas quais operam mecanismos de auto-atribuição e atribuição elaborada na crença em um destino comum, fundada numa memória coletiva e ancorada num território social.

Cohen (1978), por sua vez, numa perspectiva próxima à de Barth, contempla e concebe as estratégias simbólicas dos grupos étnicos como funções organizacionais informais que têm por objetivo inserir o segmento étnico em organizações formais para disputar recursos socialmente valorizados, os políticos e os econômicos, explorando suas tradições. E, ao oferecer elementos que proporcionam a diferenciação dos conceitos de etnicidade e ideologia, indica a possibilidade de se escapar das armadilhas ocidentais e etnocêntricas para se analisar as identidades étnicas.

Oliveira (1994), contemporaneamente, retoma as premissas weberianas, alimentado pelas já mencionadas contribuições de Barth, Cohen e Geertz, entre outros, ao trabalhar com a imagem da "viagem da volta", de Torquato Neto, um fragmento poético que retrata fidedignamente a experiência histórica da migração das populações nordestinas em decorrência da posição que esta região ocupa na formação nacional. Nessa trilha, chega à sua síntese.

Essa imagem poética retrata o deslocamento de um nordestino para o sudeste do País. Deslocamento que deixa uma cicatriz emocional, mas também física, marcada pela lealdade do indivíduo à própria mãe, guardada na memória de uma experiência histórica acontecida. Deixemos que o próprio poeta mostre sua narrativa: "desde que saí de casa, trago a viagem da volta, gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condição".

Nestes termos, para Oliveira, a etnicidade

> "supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar). *O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade"* (Oliveira, 1999: 30 – grifo nosso).

Continua o autor revelando que

> "Na imagem da "viagem da volta" há dois aspectos que explicitam, respectivamente, a relação entre etnicidade e território e entre etnicidade e características físicas dos indivíduos, que é preciso esclarecer e elaborar melhor. A expressão "enterrada no umbigo" traz para os nordestinos uma associação muito particular. Nas áreas rurais há um costume de as mães enterrarem o umbigo dos recém-nascidos para que eles se mantenham emocionalmente ligados a ela e à sua terra de origem. Como é freqüente nessas regiões a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico (uma "simpatia") aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal. *O que a figura poética sugere é uma poderosa*

> *conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum.* A relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediado pelo território e a sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da autoctonia.
> O outro ponto é a relação entre etnicidade e características físicas. Ao dizer que sua natureza esta "gravada" na própria mão, o narrador cria um vínculo primário inextirpável, transmitido biologicamente, entre ele e a coletividade maior. Trata-se de algo muito mais forte do que uma lealdade, a qual remeteria a fenômenos socioculturais e a contextos e oportunidades de atualização histórica (ou não). Inscrita em seu próprio corpo e sempre presente ("dentro e fora, assim comigo"), a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta. Enquanto o percurso dos antropólogos foi o desmistificar a noção de "raça" e desconstruir a de "etnia", os membros de um grupo étnico encaminham-se, freqüentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora. Sabem que estão muito distantes das origens em termos de organização política, bem como na dimensão cultural e cognitiva. A "viagem da volta" não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta)" (Oliveira, 1999: 30-31 – grifo nosso).

Em síntese, etnicidade é aqui compreendida como dispositivo elaborado pelos atores sociais que condicionam sua história social a coletividades, que os situam no tempo e no espaço e as quais possibilitam produção de convenções da diferença a partir de práticas intersubjetivas. Convenções necessárias à compreensão mútua entre os diferentes atores, que reservem um lugar de significação social para o sentimento de pertencimento ou para o que podemos denominar de fonte constitutiva das identidades, sua âncora sócio-histórica. Fonte que alimenta memórias coletivas sempre relacionadas a territórios e trajetórias sociais as quais produzem crença num destino comum e constroem comunidades políticas lembradas. Em outras palavras, o sentimento de pertencimento étnico é determinado por um lugar de origem específico que nutre representações que remetem à origem biológica dos membros envolvidos e que comportam memórias coletivas mediadas por territórios e a história por eles proporcionada, viagens e narrativas sentidas e transmitidas a despeito de experiências da colonização, da diáspora ou da territorialização.

Quando incidimos nessa perspectiva de identidade, para olharmos o segmento étnico indígena no Brasil, não obstante as marcas das sociedades modernas e contemporâneas que geraram tal concepção, , dispositivos da cultura e do poder entram no cenário da análise das especificidades da história do País, o que remete, ao exame de articulações e estratégias que se impõem ou se sobrepõem como matéria-prima das relações entre índios e não-índios ou da problemática do contato interétnico.

Nas fronteiras étnicas estabelecidas pelas inter-relações dos diferentes atores sociais, emergem elementos das articulações e estratégias configuradoras do contexto situacional indígena.

Esses elementos, no Brasil, parecem advir do conflito gerado pelas relações políticas e econômicas cujo âmbito é necessário considerar para encontrar indicadores de identificação ou repulsa dos atores em interação, suas tramas e conexões que constituem o tempo da política. Desse modo, será possível apreender indiretamente a dinâmica da percepção que os atores coletivos de determinado campo têm de si e dos outros com os quais interagem.

Capítulo I

Etnicidade e Territorialização no Brasil Indígena

Ao colocar em discussão a etnicidade ou a produção de identidades étnicas indígenas no Brasil, faz-se necessário problematizar e contextualizar a produção de conhecimento sobre os povos indígenas em situação de contato ou em processo de territorialização e a política indigenista oficial. A importância deriva do fato de as *estruturas de conhecimento* e o *cotidiano da ação administrativa* estarem entrelaçadas nas *instâncias de poder*. O que implica dizer que existem conexões entre intelectuais, Estado, entidades não-governamentais e índios, as quais compõem o campo político indigenista.

Admitindo essa premissa, partimos do pressuposto de que esse campo político geralmente é constituído por forças sociais antagônicas, porém relacionais. Essas forças são os vetores da mudança nesse campo que ora avançam, ora recuam a ação indigenista em direção à conquista dos direitos indígenas, na ampliação da esfera pública em prol dos direitos humanos.

Em decorrência desse pressuposto, iniciaremos a cotejar a produção de conhecimento advinda do campo político indigenista brasileiro, com uma pergunta: "em que medida um grupo humano atual, que configure uma unidade distinta e se reconheça como tal, poderia vir a ser classificado como indígena?" (Oliveira, 1998: 279). Essa pergunta comporta vários significados, imagens e discursos, diferentes sentidos e respostas dada à diversidade de matrizes de pensamento que balizam os paradigmas científicos e que, em última instância, demonstram a correlação de forças que atuam na construção do pensamento que ordena as determinações discursivas, a produção de conhecimento e as ações político-administrativas.

Ao levantar essa questão, pretendemos destacar a característica relacional e interdependente entre as estruturas de conhecimento e o cotidiano da ação administrativa no Brasil, ou seja, ressaltar os fluxos e conexões político-culturais ocorridos no cenário naciona,l principalmente a partir do início da década de 1970, , decorrentes da construção e institucionalização de interlocutores e da representação em defesa dos direitos indígenas.

Como vetores que impulsionaram mudanças ou transformações no cotidiano da ação administrativa, naquela mesma década, criou-se o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), precisamente em 1972, promulgou-se a Lei 6001 de 1973 (Estatuto do Índio) e, em 1979, fundou-se a União Nacional das Nações Indígenas (UNI) , bem como foram criadas diversas entidades de apoio aos direitos indígenas. Essas transformações no campo indigenista redefiniram o cenário nacional e, em especial, a questão indígena que sofreu interferência das ações governamentais, de

entidades não-governamentais, de intelectuais e dos próprios índios que articularam dispositivos de reconversão dos denominados *Índios Misturados* mobilizados em processos históricos de colonização. Esses processos ativaram memórias coletivas ancestrais dos povos indígenas brasileiros, em especial no Nordeste.

Destarte, a década de 1970 pela produção da *dialética da redemocratização e da abertura* (Pereira, 1985). Movimento contraditório entre o controle e a cultura autoritária do regime militar e o impulso desejante de mudança para a democracia, por parte dos atores sociais da sociedade civil brasileira organizada, movimento que Carlos Alberto Ricardo assim comenta:

> "Especialmente após a promulgação da nova Constituição Federal em 1988, cresceu em várias regiões do Brasil a formalização de organizações indígenas, com diretorias eleitas em assembléias, estatutos registrados em cartório e contas bancárias próprias. Trata-se, a rigor, da incorporação, por alguns povos indígenas, de mecanismos de representação política por delegação, para poder lidar com o mundo institucional, público e privado, da sociedade nacional e internacional e tratar de demandas territoriais (demarcação e controle de recursos naturais), assistenciais (saúde, educação, transporte e comunicação) e comerciais (colocação de produtos no mercado)" (Ricardo, 1995: 48).

Segundo esse autor, o movimento era importante, ressaltando, porém, a ambigüidade e a correlação de forças sociais existentes nesse campo de negociação, índios e seus aliados, na construção da representação política no âmbito local. Menciona que nesse nível

> "Operam instituições políticas tradicionais de cada povo, nem sempre tão visíveis como a Casa dos Homens, entre os Kayapó ou o Conselho dos Velhos no pátio da aldeia, entre os Xavantes. Tais organizações têm eficácia reguladora sobre as interferências externas. *Um exemplo clássico é que tais formas tradicionais de organização foram e são mecanismos internos que muitas vezes resistem às imposições de funcionários de agências governamentais, os quais, sempre à procura de "um chefe" com quem tratar, acabam nomeando "capitães" que não coincidem com as autoridades tradicionais; ou no caso de missionários que nomeiam seus interlocutores preferenciais numa comunidade indígena, alçando-os à condição de pastores ou catequistas, por oposição aos pajés. Ambas são formas de cooptação, que agências de contato estabelecem para entrar com a sua política numa determinada área indígena"* (Ibidem, 49 – grifo nosso).

Ainda referindo-se à ambigüidade que ocorre no processo de construção da representação política e de interesses no Brasil, apresenta o caso da UNI Nacional como ilustrativo da dificuldade de se estabelecer laços consistentes e democráticos entre atores sociais índios e não-índios[5]:

[5] A exemplo dessa dificuldade, foi o que novamente aconteceu em Coroa Vermelha – BA, nas comemorações paralelas à do governo federal, denominada pelos índios de "Outros 500". Um segmento significativo dos índios se desentendeu com o CIMI devido às suas intervenções e elaborou um documento de repúdio que teve como título "As faces obscuras do Indigenismo Missionário – com as modernas formas de dominação colonial", assinado por membros de 25 entidades

> "Fundada em 1979, num encontro patrocinado pelo governo estadual do Mato Grosso e sem conexão direta com as várias, assim chamadas, Assembléias de Lideranças Indígenas da década de 70, incentivadas pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário), *a UNI desempenhou com eficácia o papel de referência simbólica da indianidade genérica na conjuntura de democratização pela qual passou a sociedade brasileira nesse período,* até o processo de elaboração da nova Constituição Federal (1986/88). Para tanto valeu-se de um conjunto de alianças não-indígenas que incluiu, entre outras, várias organizações não-governamentais de apoio: o próprio CIMI, parlamentares de vários partidos políticos, associações profissionais como a CONAGE (Coordenação Nacional de Geólogos) e a ABA (Associação Brasileira de Antropologia). A cena indígena que foi se compondo em Brasília neste período contou com a presença de representantes de cerca de metade dos povos indígenas do país, viabilizada pelo apoio que receberam dos seus aliados não-indígenas. *Porém, na comissão de frente que acompanhou os momentos decisivos das votações dos direitos indígenas no Congresso Nacional, havia um expressivo e aguerrido grupo de Kayapó, a única etnia que chegou à capital do país com recursos próprios, seja por controlar conexões chaves com a burocracia da Funai, seja por se valer da venda de mogno e das taxas cobradas aos garimpeiros que extraíam ouro de suas terras"* (Ibidem, 49 – grifos nosso).

Para nos aproximarmos da pergunta inicial é importante compreender que as estruturas de conhecimento são um campo sócio-político que comportam conflitos e disputas. Essa correlação de forças é que define, no processo de contingência histórica, os horizontes da mudança, selecionando seus *instrumentos de bordo* (Oliveira, 1998) sob a *égide de uma tradição dominante* (Ortiz, 1994).

1.1. Produção do Conhecimento e Ação Administrativa

Nesse complexo cenário político nacional encontra-se a produção de conhecimento dinamizada pela correlação de forças sociais existentes. Fato que comporta vários significados para a resposta os quais são polissêmicos e mudam de acordo com a singularidade histórica que permanentemente se reconstrói e se redefine obedecendo sempre à disputa dos grupos sociais em

---

indígenas nacionais, tais como: CAPOIB – Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil; COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira; CIR – Conselho Indígena de Roraima; FOCCITI – Federação das Organizações Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Tikuna; CGTT – Conselho Geral da Tribo Tikuna; CGTSM – Conselho Geral da Tribo Sateré Mawé; CUNPIR – Coordenação das Nações e Povos Indígenas de Rondonia; FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro; COIAT – Coordenação das Organizações Indígenas do Araguaia e Tocantins; APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo; APISC – Associação dos Professores Indígenas do Estado de Santa Catarina; APBKG – Associação dos Professores Bilíngües Kaingáng e Guarani do Rio Grande do Sul; APIO – Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque; CICSC – Conselho Indígenas de Caciques do Estado de Santa Catarina; CIX – Conselho Indígena Xerente; CONAMI – Conselho Nacional de Mulheres Indígenas; CONPIB – Conselho Nacional dos Povos Indígenas do Brasil; ASSIF – Associação Nacional dos Servidores Índios da FUNAI; CIVAJA – Conselho Indígena Vale do Javari; UNI-TEFE – União das Nações Indígenas do Tefé; UNI-ACRE – União das Nações Indígenas do Acre; ASPA – Associação Pariwawi A'uwe; CIM – Conselho Indígena Mura; APIR – Associação dos Povos Indígenas de Roraima; OPIMP – Organização dos Povos do Médio Purus. (Documento elaborado por representantes destas entidades na ocasião da Marcha sobre os 500 Anos do Brasil, em Salvador – Bahia).

interação. Os vetores ou horizontes da mudança geralmente atendem aos objetivos e anseios dos grupos sociais hegemônicos, os quais, gozando dessa posição, selecionam suas agendas sociais a cumprir e seu vocabulário "pertinente" de entendimento coletivo, *sua ação comunicativa*.

Diante dessa realidade, percebemos que há, pelo menos, três pistas ou formações discursivas diferentes e concorrentes para o entendimento do ser índio no Brasil contemporâneo: a *substâncialista/primordialista*, a *romântico-folclorista* e a da *situação histórica*. Com essas formações discursivas ou paradigmas que compõem um vocabulário de entendimento coletivo, traçaremos um eixo argumentativo.

A *substancialista*, influenciada pelas ciências biológicas, tende a conceber a história da espécie humana como história natural. Nesse sentido, utilizaremos uma passagem de Oliveira (1999) esclarecedora dessa formação discursiva. Segundo o autor,

> "É comum o uso de imagens naturalizantes ligando a dinâmica das sociedades ao ciclo biológico dos indivíduos. Fala-se em nascimento e morte sob as imagens mais simples e diretas, algumas vezes com a desculpa de uma intenção literária, mas também na elaboração ou reelaboração de conceitos com pretensão explicativa" (Oliveira, 1999: 28).

O cientista francês Buffon define que a natureza das Américas (entenda-se história) estava fadada ao desaparecimento, ela não chegaria ao seu acabamento. Exemplo disso era a presença dos índios nesse território que representava uma humanidade prematuramente envelhecida, inadaptável ao *Novo Mundo* (Reis, 1999).

No Brasil, seus representantes foram Von Martius e Varnhagen. Este último um historiador reconhecido, narra em seu livro de 1867, *Os índios e o Sr. Lisboa*, que:

> "No reino animal, há raças perdidas; parece que a raça índia, por um efeito de sua organização física, não podendo progredir no meio da civilização, está condenada a esse fatal desfecho. *Há animais que só podem viver e produzir no meio das trevas*; e se os levam para a presença da luz, ou morrem ou desaparecem. *Da mesma sorte, entre as diversas raças humanas, o índio parece ter uma organização incompatível com a civilização"* (Varnhagen *apud* Cunha, 1998:135 – grifos nossos).

De partida, observemos então a benevolência desse *ilustre historiador* para com os europeus já no título do seu livro. Benevolência que pode mostrar pistas de entendimento das estratégias discursivas. De onde fala? Para quem está falando? E a quais interesses ele atende?

Como descreve Reis (1999), Varnhagen estava disputando espaço, *status* historiográfico, com seu contemporâneo Southey o qual criticava a colonização comercial portuguesa em nome de uma imposição degenerativa de hábitos e costumes nativos que decorriam da mesma. Em

contraposição, Varnhagen e os membros do Instituto Historiográfico e Geográfico Brasileiro que tinha como tradição o *nativismo romântico*, elaboraram o *elogio* da colonização. Essa colonização, por conseguinte, fazia-se necessária, era um *enorme feito para uma jovem nação que estava com um futuro aberto ao sucesso.*

Na esteira dessa formação discursiva, advém a que estamos denominando de *romântico-folclorista*. Para esta, a cultura indígena é vista como pura, genuína. Ponto de referência imutável no seu desejo, necessitando de apelos em prol do isolamento como condição de garantia de *preservação* em meio à racionalidade instrumental das sociedades industriais ocidentais.

A cultura indígena, nessa formação, é um artefato puro, uma matéria frágil que deveria ser recuperada no nível simbólico – museus – através de *reconstrução artificial* realizada entre essa cultura (no seu aspecto material) e o mundo contemporâneo. O índio é um "outro" distante, idealizado que não compartilha anseios, interesses e desejos com o seu *diferente*. E, essa cultura, como elemento mais estável, uma vez alojada no imaginário romântico, pode aparecer como objeto de prazer e excitação que deve ser vislumbrado em projetos estéticos que proporcionem volições pessoais e liberação de trajetos de reconstrução da pureza.

Estando ela, a cultura indígena, enquadrada no que se denomina de *cultura popula,r* ainda pode representar estágios puros (tipos ideais) de *primitivismo* – preservação da tradição –, de *comunitarismo* – produção cultural coletiva e anônima, espontânea –, e de *purismo* – preservação de hábitos rurais em contraposição aos urbanos (Chauí, 1993).

Como substrato dessa formação discursiva, inserindo-o no caso brasileiro, o índio é visto como um "outro" idealizado e distante. Esse índio, no século XIX, é o que, "aparece como emblema da nova nação em todos os monumentos, alegorias e caricaturas. É o caboclo nacionalista da Bahia, é o índio do romantismo na literatura e na pintura. É o índio bom, e convenientemente, é o índio morto" (Cunha, 1998:136).

Continuando nesse itinerário, em 1868, estudiosos compararam os crânios dos índios Botocudos com os dos orangotangos. Esses índios eram considerados *bravos* em oposição aos Tupis-Guaranis os quais preenchiam o ideal romântico e eram, portanto, considerados *domesticáveis*. Esses estudiosos, assistidos pela Universidade de Harvard, percebem similitudes entre ambos os crânios, as quais, "confirmam", legitimam o comportamento de bravo dos índios Botocudos (Cunha, 1998).

Em desfecho a essa formação discursiva que comporta sentidos e significados importantes para o entendimento da produção de conhecimento indigenista, Cunha menciona que "nesse século de grandes explorações, o Botocudo não é o único índio que interessa à ciência, mas é ,sem dúvida,

o seu paradigma. O que os Tupis-Guaranis são para a nacionalidade, os Botocudos são para a ciência" (Ibidem, 136).

Interessante perceber que, inimigos na história colonial, os Botocudos e os Tupis-Guaranis, são, sobretudo, inimigos na literatura indianista oficial da época. Esses representando os *índios domesticáveis, adaptáveis ao Novo Mundo*, necessários à construção da nacionalidade; aqueles, não se adaptando aos *tratos domésticos*, servem para legitimar um paradigma científico que, em última instância, os condenariam a uma *história apagada*, excluídos possivelmente por não atenderem aos interesses dos grupos hegemônicos de então. Sentidos interpretativos que nos levam a questionar os cânones da etnografia clássica quanto à sua percepção sobre os índios do Nordeste desde a década de 1920 aos dias atuais.

Como passagem dessas formações discursivas, historicamente construídas, compreende-se que cultura, como qualquer palavra/discurso ou artefato social, relaciona-se com práticas de organização simbólica, de produção de sentido e com o real, as quais são permeadas e ordenadas a partir das relações de poder. Partindo desse pressuposto, não fica difícil concordar com a idéia de Sodré (1988):

> "Provém de Nietzsche o comentário irônico de que as classes dirigentes adoram inventar palavras, nas quais terminam acreditando. Na realidade, por trás de cada uma dessas "invenções", há uma idéia ou idéias que servem a funcionamentos estratégicos no interior das relações sociais. E é difícil encontrar uma palavra/idéia moderna que não conte em sua história alguns milhares de mortos, ou que não deixe transparecer em seus produtos os traços de destruição de outras organizações étnicas ou simbólicas, - o genocídio se faz alternar por 'semiocídios'"(Sodré, 1988: 07).

Compreender a produção de sentidos e significados a partir dessa concepção pode ajudar a perceber a teia de relações sociais que compõe as estratégias de ação de determinados grupos sociais em contextos históricos específicos. No caso dos grupos étnicos indígenas no Brasil, em especial no Nordeste, faz-se necessário entender a *estratégia das classes dirigentes* na construção de sentidos e significados que promovem ou legitimam a *autoclassificação*, ou seja, compreender o porquê de os critérios raciais e culturalistas atenderem aos interesses das classes dirigentes para reconhecimento da identidade desse segmento social no âmbito do Estado.

Ao cotejar a questão da produção da identidade indígena, partimos do pressuposto de que ela tem como princípio a relação entre diferentes atores e grupos sociais. Significa dizer que a produção de conhecimento não pode mergulhar em juízo de valor balizado por um discurso cientificista de neutralidade e objetividade que sai *atribuindo identidades e seus critérios de definição*. Importa, sobretudo, mergulhar no funcionamento e nas condições de produção de sentidos dos diferentes

grupos procurando compreender a correlação de forças que dinamizam o espaço social em evidência, tentando apreender a dinâmica relacional de interesses divergentes ou como denominam Burity (1994) e Barret (1996), a partir dos estudos de Laclau & Mouffe (1989), de *antagônico relacional, cumplicidades e organização do consentimento entre atores sociais de diferentes segmentos da sociedade*.

Nesse sentido, não é possível pensar a identidade étnica indígena como produto de fatores fenótipos que sejam determinantes e de um conjunto de elementos culturais exclusivos e recônditos que deve ser *reconstruído* a partir da *coleta de antiguidades da cultura material* e sob *o cálculo das perdas* sempre remetidos a um *mito de origem*, nem tampouco determinar que existe uma única trilha que essas identidades devem percorrer.

Oliveira (1998) ao problematizar a elaboração de laudos de identificação – produção de conhecimento – sobre os grupos étnicos no Brasil, ressalta três pontos para chamar a atenção dos antropólogos. Em princípio, questiona as formações discursivas de *autoclassificação*, em seguida, a de *continuidade histórica* que os antropólogos geralmente utilizam para definir identidades indígenas. Na seqüência, propõe uma saída possível para se escapar das armadilhas da integração, da assimilação e da destribalização. Adverte de antemão que enfrentar e combater essas formações discursivas invertendo o pólo de negativo para positivo não adianta por estarem "comprometidas com a problemática que está justamente obstaculizando o avanço da pesquisa" (Oliveira, 1998: 279).

Ao debruçar-se sobre a questão indígena, Oliveira (1994-1998-1999) construiu sua formação discursiva baseado na *situação histórica*. Essa formação se deixa influenciar pelos elementos que emergem da intersubjetividade das relações engendradas pelo contato no qual os grupos indígenas encontram-se imersos com a população não-indígena, pela singularidade histórica na qual cada grupo vivenciou e vivencia no Brasil obedecendo suas especificidades locais, regionais, enfatizando, sobremaneira, a *experiência da colonização* acoplada à *invenção de culturas* e *emergência de identidades* e vinculando-as a *processos coletivos e situações sociais especificas* (Ibidem, 1998: 279).

Seguindo a trilha da situação histórica, percebe-se que a diversidade de sentidos, significados e respostas em que prevalecem equívocos "decorre da completa discrepância de significados atribuídos ao termo 'índio" (Ibidem) que circula no senso comum e no campo político indigenista. Oliveira, ao ressaltar esse impasse, volta à pergunta inicial: "em que medida um grupo humano atual poderia vir a ser classificado como indígena?" Segundo o autor, a resposta deveria ser tentada em duas linhas: "uma dirigida à aplicação de uma definição legal, a outra voltada para o convencimento de um público leigo e bem mais amplo" (Ibidem). Demonstra o autor que

> "A dificuldade de legitimar-se perante a opinião pública uma visão mais moderna e teoricamente embasada do que seja "índio" decorre da completa discrepância de significados no âmbito indigenista e no senso comum. De um lado a palavra tem um sentido preciso no discurso jurídico-administrativo, construído e desvendado conjuntamente pela ação de organismos e pessoas que têm uma responsabilidade específica sobre os índios (como a FUNAI, PGR e Justiça Federal, associações profissionais como ABA e OAB, organizações não-governamentais relacionadas a direitos humanos, étnicos e ambientais, líderes e entidades indígenas etc.). De outro lado, refere-se a representações coletivas que alimentam o senso comum (do qual o sentido do dicionário constitui uma expressão temporariamente consolidada, mas sempre re-trabalhada pelas artes, pela mídia e pelas atividades cotidianas)" (Ibidem).

Na sociedade brasileira, do ponto de vista da lente da situação histórica, a produção do conhecimento que fundamentou ações administrativas, esses significados levaram a compreender o "índio" como detentor de direitos específicos, *status* jurídico, sempre validados quando remetidos a uma coletividade a que se sinta pertencente. Um exemplo é o de se sentir membro de uma "comunidade indígena" – Estatuto do Índio – ou o significado de índio como resultado de uma mensuração escalonar que apresente um grau aceitável de cultura que vincule o índio à natureza ou a imagens típicas expressadas por:

> "Pintores, ilustradores, artistas plásticos, desenhistas de livros infantis e chargistas, é sempre a de um indivíduo nu, que apenas lê no grande livro da natureza, que se desloca livremente pela floresta e que apenas carrega consigo (ou exibe em seu corpo) marcas de uma cultura exótica e rudimentar, que remete à origem da história da humanidade" (Ibidem, 280).

O resultado dessa carga semântica aponta pelo menos em duas direções de produção de sentidos. A primeira, o entendimento de índio como ser primitivo pertencente a uma natureza pretérita com um lugar temporariamente reservado no mundo contemporâneo, a depender do seu tempo de contato e de sua capacidade de reservar cultura na escala de mensuração ocidental. Seu destino encontra-se, portanto, pré-estabelecido e determinado ao desaparecimento. Produção de sentido cara à interpretação de E. Taylor que estabelecia uma escala onde os extremos eram representados, de um lado, pelo estágio superior das nações européias (civilização), do outro, pelo estágio inferior da *barbárie* (tribos selvagens).

Na segunda, os próprios índios podem apropriar-se da carga semântica anterior e inverter essa escala ocidental, fixando o sentido de culpabilidade na consciência dos brancos através, por exemplo, do *salvacionismo do discurso ecológico na virada do milênio*[6]. Isso se dá com a

[6] Com isso, pode-se promover, por exemplo, o mito moderno da natureza intocada (ver Diegues, 1996).

possibilidade de utilização e articulação do discurso romântico por parte deles (os índios) para inverter os preconceitos dos seus estudiosos e de suas conseqüências paradigmáticas (Ibidem).

Como expressão desses sentidos ou significados que se fixaram nas estruturas de conhecimento, no cotidiano das ações político-administrativas e nas instâncias do poder, enfim, em instituições e no cotidiano, no Brasil, ressalta Oliveira que

> "Pretender articular os dois significados parece-me uma tarefa ingrata e extremamente arriscada. As representações sobre o índio acima apontadas, que em parte refletem uma experiência particular da sociedade brasileira e em parte decorrem do próprio imaginário ocidental sobre o primitivo, poderiam talvez ser usadas para justificar, por exemplo, o reconhecimento de um território para os Yanomami ou outros povos relativamente isolados. *Mas os demais, deveriam eles ser considerados remanescentes ou falsos índios? Não é preciso nem lembrar casos extremos como o de povos indígenas do Nordeste brasileiro,* que atualizam os dilemas comentados extensamente para os Ndendeuli na África e os Mashpee na América do Norte. Mesmo povos que mantém sua própria língua e instituições básicas, como os Ticuna, Tukano, Baniwa e outros situados na fronteira norte do país, têm sua condição de índio questionada por madereiros, garimpeiros e comerciantes interessados em suas terras, sendo julgados aculturados até mesmo por alguns autoridades governamentais, que por essa via pensam em limitar drasticamente seus direitos territoriais" (Ibidem, 281 – grifo nosso).

Após uma década de influência na produção do conhecimento indigenista nacional, a formação discursiva da *situação histórica* vem abolir com perspectivas que pré-determinam destinos às sociedades indígenas e com idealizações que reservam um lugar isolado, distante e preservado para essas sociedades que vivem num contexto de relações interétnicas. Enfim, com as remanescentes oligarquias colonial e imperial que persistem em naturalizar e folclorizar o índio.

1.2. O Campo Político Intersocietário

Para além das direções das formações discursivas apontadas e criticadas, a formação da *situação histórica* problematiza e propõe para a produção do conhecimento que tem as relações interétnicas como matéria-prima, tomá-las a partir de contextos específicos, relacionando-as com o conflito e a contingência histórica que estão submetidas no *campo político intersocietário* o qual comporta relações de força e demonstra a competição para o controle dos recursos socialmente valorizados, em especial, os políticos e os econômicos; bem como possibilita questionar perspectivas que têm como objetivo reconstruir um passado indígena dentro de uma *contabilidade das perdas* (a etno-história) ou de *conduzir esses atores sociais índios à comunhão nacional* (o evolucionismo).

O conceito de campo político intersocietário é proposto por Oliveira (1988) e sistematizado a partir das tendências processualistas e situacionistas das décadas de 1940 e 1960 as quais contam com autores como Max Glukman (1949-1968), J. Van Velsen (1964-1967), Marc Swartz (1966), Victor Tuner (1966), Frederik Barth (1969).

Esse conceito é trabalhado para dissolver uma visão dual de sociedade que predominou nos estudos de contato interétnico no Brasil e possibilitar, nesta realidade, a apreensão de *situações históricas singulares*. Situações as quais são dinamizadas por conflitos, cumplicidades e interdependências entre os atores sociais índios e não-índios. Cumplicidades e conflitos impulsionados principalmente pela disputa de *capital* (Bourdieu, [1989] 1998) político e econômico, ou seja, pelos recursos socialmente valorizados que mobilizam a produção de identidades étnicas.

No que se refere aos estudos iniciais de contato que predominaram no Brasil, Florestan Fernandes, numa obra por ele coordenada, intitulada "Comunidade e Sociedade no Brasil", de 1972, faz considerações à sua importância, porém, há de se perceber suas limitações. Relata Florestan que

> "C. Wagley, M. Harris e E. Galvão acentuaram e aprofundaram a investigação em escala regional, em termos brasileiros ou latino-americanos, sendo o último o pioneiro de uma orientação que tenta compreender a sociedade tribal no contexto do contato com o "mundo civilizado" e a expansão das fronteiras nacionais. Essa orientação encontrou seus principais expoentes e teóricos, em seguida, em D. Ribeiro e em R. C. de Oliveira. Na verdade R. C. de Oliveira e seus colaboradores elaboraram os projetos de investigação mais ambiciosos, que nos mostram os indígenas nas malhas de sua incorporação típica à "sociedade nacional" (Fernandes, 1972:280).

As limitações desses estudos estão presentes nas suas perspectivas de mudança social ou cultural pelas quais os grupos indígenas passam na situação de contato. Em razão dessas perspectivas, o futuro das sociedades indígenas brasileiras sempre foi marcado por previsões pessimistas, fatalistas. Essas previsões caracterizaram os *Estudos de Aculturação* (Galvão, 1957-1978; Ribeiro, 1956-1968; Shaden, 1965; Matta & Laraia, 1979) mas, também, encontraram ressonância nos *Estudos das Áreas de Fricção Interétnica,* da década de 1960, ligados ao projeto coordenado pelo professor Roberto Cardoso de Oliveira (1964-1968-1976-1978), os quais, além de suas contribuições científicas e para o reconhecimento de uma indianidade genérica no Brasil, tiveram seu revés, reforçaram o senso comum e a política indigenista oficial brasileiros.

A proposição de Oliveira com o conceito de campo político intersocietário é, por coneguinte, a de abandonar abordagens simplificadoras da questão interétnica que explicitam um prisma dual da realidade social e a passividade de uma das partes em interação. De um lado,

sujeição absoluta do segmento étnico, do outro, total autonomia do pólo dominante. A conseqüência dessas abordagens é a interpretação do fenômeno como um processo de falseamento da realidade ou como sistema político ilegítimo.

Quando, na verdade, devemos compreender esse campo socialmente hierarquizado, com distribuição assimétrica de poder, a qual configura posições sociais desiguais, porém, como possuidor de uma dinâmica que, ao colocar os diferentes pólos em contato, promove um remanejamento e reinterpretação dos seus valores e normas que advêm da função ativa que nesses pólos se investe no processo intersocietário e que os obrigam a armar estratégias de negociação e convivência consciente no cotidiano de suas ações. Ou seja, reelaboração/invenção resultante do processo dialético, da clivagem dos aspectos objetivos com as representações subjetivas decorrentes da ação, intervenção e construção de um processo político por parte dos atores sociais envolvidos numa situação de contato.

A postura de Oliveira, portanto, é de abandono total de perspectivas para o estudo do contato interétnico que percebam a política (sistema político) como auto-explicável de uma totalidade social fechada. Destaca os aspectos dinâmicos e contingentes das relações sociais vivenciadas em tempo real e não em tempo estrutural, no qual a ação política deve ser percebida sem determinantes superiores, porémpela intencionalidade da ação dos atores, ou seja,

> "A ação política não deve ser tratada como uma simples atualização de estruturas inconscientes, ou um mero ajustamento a determinações superiores (econômicas, ecológicas, etc.), mas é marcada exatamente por sua intencionalidade, isto é, por seus fins serem assumidos por indivíduos (ou grupos) como relevantes para a coletividade e serem perseguidos de modo relativamente consistente em uma seqüência articulada de atos (processo)" (Oliveira, 1988:10).

Enfim, o campo político intersocietário é trabalhado para apreender uma dada situação histórica possibilitando romper com a visão dual de sociedade e com previsões pessimistas advindas dessas visões que fixaram significados, com dispositivos em funcionamento e circulação, no campo indigenista brasileiro.

Ao problematizar a produção do conhecimento, a intervenção da política indigenista oficial e a ação dos índios, a partir da correlação de forças sociais próprias do *Capitalismo Mundial Integrado*, como denominado por Félix Guattari (1987), para estudar a complexa realidade do fenômeno das relações intersocietárias, estamos nos aproximando da problemática específica conduzida por Oliveira para compreender esse fenômeno na sociedade brasileira. Pois trata-se de entender as estratégias, rotinas e os saberes do capitalismo contemporâneo desterritorializado e simultaneamente colonizado. Ele é mundial e integrado

> “Porque *potencialmente colonizou o conjunto do planeta*, porque atualmente vive em simbiose com países que historicamente pareciam ter escapado dele (os países do bloco soviético, a China, etc.) e porque *tende a fazer com que nenhuma atividade humana, nenhum setor da produção fique fora do seu controle”* (Guattari, 1987:211 – grifos nosso).

Esse sistema é mundial e integrado porque não respeita modos de vida tradicionais que estejam fora de sua lógica. No que se refere à experiência brasileira, e em destaque a do Nordeste, diríamos que as elites culturais, políticas e econômicas desse campo político intersocietário tendem a controlar todos os setores de atividade da vida humana, da produção (do desejo, da subjetividade, ecológica, econômica, etc.), para disciplinar, através do poder coercitivo, os atores sociais e sistemas de valores divergentes em relação ao ocidental, referência egocêntrica das elites.

Capítulo II

Etnogênese no Nordeste Indígena Brasileiro

> *Qualquer coisa que a filosofia possa fazer para liberar um pouco nossa imaginação é de grande serventia política, pois, quanto mais livre for a imaginação do presente, maior será a probabilidade de que as práticas sociais futuras sejam diferentes das passadas* (Richard Rorty).

Como qualquer outra coletividade social, os grupos indígenas estão situados num determinado ponto de referência, no caso deste estudo, a região Nordeste. Este ponto oferece-lhes especificidades, condições de produção singular de sua história ao mesmo tempo em que os posiciona desfavoravelmente na formação social regional constituída, sobretudo, pela propriedade privada a qual determina a estrutura de poder hegemônica, patriarcal.

Para persistir, essa estrutura delibera seus dispositivos de poder e de administração estratégica do espaço regional, comanda a contenção das transformações históricas achatando o segmento étnico indígena. Nessa estrutura de poder, encontram-se os intelectuais (produtores de conhecimento), as entidades não-governamentais e os grupos que se fazem representar no Estado, os quais recebem demandas e elaboram as políticas de identidade. Talvez, dentro desse eixo argumentativo seja possível encontrar pistas de reflexão sobre *os poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo* (Oliveira, 1998).

Entretanto, a mobilização política dos grupos indígenas dessa região demonstra que os seus interesses vão de encontro à produção de conhecimento hegemônica, no sentido mais amplo do termo (ciência e política), e que, portanto, a afirmação de suas identidades ou etnicidade tem se pautado fundamentalmente pelas *viagens da volta* (Oliveira, 1993) que cruzam destinos e crenças entre indivíduos destes grupos através de conexões ritualísticas, num *circuito de trocas ancestrais* e de *viagens de lideranças* em busca de direitos (Arruti, 1999).

Viagens que proporcionaram aos índios levantar aldeias e criar laços de solidariedade em decorrência da expropriação territorial a que foram submetidos pelas elites locais. Viagens impulsionadas pelas políticas de colonização que promoveram expropriação das terras indígenas e que, em última instância, caracterizaram a indianidade no Nordeste por proporcionar uma experiência constante do processo de territorialização[7]:

[7] Ao adotarmos a perspectiva da territorialização marcamos uma distinção em relação à abordagem de Carvalho (1984). Mesmo considerando que trouxe questões relevantes à problemática indígena no Nordeste brasileiro, mais precisamente relativas à relação índios e estado nacional, limita-se a "apreender a identidade dos povos indígenas no Nordeste, fundamentalmente da perspectiva do território, fator considerado indispensável à sua integridade física e sociocultural"(169).

> "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) reelaboração da cultura e da relação com o passado" (Oliveira, 1999: 20).

A experiência brasileira, em síntese, é marcada, em larga escala, pelas variantes dos *Estudos de Aculturação* e das *Áreas de Fricção Interétnicas* que influenciaram tanto as estruturas de conhecimento quanto o cotidiano das ações político-administrativas. Influência que tem uma forte conotação negativa para os grupos étnicos indígenas no Brasil, no que se refere à afirmação de suas identidades, que ganham especificidades sócio-históricas no Nordeste, com o denominado processo de etnogênese, por tratar-se de uma das regiões mais antigas de colonização. Tendência que procuramos seguir, contrária à tradição desses estudos que procuram aferir o grau de integração do ponto de vista da sujeição e/ou dependência econômica continuada dos grupos étnicos ao imperativo hegemônico ocidental.

Pois bem, nos trilhos da experiência acontecida, ou seja, nos ares ultramarinos de outrora, imagens, discursos e memórias dos *engenhosantimodernos* foram tecendo a *invenção* do que se constituiria a região Nordeste. Território *imagético-discursivo* que surge como região no cenário nacional em 1917 e ganha, através da formação discursiva nacional-popular, *visibilidade* e *dizibilidade*. Região entendida como

> "Noção fiscal, administrativa, militar (vem de *regere*, comandar). Longe de nos aproximar de uma divisão natural do espaço ou mesmo de um recorte do espaço econômico ou de produção, a região se liga diretamente às relações de poder e sua espacialização; ela remete a uma visão estratégica do espaço, ao seu esquadrinhamento, ao seu recorte e à sua análise, que produz saber. Ela é uma noção que nos envia a um espaço sob domínio, comandado. Ela remete, em última instância, a *regio* (rei)" (Albuquerque Jr, 1999: 25).

Os tecelões deste território ou região, as elites culturais, políticas e econômicas dos engenhos nordestinos tinham como finalidade a disputa pelo poder econômico, político e cultural com as elites do sul. Essa disputa significava a possibilidade de esses tecelões ampliarem seu campo político-cultural na esfera nacional, de firmar os *traços culturais regionais nordestinos como expressão brasileira*. Disputa que vai delineando a face geopolítica do Brasil República num momento histórico em que imperava o *dispositivo de nacionalidades*, que vai configurando entre as partes envolvidas uma busca de *autenticidade* do nacional a partir de traços culturais regionais que "verdadeiramente" expressassem a *identidade nacional*. Como apontam os estudos modernistas, nos anos 20, de Mário de Andrade, em São Paulo e, nos anos 30, os estudos regionalistas de Gilberto

Freyre, no Recife, só para exemplificarmos situações concretas. Segundo Albuquerque Jr., a funcionalidade desses dispositivos de nacionalidade tece a formação hegemônica interpretativa nacional-popular a qual tem a possibilidade de fornecer elementos ou dispositivos da historicidade e das estratégias de poder das elites:

> "Na história da luta em torno dos conceitos de nação e de região, em torno dos conceitos de cultura nacional, regional e internacional. É a história da luta, em torno da idéia de identidade nacional e regional, de identidade cultural. Foi em torno destas idéias mestras que emergiu, no Brasil, um conjunto de regras de enunciação que chamamos de *formação discursiva nacional-popular* e todo o dispositivo de poder que a sustentou, que chamamos de *dispositivo de nacionalidades*, em torno do qual, por sua vez, se desenvolveu grande parte da história brasileira, entre as décadas de vinte e sessenta" (Ibidem, 27).

Tendo a *invenção do Nordeste*, por conseguinte, ocorrido em 1917, na qualidade de *território comandado* e instrumento de disputas políticas e econômicas das elites (Albuquerque Jr, 1999), a emergência étnica indígena dessa região inicia-se em 1926 com a intervenção do estado brasileiro através do SPI – Serviço de Proteção aos Índios – em resposta às demandas indígenas. Esse órgão federal (o SPI) criado em 1910 e subordinado inicialmente ao Ministério da Guerra e, posteriormente, ao da Agricultura, Industria e Comércio,[8] oficializa a identificação dos Fulni-ô, unidade de análise desse trabalho, como os *autênticos* índios do Nordeste. Reconhece o direito de posse do antigo aldeamento do Ipanema (1705), localizado no município de Águas Belas, no Estado de Pernambuco, construindo ali em 1928 o primeiro Posto Indígena (PIN) – Gal. Dantas Barreto.

Em *discurso*, a política indigenista oficial justificava suas ações tendo como escopo principal a execução de um *ato pedagógico* que garantia aos indígenas um processo gradual e menos traumático de *aculturação* rumo à *sociedade nacional do trabalho*, bem como a salvação do extermínio; na *prática*, executava sua expansão de fronteiras econômicas, o *mercado fundiário tutelado* (Peres, 1999), e a política ideológica de integração nacional.

Estratégia que tinha por base a execução do poder tutelar de "conceder" aos grupos étnicos indígenas o direito *originário* da posse das terras e da assistência diferenciada, porém, a partir da *autoclassificação de critérios de identificação* destes grupos. Característica essa esclarecedora do projeto em exercício: o de continuidade do mandonismo colonizador de face romântica e populista.

Segundo Sidnei Peres,

> "o espaço definido para a atuação do SPI correspondia àquilo que ficou conhecido na literatura especializada como uma frente de expansão ou fronteira agrícola. Porém isto não

[8] Mudança que proporciona um deslocamento no campo indigenista oficial de índios como vigilantes de fronteiras para produtores agrícolas. (Cunha, 1998)

> significa a ausência de um trabalho acumulado de dominação imposto aos grupos indígenas nos cenários interativos no nível local. Os inspetores tiveram de articular-se de diversas formas às agências já estabelecidas, para impor o seu monopólio de agir e falar em nome dos índios" (Peres, 1999: 50)

Continua o autor, ressaltando que

> "O assentamento de trabalhadores nacionais nas áreas porventura doadas para a localização de índios era pensado como ato pedagógico – com vista à sedentarização dos índios – e também *como um modo de controlar a ocupação fundiária nos arredores dos postos do SPILTN*[9]. Não podemos esquecer que as expedições tinham como uma de suas tarefas fundamentais a integração do espaço recortado como âmbito de sua ação... Nacionalizar era tecer uma ampla rede de controles estatais sobre populações e espaços até então inacessíveis" (Ibidem, 51 – grifo nosso)

Essas ações do aparato jurídico-administrativo que caracterizaram o Estado neste século constituíram o mercado fundiário tutelar que tinham como objetivo: implantar postos indígenas com o intuito de moralizar os sertões, "extirpar os vícios da população sertaneja; e impor um regime estatal de repressão da força de trabalho de pequenos produtores rurais" (Ibidem, 53).

Como resultado desse poder estatal, ficavam evidentes os interesses do Estado no início do século XX, ou seja, "postos e povoações indígenas funcionariam como verdadeiros centros agrícolas, que também expressavam esse projeto de criação de um campesinato tutelado, onde a figura administrativa do inspetor exerceria o papel de patrão no poder político local" (Ibidem, 53).

Segundo Albuquerque Jr., a formação *imagético-discursiva* que inventou a região Nordeste se efetivou em 1917 e teve como elementos fundamentaais imagens e discursos de natureza nacional-popular. Essas imagens e discursos fixaram-se em ações, práticas sociais e instituições e se materializaram na construção da realidade sócio-histórica dessa região, produzindo sempre novos significados ou pontos nodais se aplicarmos a terminologia de Laclau & Mouffe (1989).

As imagens e discursos da formação imagético-discursiva nacional-popular produzidos pelos intelectuais no seu contexto/posição ocupada, têm como significados a busca de elementos do que se denomina de *cultura popular*[10] para, em seguida, determinar a "originalidade" do caráter ou identidade nacional. *Naciona,l* por quererem produzir imagens e discursos formadores da nação e, *popular*, por buscarem uma essência representativa da brasilidade nas práticas sociais e manifestações culturais folclorizadas nas coletividades ou segmentos da população menos favorecida da sociedade brasileira. Práticas e manifestações filtradas e eleitas pelas elites no âmbito do Estado como representativas da região e/ou nação.

[9] Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais.
[10] Para se aprofundar neste tema ver Ortiz [1985] 1994; Bosi [1986] 1991; Chaui [1986] 1993; Albuquerque Jr. (1999).

Para estes intelectuais,

> "a origem da nacionalidade é buscada na história de cada região. As lutas regionalistas atravessam a leitura da história do Brasil, que é feita para estabelecer a prevalência de uma área e de um "tipo regional", na construção da nação e de seu povo. Nessa leitura, parte-se quase sempre das questões e características atuais de cada espaço, para buscar suas raízes no passado. Produz-se toda uma mitologia em torno da origem de cada região e da nação, em torno de fatos históricos e pessoas que são afirmadas como precursores da nacionalidade, como heróis fundadores do Brasil. Estes mitos lançam mão da memória histórica de cada área, das manifestações folclóricas, das narrativas populares e da memória pessoal de seus autores. Cada região é esse conjunto de fragmentos imagéticos e enunciativos, que foram agrupados em torno de um espaço, de uma idéia inicialmente abstrata de região" (Albuquerque Jr., 1999:101)

Neste momento partimos do pressuposto de que o caso do Nordeste indígena brasileiro foi também fundado pela formação discursiva nacional-popular alimentada pelas formações discursivas primordialistas e romântico-folcloristas (já discutidas), que imperaram sobre a produção do conhecimento indígena em territorialização e, conseqüentemente, na política indigenista oficial por mais de seis décadas no Brasil, de 1920-1990.

A formação nacional-popular alimentada por essas formações discursivas abriu rachaduras históricas precedentes ao controle das elites, principalmente no período de redemocratização brasileiro. Mesmo colocando em execução seu projeto de desenvolvimento expansionista do *mercado fundiário tutelado* e da ideologia da integração nacional, possibilitou uma correlação de forças que permitiu espaço político para os índios *remanescentes emergentes* (Arruti, 1999) reivindicarem seus direitos.

Com essas formações interpretativas sintetizadas na nacional-popular emergiu o imaginário oligárquico populista presente na literatura e nas artes eruditas e até mesmo no pensamento científico que consiste em reconhecer o índio dentro de um conjunto de imagens arquetípicas baseadas em

> "habitante da mata que vive em bandos nômades e anda nu, que possui uma tecnologia muito simples e tem uma religião própria (distinta do cristianismo). Os elementos fixos que compõem tal representação propiciam tanto a articulação de um discurso romântico, onde a natureza humana aflora com mais propriedade no homem primitivo, quanto na visão do selvagem como agressivo, cruel e repulsivo" (Oliveira, 1994).

Essa ambigüidade presente na realidade indígena nordestina permitiu uma contradição entre a remanescente mentalidade oligárquica regional e os índios. Contradição que comporta, ao mesmo tempo, a execução de fronteiras econômicas e a *culpabilidade cristã* a qual possibilitava *exorcizar os pecados* resgatando os índios através do mito de origem fincado no passado pretensamente fixo e

na autoclassificação, reconhecendo a identidade indígena como categoria genérica jurídico-administrativa: circunscrevendo-os, aldeando-os, *tornando-os cristãos novos possuidores de almas*, enfim, protegendo os índios seja por tutela missionária ou estatal, procedimento denominado por Siqueira de instituto da circunscrição (1990).

Essas contradição e ambigüidade abriram importante precedente para os grupos indígenas do Nordeste, possibilitando o processo de etnogênese[11] que "abrange tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas" (Oliveira, 1999:18). Mas proporcionou também um cenário marcado pelo conflito fundiário entre as elites colonizadoras que colocam em xeque a existência de índios nessa região, e estes em busca dos seus direitos constitucionais (étnico e territorial) junto ao Estado. Como uma das regiões mais antigas de colonização na formação nacional, com uma malha fundiária definida há mais de dois séculos herdada das benesses da Coroa, o Nordeste traz especificidades para história indígena. A colonização no Nordeste colocou essa região numa realidade que engendrou fluxos culturais para a *mistura* entre índios e não-índios em decorrência das políticas ultramarina e estatal que promoveram relações interétnicas, que possibilitaram às elites a articulação do discurso questionador da existência étnica indígena na Região, segundo o qual as populações indígenas do Nordeste encontram-se num processo de *perda cultural* e de *traços fenótipos*, exibindo pouca distintividade cultural em relação à população regional e indígena amazônica.

Os sentidos e significados desse discurso foram elaborados tanto pela *produção do conhecimento etnográfico* hegemônico quanto pelas *políticas ultramarina* e *republicana* legitimadas pelo discurso científico e promotoras da demanda de políticas monolíticas de identidade, que tinham como objetivo a integração dos índios à sociedade nacional do trabalho[12], ou seja, *apagar da história* esses grupos étnicos indígenas, a diversidade, a diferença.

Tal especificidade, decorrente da produção do conhecimento, aliada à política indigenista oficial, que são reativas e defensivas, recai com peso num dos elementos-chave constitutivos da identidade étnica indígena no Nordeste, a saber: a *questão fundiária.* A mesma apresenta-se no campo político de negociação como mola propulsora de conflitos e disputas entre as elites e os índios.

No Brasil, em especial na região Nordeste, terra significa honra e poder patriarcal. Significa espaço que arregimenta *compadres* e acumula poder político e econômico, reservado

[11] Trabalhos produzidos a partir da formação discursiva da situação histórica na qual tem como eixo e/ou problemática central os estudos intersocietários calcados na relação da etnicidade e territorialização no Brasil: Baptista, 1992; Peres 1992; Paiva e Sousa, 1992; Barreto Filho, 1993; Grünewald, 1993; Valle, 1993; Martins, 1994; Brasileiro, 1996; Arruti, 1996.

[12] Concepção superada com a Constituição de 1988 mas que alguns segmentos políticos e científicos tentam manter.

exclusivamente à administração das elites locais as quais aportaram nesses ares com as benesses européias colonizadoras. Esse perfil oligárquico foi o que estruturou o poder regional configurador de uma estrutura fundiária concentradora e antidemocrática baseada na propriedade privada e sustentada por uma de suas instituições pilares, a família (Siqueira, 1990).

Retomando a questão da emergência étnica indígena contemporânea, ou seja, a especificidade da etnogênese no Nordeste indígena brasileiro, há que se realizar uma incursão na experiência dessa região ou, mais objetivamente, na administração colonial e imperial por que passou o Nordeste, o terreno histórico que mobilizou a produção dessas identidades étnicas – a etnicidade – e a produção de indianidade, "decorrente da atuação/presença histórica do órgão tutor que determina um modo de ser balizado nas relações político-econômicas diferentemente do modo de ser resultante do arbitrário cultural de cada povo" (Oliveira, 1988).

Antes dessa incursão, gostaríamos de ressaltar a variação/invenção que os conceitos de cultura e identidade passaram no decorrer da história. Ou seja, se levarmos em consideração que esses conceitos sofreram variação no tempo e no espaço, podemos afirmar que seus significados se redefiniram e ofereceram diferentes sentidos de acordo com a dinâmica do contexto histórico configurado pelas disputas dos grupos sociais em interação, no caso, os produtores de conhecimento.

Seguindo o raciocínio de Sodré (1988), iremos apresentar três variações do conceito de cultura, produzidas no tempo e no espaço, as quais estamos denominando de primeira, segunda e terceira invenção. Para, em seguida, demonstrar a historicidade da estética dos cruzamentos interétnicos acontecida e forjada administrativamente no Nordeste Indígena. Entendendo cultura como fruto de práticas de organizações simbólicas, produção social de sentidos e que sobretudo relaciona-se com o real.

A primeira invenção foi forjada no século XIV. Nesse instante, o elemento cultura emerge como significado de modernidade. Esse legado apresenta cultura como verdade cristã universalizante, liberalismo político e pensamento racional/científico ordenador da realidade.

O conceito de cultura, na segunda invenção, toma outro sentido hegemônico. Nos séculos XVI e XVII esse conceito adquire o significado de progresso capitalista. Seu sentido, por conseguinte, é composto de progresso significando desenvolvimento técnico; de capitalismo significando sistema político e de civilização como significado do *Novo Mundo Ocidental*. Significados que se tornaram possíveis a partir da relação de dominação da Europa sobre a África, processo social que foi dinamizado pelas relações políticas e econômicas. Relações de poder que configuraram situações as quais proporcionaram emblemas sociais necessários à construção da identidade ocidental, a partir do *tráfego de escravos e da diáspora negra* (Sodré, 1988: 07).

Emblemas sociais “necessários” à construção de uma “identidade superior” civilizada que se adapta facilmente às transformações do sistema capitalista e do progresso técnico por ele proporcionado, em detrimento de uma “identidade inferior”, escrava, imputada pela formação discursiva hegemônica, a qual dá suporte e imprime sentidos valorativos que justificam a inferioridade – inadaptabilidade de determinadas práticas sociais para o novo mundo – de determinados grupos sociais, no caso, a coletividade negra. Sentidos e significados que favoreceram a manutenção do poder dominante.

Com isso, podemos entender que o processo de constituição de identidades é relacional, precisa-se de um *Outro*, do diferente para se estabelecer relações sociais e de poder as quais determinam as regras do jogo humano e hierarquizam as sociedades.

A partir do século XVIII, temos a terceira invenção de sentidos para a palavra cultura. Ela adquire uma dimensão de significação social e passa a ser sinônimo de fronteiras, a estabelecer categorias de pensamento, a justificar as mais diversas ações e atitudes e a instaurar doutrinariamente o racismo e a se substancializar; naturalizar seus sentidos ou ocultar suas estratégias de acordo com os interesses hegemônicos. Como menciona Sodré,

> “Os vinte milhões de negros exilados da África para as Américas foram imprescindíveis à acumulação primitiva do capital europeu. E isto encontrava sua legitimação nos imperativos da Verdade Seduzida pela cultura, “invenção” exportada da Europa para as elites coloniais a partir do século XVIII. Desde então, essa palavra/idéia tem estado no centro de projetos, obras, ciências, tal é o poder da crença que nela se deposita” (Ibidem, 08).

O que podemos depreender desse discurso é que a civilização ocidental construiu um grandioso instrumento de poder a partir da invenção dos sentidos de cultura. Utilizando-se dele, passa a ocultar estrategicamente a história de sua “invenção”, os interesses e anseios divergentes que colidem entre coletividades sociais distintas no processo social, bem como tentam imprimir ao conceito de cultura significados estáveis. Esses aspectos constituem, por conseguinte, os instrumentos de poder nas sociedades modernas. Ressalta Sodré que

> “É preciso não esquecer, assim , que os instáveis significados de cultura atuam concretamente como instrumentos das modernas relações de poder imbricadas na ordem tecno-burocrática e nos regimes políticos, e de tal maneira que o domínio dito “cultural” pode ser hoje sociologicamente avaliado como o mais dinâmico da civilização ocidental” (Ibidem, 08).

Sendo assim, prossegue o autor, “cultura designará o modo de relacionamento com o real, com a possibilidade de esvaziar paradigmas de estabilidade do sentido, de abolir a universalização das verdades, de indeterminar, insinuando novas regras para o jogo humano”(Ibidem: 10).

É com essas implicações que as *tradições inventadas* (Hobsbawn, 1997) emergem, adquirem legitimidade e ganham força explicativa em contextos históricos específicos. Como por exemplo, com a reinvenção das identidades indígenas do Nordeste. Por tradições inventadas, segundo Hobsbawn,

> "entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado" (Hobsbawn, 1997:09).

Processo a que está intimamente relacionada a etnicidade ou produção do sentimento étnico. Na verdade, são processos distintos, porém complementares. A etnicidade representa um processo mais específico, característico dos grupos étnicos; e a invenção das tradições, um processo social mais amplo que, por vezes, pode englobar esses grupos e sua reinvenção.

Com isso, adentraremos na questão específica da etnogênese no Nordeste, mais precisamente enfatizando os processos históricos que ocasionaram a *estética dos cruzamentos entre índios e não-índios nessa região*, seus dispositivos de variação necessários à compreensão do ser índio no Nordeste contemporâneo.

O período colonial forjou a estética dos cruzamentos administrativamente incentivados que ocasionou três processos de misturas do segmento indígena com os não-indígenas, os quais demonstram claramente os interesses aliancistas da Igreja com a Coroa Portuguesa, no Sertão do São Francisco. Esses processos foram ativados pelas missões religiosas dos séculos XVII e XVIII, respectivamente, com os Aldeamentos Missionários e o Diretório dos Índios.

A primeira das misturas teve como característica a força de atração, a sedentarização e catequização das diferentes famílias étnicas circunscritas em aldeamentos. Política administrativa da igreja que formou uma complexa árvore genealógica no segmento indígena da região Nordeste, acomodando diferentes crenças e culturas, bem como disciplinando os índios para o trabalho agrícola. Aspectos que evidenciam os interesses da igreja para atender as determinações da coroa: a conquista territorial e a produção econômica regional (Oliveira, 1999: 22).

Os dispositivos desses aspectos têm como significado a igreja católica como forte e importante instrumento da política colonial que tem o sertão do São Francisco como uma das fontes de sustentação financeira e de expansão territorial. Fica patente, portanto, a preocupação de articulação com o mercado no que se refere à expansão territorial e, quanto à cultura indígena, um *sentimento missionário preservacionista e salvacionista cristão justificador das ações administrativas.*

O Diretório dos Índios, como segunda mistura, foi uma das tentativas das mais audaciosas que poderia ter trazido conseqüências mais drásticas para os índios não fosse o caráter extensivo das fazendas de gado, a baixa densidade populacional e o baixo fluxo migratório no sertão do São Francisco do Nordeste brasileiro. Ao fixar colonos brancos nos limites dos antigos aldeamentos indígenas, estimulou casamentos interétnicos com propósitos assimilacionistas dos índios à sociedade nacional. Fato que ocasionaria no futuro próximo o fim da população indígena na região.

Na verdade o que aconteceu foi que,

> "Sem existir fluxos migratórios significativos para o sertão, as antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de descendentes dos índios das missões que as mantinham como de posse comum, ao mesmo tempo em que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originais, a santos padroeiros ou a acidentes geográficos" (Oliveira, 1999: 23).

A terceira das misturas ocorreu com a Lei de Terras de 1850, no período Imperial. Essa foi certamente a mais drástica das misturas. Governos provinciais declaram extintos os antigos aldeamentos indígenas incorporando-os a administrações locais, comarcas e municípios em formação; é o momento em que os pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas consolidam suas glebas de terras ou, através de arrendamentos, exerce controle em parcelas significativas de terras indígenas no Nordeste; e o momento em que ocorre a promoção de regularização de propriedades rurais para o segmento não-indígena (Oliveira, 1999: 23).

Essas ações, administrativamente conduzidas pelo poder aliancista (coroa, igreja e colonos) que acarretaram as três misturas no decorrer dos séculos XVII até final do XIX entre índios e não-índios, possibilitaram também, na virada desse último século, o primeiro movimento de territorialização no Nordeste indígena brasileiro, o qual fez com que a política indigenista oficial do século XX herdasse significados das políticas colonial e imperial. Como resultado desse empreendimento, no início deste século,

> "Já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos dos seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como "remanescentes" ou "descendentes". São os "índios misturados" de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de "tradições populares". Foi nessa condição, por exemplo, que uma equipe do antigo Instituto Nacional do Folclore, na década de 1970, visitou o antigo aldeamento de Almofala, filmando e gravando a realização do "torém", ritual mais importante dos índios Tremembé" (Oliveira, 1999: 24).

Mas como resposta a esse dispositivo de poder que pretendia eliminar os índios de sua história, ocorreu uma correlação de forças através da qual o segmento indígena obteve sua primeira conquista na década de 1920, com o reconhecimento, por parte do governo de Pernambuco, das terras do antigo aldeamento de Ipanema, em 1928, que ficou sob a tutela do SPI – a ser tratado detalhadamente no capítulo 3. Esse processo de territorialização, na verdade,

> "Operou como mecanismo antiassimilacionista, criando condições supostamente "naturais" e adequadas de afirmação de uma cultura diferenciadora, e instaurando a população tutelada como um objeto demarcado cultural e territorialmente. Apesar da última ressalva do decreto, que fazia parte das finalidades declaradas da política indigenista oficial, a intenção de tutores e tutelados nunca caminhou na direção da total assimilação e da eliminação da tutela" (Oliveira, 1999: 24).

Em 1940, ocorre o segundo movimento de territorialização. Mais oito grupos indígenas emergem na esteira do Estado brasileiro caracterizando a continuidade do movimento de territorialização e reivindicação dos índios do Nordeste. Entre as décadas de 1950 e 1960 estranhamente não há registro de nenhuma reivindicação por parte dos índios. Fato que nos possibilita perguntar se existe ruptura ou continuidade do processo histórico de emergência étnica indígena no Nordeste, haja vista o período totalitário que vivenciávamos no Brasil.

Como terceiro movimento de territorialização, em 1977, assistimos ao processo de continuidade das emergências indígenas no Nordeste contabilizando, desse ano até 1998, mais 28 grupos reivindicando e consolidando seu reconhecimento perante o Estado (Arruti, 1998).

Em decorrência desses recuos e avanços no campo indigenista e com as especificidades causadas pelas misturas e os processos de territorialização no Nordeste, tanto a ação da política indigenista oficial quanto os estudos da etnologia clássica persistem em não vislumbrar os índios dessa região, respectivamente, como objeto de ação jurídico-administrativa nem como unidades de análise passíveis de serem estudadas, contrariando, por assim dizer, o processo histórico das emergências étnicas indígenas impulsionadas pelos próprios índios.

Dessa persistência ocorre um suposto desaparecimento dos índios do Nordeste brasileiro o que, por um lado, justifica a "falta de interesse" por parte da agência indigenista oficial e dos estudos do contato; por outro, confirma a intencionalidade das ações administrativas dos séculos anteriores que impulsionaram os índios à comunhão nacional, ao seu desaparecimento. Prática e intencionalidade que prejudicaram por algumas décadas o reconhecimento do processo de etnogênese no Nordeste indígena brasileiro.

Quanto à maior visibilidade dos indígenas no seu processo de etnogênese no Nordeste ter ocorrido nos fins da década de 1970, talvez se explique pelas sucessivas lutas da sociedade civil

organizada[13] no Brasil, naquele momento, entre elas os indígenas e suas possíveis conexões que se entrecruzaram com anseios democratizantes que tinham como objetivo fazer valer seus direitos civis e políticos alijados pela experiência autoritária brasileira no período da ditadura militar.

Nesse período iniciou-se a *dialética da redemocratização e da abertura*, segundo Pereira (1985) em 1974. Esse período de redemocratização no Brasil expressou um campo político clivado entre a abertura, planejada e controlada pelo governo, formada pela *tecnoburocracia militar* aliada ao *capital industrial* que tinha como projeto de sociedade uma racionalidade autoritária e desenvolvimentista; e a redemocratização, como expressão da sociedade civil insatisfeita com as condições políticas e econômicas daquele momento.

Caracterizou-se como um período que "ao mesmo tempo que é um real processo de transição para democracia é uma estratégia de sobrevivência do regime militar autoritário. É um processo contraditório, uma dialética entre as demandas de redemocratização da sociedade civil e a estratégia procrastinatória de abertura" (Pereira, 1985: 106).

Como tentativa de controlar o sistema transitório, o regime militar forja o *pacto social populista* que consiste na implantação de um projeto de

> "lei salarial de 1979, no aumento da distribuição de terras a posseiros através do Instituto Nacional de Reforma Agrária (obviamente, sem realizar qualquer reforma agrária), na redução para cinco anos do prazo de usucapião de terras ocupadas por posseiros, nos subsídios à agricultura e no aumento das despesas de consumo social, particularmente em habitação e eletrificação urbana e rural" (Ibidem:122)

A sociedade civil organizada, por sua vez, direciona sua reivindicação pela democracia através dos movimentos populares influenciados pela igreja católica que, desde os anos 60, passara por significativas transformações políticas internas (Ibidem:140).

Com a declaração "Pela Liberação do Indígena", *slogan* da reunião de Barbados em 1971, organizada pela igreja católica, obteve-se uma repercussão que provocou redimensionamento na prática indigenista oficial e missionária, a qual proporcionou, além de uma reflexão sobre as mesmas, a mobilização da sociedade civil com a criação de organizações não-governamentais voltadas para os direitos indígenas. Esse contexto, todavia, possibilitou articulações e conexões políticas dos povos indígenas com seus aliados nacional e internacional. Fato que deu maior visibilidade aos grupos étnicos indígenas exatamente no período da dialética da redemocratização e da abertura brasileira.

[13] Sociedade civil organizada entendida "como sendo a população organizada e ponderada pelos respectivos poderes políticos das classes, frações de classes, grupos e instituições que a compõem, diferentemente de 'povo', que é o conjunto de cidadãos iguais perante a lei" (Pereira, 1985: 112).

Ao retomarmos o primeiro movimento de territorialização ou das emergências étnicas (1920-1940), que teve um papel fundamental para detonar esse processo de etnogênese no Nordeste, gostaríamos de ressaltar que as elites culturais, políticas e econômicas brasileiras sofreram uma enorme influência do pensamento europeu, que se fixou nas instituições nacionais. Trata-se, precisamente, do pensamento de vertente positivista que orienta práticas pautadas pela racionalidade política e econômica com apelos à liberdade, ao seu modo.

No caso do Nordeste indígena, parece ter imperado a racionalidade política através da extensão da tutela e da ideologia da integração nacional. Na esfera da racionalidade econômica, a institucionalização do mercado fundiário tutelar. A resultante de tal empreendimento consistiu no controle e expropriação da mão-de-obra indígena, aldeando os índios, com o argumento de ser necessário para minimizar a violência cometida contra eles no período colonial.

A trama propriamente dita dos remanescentes emergentes do Nordeste nesse primeiro movimento deu-se através da reivindicação dos índios Fulni-ô pelos seus direitos perante o Estado. Naquele momento, saíram à frente dos índios Potiguara da Paraíba, seus concorrentes. Os Fulni-ô, aos olhos da política indigenista oficial embasada pela ciência etnográfica de então, eram o paradigma do Nordeste indígena. Eram os índios que mais fortemente preservavam os sinais diacríticos que os *diferenciavam claramente* da população regional e os aproximavam da *estética indígena amazônica.*

> "Os Fulni-ô reuniam portanto as condições básicas para o empreendimento indigenista, que traduziam um outro par de razões que justificavam a entrada do órgão no Nordeste: uma racionalidade "etnológica" ou folclórica (os tais sinais externos) e econômica, mais agora em um sentido mais estrito, no qual o cálculo não dizia respeito à economia regional ou nacional, mas à promessa de viabilidade econômica do próprio órgão indigenista. O que o funcionário do órgão não sabia, mas talvez Pe. Alfredo Dâmaso tivesse conhecimento, que os fariam ponto de partida das emergências seguintes e que condicionariam e mesmo orientariam as ações posteriores do próprio órgão" (Arruti, 1999: 236).

A partir daí, surge o campo político indigenista do Nordeste constituído pelos intelectuais, igreja, Estado e os próprios índios; tecelões da emergência étnica ou do Nordeste indígena. Nesse campo de construção de interlocutores dos índios do Nordeste, alimentados pelo imaginário *daqueles que tinham resistido ao assédio civilazatório da região,* destacam-se o diretor do Museu Goeldi, prof. Carlos Estevão de Oliveira, o Pe. Alfredo Dâmaso, o deputado Mário Melo e o inspetor do SPI Antônio Estigarriba.

Os Fulni-ô, juntamente com seus interlocutores, passam a manter contatos com outros grupos da região. Inicialmente com os Pankararu e os Kambiwá os quais passaram a mobilizar-se

para receber o reconhecimento oficial. Os primeiros obtêm seu reconhecimento em 1937 e a construção do PIN em 1941 (Arruti, 1999); já os últimos começam sua mobilização no final da década de 1930, tendo seu reconhecimento oficial em 1953 e 1954, com a construção do PIN apenas em 1971 (Barbosa, 1991).

Águas Belas, com os índios Fulni-ô, por conseguinte, redefine os horizontes da política indigenista do Nordeste do Brasil no início deste século, reavivando a emergência de *memórias coletivas* submersas por forças sociais do Brasil colônia e dos integrantes dessa estrutura de poder (Coroa portuguesa, igreja e colonos). *Memórias as quais comportam sentidos ancestrais que produzem dispositivos de direitos territoriais e de assistência diferenciada* para o segmento étnico indígena regional, tendo um papel preponderante nessa crônica as lideranças indígenas em deslocamento.

Nesse sentido,

> "É apenas depois da entrada do SPI em Águas Belas e do reconhecimento dos Fulni-ô como remanescentes indígenas com direitos a um território que essa visão do domínio da terra mudará de natureza, potencializando a memória de uma posse coletiva ancestral. Aqueles que viajavam em busca de apoio na defesa de suas posses passam então a viajar em busca do direito de seus territórios como "remanescentes". Isso repercute sobre todos os aspectos da vida da comunidade, desde sua relação com a memória, até o seu arranjo interno de autoridade, no qual passam a ocupar um lugar diferencial justamente aqueles que eram responsáveis pela busca dos direitos" (Arruti, 1999: 252).

Sendo assim, os Fulni-ô no seu processo de etnicidade foram fundamentais no início deste século para *institucionalizar as viagens e fluxos sócio-culturais e políticos*, para *produzir um sistema de metáfora de reconversões da mistura,* fruto dos cruzamentos interétnicos históricos, para *ativarem o ato performático e místico de levantar aldeias* e para *consolidar a produção polissêmica do toré* no Nordeste indígena brasileiro. Forneceram, por assim dizer, subsídios que possibilitaram questionar o paradigma indigenista oficial e modelos teóricos derivados dos Estudos de Aculturação (Galvão, 1979; Ribeiro, 1968; Matta & Laraia, 1978) e dos Estudos das Áreas de Fricção Interétnica (Cardoso de Oliveira, 1964-1967-1978) que operacionalizavam com *previsões etnológicas de desaparecimento das populações indígenas* dessa região**.** Com isso, proporcionaram a elaboração da problemática analítica calcada nos processos de territorialização no Brasil (Oliveira, 1993-1998-1999), bem como na *memória e busca de direitos* (Arruti, 1999), fluxos que teceram o processo de *produção de indianidade* (Oliveira, 1988).

Capítulo III

Experiência Acontecida: antecedentes históricos dos índios Fulni-ô

Desde o século XVIII consta registro histórico dos Índios Fulni-ô. Esses índios eram denominados pelo etnônimo "Carnijós" ou "Carijós" e ocupavam a serra do Comunaty, a serra do Tanquinho - onde hoje encontra-se um povoado homônimo pertencente ao município de Águas Belas, região limítrofe entre o agreste e o sertão de Pernambuco -, as margens do rio Ipanema e possivelmente a Serra dos Cavalos (Melo, 1926; Pinto, 1956). Existe, também, registro de missionários enviados pela Igreja Católica de Portugal com o objetivo de catequizá-los, e agentes imbuídos de um *espírito de conquista territorial* promovida pelo Governo Imperial em comum acordo com as elites locais. Tal espírito de conquista talvez ilustre a *evolução histórica* da propriedade territorial no Brasil, a qual perpassa pelo menos quatro regimes, a saber: "o das doações ou sesmarias, o das posses, o da 'Lei de Terras de 1850' (Lei 601, de 18 de setembro de 1850) e o republicano" (Paula, 1944: 03).

Os Índios Fulni-ô são oficialmente reconhecidos, pelo então Governo Imperial, em 1705, através da Carta Régia nº 33, de 05 de junho daquele ano. Carta essa que lhes garantia a posse legal do aldeamento de Ipanema mas que nunca deixou de suscitar problemas entre estes índios, o governo e as elites que, aos poucos, iam chegando e ocupando terras. Em 1928[14], o governo do estado chega a intervir, sancionando o Decreto 637 de 20 de julho, objetivando regularizar a situação e atuar como árbitro nos conflitos (Ferreira, 1997: 02). Esse Decreto determina que a área do antigo aldeamento de Ipanema fique sob a administração do *Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio*, a quem era submetido o SPI, criado em 1910. Entre outras coisas, o referido Decreto também determinava as condições em que os posseiros poderiam adquirir determinadas parcelas da terra, institucionalizava o arrendamento da terra indígena e ainda transferia duas áreas para o domínio da municipalidade, considerando o interesse e a importância das mesmas para a cidade (para sua expansão e para resguardar as nascentes, consideradas de utilidade pública).

Da mesma maneira que a constituição da Terra Fulni-ô resulta de um processo bastante dinâmico, a que voltaremos mais adiante, o mesmo podemos dizer em relação à composição étnica desse povo, o que pode estar diretamente relacionado à complexidade de sua organização e da concepção de seu território.

[14] "A área foi doada aos índios em atos da Coroa Portuguesa e Império. O Decreto de 1928 reconhece as terras doadas para os Fulni-ô. Não há contudo qualquer ato que formalize a categoria *Dominial Indígena* nos termos do Estatuto do Índio. A área teria sido, segundo a FUNAI, demarcada em 71, com base na doação de légua em quadra, mas os dados teriam se perdido. O arrendamento das terras e os limites do perímetro urbano são os principais impasses à definição dos limites" (ATLAS DAS TERRAS INDÍGENAS DO NORDESTE, 1993:1/4).

Há indícios de que a etnia Fulni-ô é resultado de uma junção, ocorrida ao longo da história, de várias etnias. Entre elas, as etnias Chocó e Carapotó, as quais, segundo relatos, possivelmente deixaram as terras do Ipanema ainda no início do século XVIII, embora o fato não impossibilite a *mistura* de alguns membros dessas etnias.

Segundo Mario Melo,

> "O aldeamento de Águas Belas - repartição protetora dos silvícolas ao tempo do Império - tinha o nome oficial de aldeamento de Ipanema. Compreendi, por hábil interrogatório, que entre os carnijós actuaes ha partidos, ha castas, portanto subdivisões oriundas de factos anteriores. Unem-se todos no jurupari, sob as franças do copado e sacro juazeiro, ao tempo do ouricuri, para as festas religiosas e as deliberações mais importantes da tribu, mas fóra disso há partidos, imperceptíveis para os visitantes" (Melo, 1926:06).

A conclusão a que Mário Melo chegou, em 1926, é de que realmente o grupo étnico Fulni-ô é composto pelos grupos: Carijós de Comunaty e Carnijós do Ipanema. Grupos etnicamente distintos que, em algum momento da história, travaram conflitos, sendo, portanto, a princípio, inimigos, mas que hoje formam o mesmo grupo étnico, praticantes dos mesmos rituais religiosos e da mesma língua, a *yatê*.

Um outro estudioso dos Índios Fulni-ô, Estevão Pinto, corrobora a hipótese de que esses índios são resultantes de várias etnias. Segundo ele, há indícios de que já compartilharam espaços geográficos com os índios "Pancararu, os Shucuru, os Tushá, os Shocó etc". Chega a afirmar que sua organização social compõe-se de "frações ou 'clãs' do grupo dos Carnijó que habitavam o vale do Ipanema", tais como: Foklasá que "viviam no Zumbi, à subida da serra dos Cavalos"; os Fola que viviam "no vale do riacho do Funil, quase junto à serra do Tanquinho (ainda hoje há um ribeiro, nessa zona, com o nome de Fola-fuli)"; e por fim, os "Brogodá ou Brogradá" (Pinto, 1956:67), etnia que o citado autor não localiza geograficamente.

Outro dado importante, favorável à tese da coexistência dessas etnias num espaço comum é, se é que podemos denominar assim, a prática política indigenista das *Conquistas Ultramarinas Imperiais* do século XVIII. Com a "doação" de uma légua de terra em quadra "necessária à manutenção dos índios e dos missionários", o Governo Imperial forçava a composição de aldeias com no mínimo 100 casais através de Alvará, com força de Lei.

Essas iniciativas não foram suficientes para que a questão da posse da terra no Brasil fosse resolvida em consenso entre as partes envolvidas. No caso dos Fulni-ô, os posseiros locais que obtiveram terras através das sesmarias, persistiram na ocupação de suas terras ignorando o Alvará de 23 de novembro de 1700. Com isso, o Governo Imperial, em 23 de maio de 1703, insiste, através da Carta Régia, na "doação" de uma légua em quadra de terras para esses índios. Tais documentos

permaneceram ignorados, motivando, em 1705, uma outra Carta Régia da então "Rainha da Gran Bretanha, Infanta de Portugal", "exigindo" a execução da formação dos aldeamentos naquela localidade.

Em 1861, porém, o próprio Governo Imperial declarou extinto o aldeamento do Ipanema, afirmando estar apaziguando conflitos entre índios e não-índios posseiros. Talvez balizado, como menciona José Maria de Paula, nas ambíguas determinações legais da Lei de Terras de 1850, que abrira um precedente que consistia em admitir,

> "a obrigação que caberia ao índio, naturalmente pelos seus representantes legais, de legitimar as suas posses, de acordo com a citada Lei das Terras e o respectivo Regulamento, alegando-se, em conseqüência, que se não o fez em tempo hábil, perdeu o direito que lhe assistia a essas terras" (Paula, 1944:41).

Determinações essas que fundamentavam a política de colonização adotada pelo Brasil, pois, como as terras não eram entendidas como *"originárias ou congênitas"*, eram consideradas terras devolutas e, conseqüentemente, propriedade do Estado, tendo que ser, assim, sujeitas à colonização. Esta colonização consistia em fundação de povoações, construção de estradas e quaisquer outras servidões públicas (Ibidem:44).

Contudo, tal determinação não foi executada e, no ano seguinte, em 1862, o mesmo governo determinou que fossem distribuídos lotes entre as famílias indígenas Fulni-ô, ato que também não se efetivou. Finalmente, em 1877, foram demarcados 427 lotes com 30 ha e 107 com tamanhos diversos. Com isso, pretendia o governo descaracterizar a área do antigo aldeamento do Ipanema como terra indígena e, em discurso, solucionar os conflitos existentes entre índios e não-índios posseiros daquela localidade.

Como menciona Cunha, essa foi uma prática (a de loteamento) bastante recorrente nesse período. Fazendo referência às então províncias, a autora citada ressalta que:

> "o tamanho dos lotes que devem ser atribuídos aos índios variou com o momento e a província. Em 1862, recomenda-se ao presidente da Província de São Paulo que distribua lotes que não excedam 62.500 braças (ou seja, cerca de 30 hectares) e sejam em geral de 22.500 braças (uns doze hectares) às famílias e a maiores de 21 anos com economia separada (19/5/1862). Mais ou menos as mesmas recomendações são dadas em 1866, ao se extinguir o aldeamento de São Lourenço no Rio de Janeiro (deliberação de 26/1/1866, Rio de Janeiro). Em ambos os casos, a propriedade dos lotes só se tornará definitiva após cinco anos de efetiva residência e cultura. Em 1875, o governo é um pouco mais generoso: não só os lotes da Bahia e Pernambuco são de 62.500 braças quadradas para os chefes de família e de 31.250 braças quadradas, a metade, para os solteiros, como os títulos de propriedade são imediatamente dados (Decisões 272 e 273 de 8/7/1875). Mas já em 1878, recomenda-se ao presidente da Província de São Paulo que reserve lotes de 31.250 braças quadradas (cerca de quinze

hectares!) às famílias de índios ou aos seus descendentes nos aldeamentos extintos" (1998: 153-4).

Cunha, dando prosseguimento, destaca a especificidade do regulamento de distribuição de lotes em Pernambuco, enfatizando que:

> "talvez o mais escandaloso desses dispositivos seja o regulamento dado ao engenheiro encarregado de medir as terras das aldeias extintas de Pernambuco (8/7/1875). A essas alturas, seis aldeamentos foram extintos e parece restar apenas dois na Província, Cimbres e Assumpção. O regulamento manda distribuir pequenos lotes aos índios das aldeias extintas, mas recomenda em seu artigo XIV que se procurem, no entanto, transferir estes índios para as aldeias ainda não extintas, o que é duplamente absurdo: se for por eles não se acharem civilizados e necessitarem viver em aldeia, não há porque se extinguirem suas aldeias originais. Caso contrário, não há porque transferi-lo a não ser para evitar de lhes outorgar lotes em suas próprias terras. O artigo XV do regulamento encadeia mandando amputar 'as terras desnecessárias' dos aldeamentos ainda não extintos!" (Ibidem: 154).

As determinações fundamentadas na Lei de Terras de 1850 admitiam que terras abandonadas ou aldeamentos extintos fossem considerados terras devolutas, por conseguinte, propriedade do Estado; "quando muito, reservando-se pequenos lotes (pouco mais de 30 hectares no máximo), para cada família de índio, ou solteiro maior de 21 anos, que quisesse permanecer no aldeamento" (Ibidem,46).

Já na República, em 1928, o então Governador de Pernambuco, Estácio Coimbra, reafirma o direito de posse das *terras do antigo aldeamento do Ipanema, no município de Águas Belas, aos descendentes dos índios "Carnijós"* que passaram a ser tutelados pelo SPI. Tutela que fora outorgada pelo Estado brasileiro ao índio de acordo com o Decreto Federal de 27 de julho de 1926. Segundo aquele governador, no Decreto de nº 637 de 21 de julho de 1928, ao qual já nos referimos anteriormente, é determinado que,

> "Ressalvado o patrimonio de N.S. da Conceição de Águas Bellas, doada pelos índios em 1832, no qual está situada parte da cidade de Águas Bellas, a area concedida aos índios, compreendida nos limites do aldeamento do Ipanema, será entregue à adiministração do Ministério da Agricultura, Industria e Comércio, para que nella residam os descendentes dos Carnijós, de acordo com o regulamento do serviço de Proteção aos Índios, com as restrições n'este acto determinadas (Diário do Estado de PE, Recife - Noticiário: O Dia do Governador, 1928)".

As determinações que, por conseguinte, procediam em invalidar o direito de posse das terras pelos índios não têm consistência, pois, segundo Paula,

> "Em face do fundamento sólido em que repousa o direito do índio às suas terras, sempre reconhecida por todos os govêrnos, embora nem sempre por êles respeitado, o que não importa no seu deperecimento, de vez que nenhum abuso pode ser justificado pela razão da prepotência de quem o comete, torna-se perfeitamente discutível a validade dos atos governamentais, embora com aparência de legalidade, que declararam devolutas as terras dos aldeamentos que estivessem extintos ou desocupados pelos índios, seus moradores" (Ibidem, 46).

Afirmando a consistência dos direitos originários dos índios, Cunha assinala

> "na própria Lei de Terras de 1850, como magistralmente demonstra João Mendes Jr (1912), fica claro que as terras dos índios não podem ser devolutas. O título dos índios sobre suas terras é um título originário, que decorre do simples fato de serem índios: esse título do indigenato, o mais fundamental de todos, não exige legitimação. As terras dos índios, contrariamente a todas as outras, não necessitam portanto, ao ser promulgada a Lei das Terras, de nenhuma legitimação" (Mendes Jr, 1912, passim).

Quanto ao município de Águas Belas, fundado em 1928, inicialmente foi denominado povoado de Lagoa, em 1825 Logo depois, esse nome foi substituído por Ipanema (nome do principal rio que banha as terras ali localizadas). Um dos seus fundadores foi João Rodrigues Cardoso, descendente da nobreza de Portugal, que veio, possivelmente, para apaziguar os conflitos entre as etnias que se localizavam naquela região, onde foi erigida a cidade de Águas Belas, ou veio, com seu espírito empreendedor de conquista territorial, alicerçado pela Igreja Católica e a política de colonização adotada pelo Brasil? Pois, fato é que, em 1832, esse fundador intervém na negociação através da qual os índios doam aproximadamente 80 ha de terras para construção da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade, da qual os índios também são devotos.

Tal doação implicou o surgimento e expansão daquela cidade no seio da terra indígena Fulni-ô, realidade que colocou o núcleo urbano, na sua totalidade, "no centro da Terra Indígena, verificando-se ali permanente conflito entre municipalidade/cidade em expansão, e as terras dos índios" (Ferreira, 1995:02).

Nos dias atuais, o grupo que constitui a etnia Fulni-ô, segundo dados da Funai, soma 2.930 índios[15] distribuídos na cidade, em uma comunidade rural e na aldeia sede. Sendo esta última a de maior concentração populacional e localizada no perímetro urbano de Águas Belas, como se fosse um bairro dessa cidade, separada apenas por uma ponte que dá acesso à mesma, sendo constituída

[15] População, Censo/1995/FunaiI. Censo contestado pelos próprios índios os quais estimam uma população de aproximadamente 5.000 pessoas.

por 480 famílias[16]. A extensão da área destinada aos índios é de 11.506 ha, demarcada desde 1971, mas ainda sem regulamentação fundiária. Atesta a Funai que o levantamento foi realizado no ano citado, porém os dados teriam se perdido.

Um dos elementos distintivos da etnicidade dos índios Fulni-ô, em relação aos índios do Nordeste, é o bilingüismo, com a utilização da língua *yatê*, paralelamente à língua portuguesa. Caracterizam-se também por possuírem

> "uma organização religiosa que lhes orienta num complexo sistema de parentesco de clãs e metades. Em outras palavras, a religião lhes fornece um mapeamento simbólico que lhes garante, não só a sua espiritualidade, como, também, sua organização grupal, parental e direito à terra e residência na reserva" (Storni & Nascimento, s/d:01).

Todos os anos, durante os meses de setembro a novembro, os Fulni-ô se deslocam para um lugar tido por sagrado, onde participam do ritual do Ouricuri, denominação também do lugar que fica aproximadamente a 5 Km da aldeia-sede, sentido sul em direção à zona rural.

Segundo sugere o próprio percurso histórico, esse ritual, assim como a língua – o *yatê* – é que asseguram um forte *sentimento de pertencimento étnico Fulni-ô*. Após um longo período de contato, de mais de dois séculos, o ritual revitaliza o grupo e permanentemente recria, reelabora, faz persistir e revigora sua identidade que se faz *contemporânea do seu tempo.*

No Nordeste brasileiro, entretanto, os povos indígenas encontram-se num cenário histórico circunscrito a áreas de administração municipal – se não propriamente urbano, mas com fortes ligações com a esfera citadina –, estabelecendo e partilhando com os não-índios relações sócio-econômicas e culturais, bem como a participação política.

Essa realidade propicia freqüentes aproximações dos índios com os não-índios, fenômeno dinamizador das relações sociais entre esses segmentos constituintes do campo político intersocietário regional. Emerge desse fenômeno um campo de conflito de interesses entre a elite política local e os povos indígenas que, por sua vez, expressa-se no cotidiano através dos antagonismos políticos e práticas econômicas divergentes. Essa elite utiliza-se de instâncias do estado brasileiro enquanto *locus* privilegiado para se firmar e assegurar sua condição hegemônica com práticas políticas geralmente assentadas no coronelismo; e os índios, na reinvenção de tradições acopladas em suas memórias coletivas ancestrais, ancoradas em trajetórias comuns de identidades coletivas e territórios sociais, bem como em estratégias armadas nas fronteiras étnicas e

[16] Informações obtidas por funcionários da Funai-PE (Fundação Nacional do Índio) dizendo tratar-se de um Censo de 1996 realizado em parceria com FNS (Fundação Nacional de Saúde).

projetadas em e para pólos institucionais, baseadas em preceitos internos à sua organização social, explorando suas tradições, em prol da ampliação da esfera pública brasileira.

3.1. O Campo político Intersocietário Fulni-ô

Sob a ótica do campo político intersocietário, observando o cenário situacional de Águas Belas, percebemos que a realidade desse cenário é composta de elementos sociais susceptíveis de uma apreensão sociológica, podendo subsidiar a elaboração de um problema de pesquisa nas ciências sociais. Essa realidade nos coloca diante de problemas clássicos dessa área de conhecimento, tais como: contato interétnico, mudança social, poder local, representação política, cultura e identidade étnica.

Ademais, abordagem, sob essa ótica, inexiste em trabalhos realizados sobre o tema. Pois, a mesma, será examinada a partir de uma perspectiva relacional dos aspectos políticos e econômicos engendrados pelas relações dos índios Fulni-ô com o poder político local enfatizando a positividade do contato e a dinâmica a que são submetidas as identidades étnicas, ou seja, de que maneira as mesmas são produzidas na situação em que se encontram, a do contato interétnico.

Um dos elementos cruciais da questão do campo político intersocietário Fulni-ô é que a área do município de Águas Belas encontra-se nos limites do território indígena (gênese histórica de dominação, do poder estruturado no Brasil desde a Coroa portuguesa, baseado no domínio territorial, na violência e no sistema político coronelesco, ou seja, nas formas e rotinas coloniais que erigiram o Estado brasileiro moderno e contemporâneo). Esse domínio dos não-índios nas terras indígenas em Águas Belas se inicia, como acima revelado, com a doação verbal de terras que os índios fizeram para a construção da igreja de Nossa Senhora da Conceição, em 1832, com intenção de proteger a imagem da Santa. Intencionalidade construída com a intervenção dos colonizadores aliados da Igreja, mas legitimada historicamente pelos próprios índios.

Esse fato desencadeou a construção da igreja católica matriz no seio da terra indígena Fulni-ô, sendo as glebas de terras que sobraram loteadas e administradas pela mesma que passou a arrendá-las a terceiros[17]. Área que se constituiu no centro comercial da cidade e que nunca deixou de suscitar conflitos entre a elite política local e os índios Fulni-ô.

A prática religiosa e o bilingüismo, portanto, são os traços distintivos desse grupo e a condição de diferenciação em relação aos demais grupos indígenas do Nordeste. Condição que também possibilita identificar um alto grau de pertencimento ao grupo. Em outras palavras,

[17] Até poucos anos atrás a Igreja era quem arrecadava o imposto territorial sendo este, motivo de desavenças entre o pároco e o prefeito municipal na década de 1990.

diríamos que, mesmo com aproximadamente dois séculos de contato entre índios e não-índios em Águas Belas, existem elementos constitutivos de uma identidade étnica Fulni-ô que lhes possibilitam sobrevivência e negociação enquanto grupo num campo de pluralidade e de diferenças asseguradas, entre outros aspectos, pelo sentimento de pertencimento produzido pela língua e pelo ritual sagrado do Ouricuri.

Desde o século XVIII, por conseguinte, consta registro da existência de índios, agentes missionários enviados pela Igreja Católica com o objetivo de catequizá-los e agentes imbuídos de um espírito de conquista territorial promovido pelo poder aliancista da Coroa portuguesa com as elites locais e, a partir do século XIX, nacionais, hegemonicamente e contemporaneamente representadas no Estado brasileiro. São esses agentes de expansão e as elites nacionais que vão, aos poucos, constituindo a elite política local do município de Águas Belas.

Essa elite local, que aos poucos vai ocupando a área hoje denominada Águas Belas, historicamente sempre demonstrou motivações para o embate objetivando ocupar as terras indígenas Fulni-ô, ora negando a identidade étnica desses índios (Melo, 1926), ora alegando que os mesmos são o entrave do desenvolvimento econômico da cidade (Lopes Filho, 1980).

Nesse contexto histórico citadino de conflitos entre índios e a elite política local, principalmente por conta do território, emerge um paradoxo importante para ser sociologicamente apreciado. Os índios, mesmo sofrendo espoliações da estrutura de poder instituído, mantêm aproximações/cumplicidades com a mesma através de chefes políticos e "coronéis", agentes de representatividade política municipal, os quais ganham reforço de sustentação pela política do governo federal através do Órgão tutor (SPI e atualmente Funai), ocasionada pela posição ambígua que esse Órgão incorpora enquanto prática, caracterizando-se, como denomina Oliveira, pelo *divórcio e o descompasso dos padrões de ação de uma burocracia de ideologia paternalista tanto face às normas legais quanto aos interesses concretos dos índios*. A cumplicidade das relações políticas dos índios Fulni-ô demonstra, inclusive, pertencimento a esse grupo hegemonicamente no poder, o que faz com que os mesmos neguem sua autonomia política.

Ao que tudo indica, a condição de tutelado faz com que os índios Fulni-ô participem da estruturação do poder local de forma consciente e estratégica dando sustentação ao *status quo*. Situação que poderíamos denominar de uma "ordem negociada" construída nos interstícios do cotidiano, conforme discussão levantada por Canclini (1995).

É importante ressaltar que o grupo indígena Fulni-ô possui uma densidade eleitoral significativa, de aproximadamente 2.000 dos votos do município de Águas Belas. Só para apresentarmos um exemplo do peso eleitoral desse grupo, um vereador se elege no Município com até 250 votos, a depender de sua legenda e do coeficiente eleitoral a ser atingido. Ou seja, fica

evidente que a posição desses índios pode decidir as eleições. Outro fator importante a ser ressaltado é que a oposição nunca ocupou o poder executivo municipal. No que se refere à densidade eleitoral desse grupo, sua significativa presença no Município ratifica a assertiva de Oliveira, quando afirma que se sairmos das generalizações mensuradas da pequena significação demográfica da população indígena (0,16%) em relação ao total da população brasileira e focalizarmos a presença indígena no âmbito dos estados, microrregiões e municípios, confrontamos-nos com um quadro inteiramente diferente, constatando sua significativa participação quanto à força de trabalho, o mercado de terras e sua expressão político-eleitoral (1998:57).

Afastando-nos de tendências do etnicismo antropológico e do socialismo cristão, que exaltam a autonomia das ações e do pensamento de *base local* ou dos *populares,* e de práticas de pesquisa que operam com hipótese de autonomia popular calcadas num voluntarismo revolucionário ou insurrecional, adentramos na problemática reformulando uma questão de Canclini, próxima aos nossos objetivos: por que grupos subalternos colaboram tão amiúde com quem os oprime, dando-lhes votos nas eleições e pactuando com eles na vida cotidiana e nos embates políticos?

Trazendo essa questão para o nosso problema específico, perguntaríamos: por que o comportamento e a prática política dos índios Fulni-ô tendem a convergir para o poder político local uma vez que seus agentes sempre demonstraram interesses conflitantes com os do grupo indígena, principalmente no que se refere à posse da terra?

Levando em conta que a cumplicidade dos índios Fulni-ô com os agentes do poder político local advém da sua condição de tutelado pela Funai, que os faz participar situacionalmente de uma *ordem negociada* (Canclini) ou de uma *razão de Estado* presente (Bourdieu, 1990), parece configurar-se no grupo indígena a interiorização das estruturas do mundo social mesmo sabendo que, conforme esse último autor, “os agentes certamente têm uma apreensão ativa do mundo. Certamente constróem sua visão de mundo. Mas essa construção é operada sob condições estruturais” (1990:157).

Será que esse processo de interiorização das estruturas do mundo social, de que fala Bourdieu, configura-se por razões das práticas coronelistas e assistencialistas, pelas razões exclusivas das ações dos indivíduos elaboradas no cotidiano ou devido exclusivamente às ações estruturais manifestas pela *razão de Estado*? No primeiro caso, estamos dando ênfase às ações, percepções e apreciações edificadas pelos atores sociais que provavelmente armam estratégias conscientes de defesa e necessárias à inserção na realidade social; no segundo, à imposição de realidades impulsionadas pela força de Estado.

Em princípio, queremos chamar atenção para abordagens teórico-metodológicas quanto às exclusividades relacionadas com a ação ou a estrutura, ou seja, ao dilema presente na teoria social moderna, denominado por Alexander (1987) de novo movimento teórico, movimento semelhante ao de um pêndulo, ora sobredeterminando a ação à estrutura, ora a estrutura à ação o qual foi percebido, por Alexander, no desenvolvimento dessa teoria, desde o pós-guerra. O citado autor advoga em última instância uma abordagem orientada para uma tentativa de síntese. Em outras palavras, sinaliza para abordagens que percebam a realidade em destaque através de uma lente clivada entre ação/estrutura, ou melhor, entre as semióticas globais (espaço externo) e o cotidiano (espaço subjetivo, interno às experiências individuais em interação).

3.2. Passos Seguidos, Caminhos Trilhados

A significativa presença indígena no Nordeste na ótica da etnogênese ou da (re)invenção das tradições, principalmente as duas últimas décadas, tem despertado interesse científico e revelado a importância demográfica, ambiental e política desses povos no cenário nacional e regional, bem como tem apontado para novas perspectivas no que se refere à relação do Estado com esse segmento. Segundo dados do Atlas das Terras Indígenas do Nordeste de 1994, a população indígena desta Região representava 17% da população indígena brasileira, onde o estado de Pernambuco, com 16.000 índios, comportava a quarta maior população do Brasil, equiparando-se ao estado do Mato Grosso. Quanto à demanda por terras indígenas, a região nordestina apresentava um volume muito baixo, em torno de 0,3% em relação ao estoque de terras indígenas no Brasil em vias de reconhecimento, por conseqüência do *elevado grau de ocupação da superfície dos Estados desta Região por imóveis rurais cadastrados no Incra*. Com 0,9%, o estado de Pernambuco mais uma vez apresentava o maior índice de demandas por terra na Região e o estado do Ceará, o menor, com 0,03%.

Este Atlas (1993), os artigos de Oliveira "A Viagem da Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste" (1994) e "Uma Etnologia dos 'Índios Misturados': Atuação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais" (1999), a intervenção e o acompanhamento realizados pela ANAI-BA[18] – Associação Nacional de Ação Indigenista – e a compilação e atualização dos dados efetivados por Arruti (1998) no ensaio "De 'Índios Misturados' a 'Remanescentes Indígenas': Estratégias do Etnocídio e da etnogênese no Nordeste Brasileiro",

[18] Fundada em Salvador no ano de 1979 e registrada em 1983.

demonstram o empenho das instituições acadêmicas e não-governamentais em compreender o processo de etnogênese das identidades étnicas do Nordeste.

Após sistematizarmos a experiência acontecida, ou seja, o retraçar do campo político intersocietário Fulni-ô, focalizando os processos de territorialização no Brasil indígena, e em especial no Nordeste, partimos do pressuposto de que as relações políticas e econômicas são as que dinamizam o contato intersocietário, tomando por base de análise, portanto, a organização do espaço fundiário regional e o perfil do poder político local da unidade de análise desse estudo, a sociedade indígena Fulni-ô, levando-se em consideração os processos eleitorais e suas conexões com as esferas federal e estadual problematizadas com a tutela do Estado brasileiro outorgada ao índio.

Esse processo, conforme a análise acima, ativa a reconversão dos "índios misturados" e propicia uma nova visão do ser índio no Nordeste brasileiro contemporâneo a partir de uma interpretação clivada entre a *etnicidade* – fatores internos ao grupo étnico – e a *indianidade* – fatores externos absorvidos pelo grupo através de processos políticos. Nesse aspecto, vale ressalta,r mais adiante, o faccionalismo Fulni-ô como processo absorvido pelas práticas do Órgão tutor e suas tramas e conexões com o poder político local em Águas Belas, práticas também legitimadas pelos próprios índios como integrantes do jogo de poder do campo intersocietário.

Nessa perspectiva, escapamos das armadilhas raciais e culturalistas e mergulhamos na intersubjetividade da *comunidade política lembrada* (Weber), que produz sentimento étnico, vivenciado pelos povos indígenas. Saímos, assim, do cálculo das perdas e caímos na *viagem da volta* (Oliveira) ou na (re)invenção das tradições (Hobsbawn), nos múltiplos fatores históricos que ocasionaram a diáspora e a experiência de colonização, as quais forneceram dispositivos da emergência étnica indígena do Nordeste.

Na *viagem da volta* dos grupos étnicos indígenas, vários elementos entram em cena. Diversos atores sociais ou pólos institucionais manifestam disputas pelos recursos socialmente valorizados, causando antagonismos e cumplicidades entre esses atores, engendrados pelas relações políticas e econômicas do contato intersocietário.

Por tratar-se de uma região antiga de colonização, o Nordeste explicita uma estrutura fundiária antidemocrática que reforça um poder político local semelhante, onde predomina o *mandonismo local* determinado pelas benesses do domínio territorial quanto à posse e uso da terra, no qual a disputa e a rivalidade política são impulsionadas objetivando assegurar vantagens ligadas à propriedade e à clientela por ela arrebanhada, o *patrimonialismo* (Leal, [1946] 1993; Queiroz, 1976; Faoro, 1976; Sá, 1974; Siqueira, 1990), o clássico curral eleitoral tão comum na vida política brasileira, sem perder de vista sua singularidade e redefinições históricas locais.

Quando introduzimos nesse debate o segmento indígena, outro aspecto torna-se relevante, o da intervenção da tutela estatal à qual os índios foram submetidos desde o início da República. As formas econômicas e políticas representadas pela estrutura fundiária e o poder local do Nordeste encontram-se definidas há mais de dois séculos e legitimadas pelo poder estatal. O segmento indígena, portanto, é uma população pobre, desprovida de forte *contrastividade cultural* e sem acesso à terra. Em decorrência disso, constata-se uma posição ambígua do Órgão tutor que reforça os poderes e rotinas instituídas:

> "O órgão indigenista atuava apenas de maneira esporádica, respondendo tão-somente às demandas mais incisivas que recebia. Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por "índios" e não por meros remanescentes" (Oliveira, 1999:18).

O que podemos inferir dessa situação é que o segmento indígena dessa Região é, historicamente, fortemente achatado pela estrutura de poder instituída, sendo suas principais opositoras as elites políticas e econômicas hegemonicamente detentoras dos recursos socialmente valorizados, da estrutura fundiária que representa poder político e econômico. Elemento fundante dos conflitos e das cumplicidades entre esses dois segmentos, as elites e os índios.

Dito isto, iniciamos o estudo empírico traçando o perfil fundiário e populacional do Nordeste brasileiro, destacando o estado de Pernambuco e o município de Águas Belas, pelo fato de a nossa unidade de análise (sociedade Fulni-ô) localizar-se naquela cidade, na tentativa de redimensionar e ilustrar a situação histórica indígena dessa região. Ou seja, apresentar um dos fatores que alimentam as disputas e os conflitos por terra que, em última instância, emergem como categorias de poder político e econômico.

Assim, o tratamento a que foram submetidos os dados da organização do espaço fundiário teve como objetivo expressar o segmento não-indígena regional, sua representatividade estadual e municipal estratificando-o, segundo as posses, tamanho dos imóveis rurais e área média ocupada pelos respectivos estratos. O passo seguinte foi extrair a representatividade territorial e populacional indígena em relação às representatividades regional, estadual e municipal do segmento não-indígena.

Quanto à estrutura de poder, procuramos apreender o perfil do poder político local de Águas Belas, por intermédio do processo eleitoral, um dos pilares de sustentação do poder ou do mandonismo local. O perfil do poder político local foi observado a partir da distribuição dos votos

por sigla partidária, destacando-se a participação dos votos étnicos indígenas, para apreender a dimensão de sua cumplicidade na configuração desse poder local.

Para analisar o contraste existente entre as elites e os índios no que se refere à organização do espaço fundiário, convencionamos uma distribuição, para o segmento não-indígena, de imóveis rurais cadastrados no Incra, em quatro estratos, considerando o tamanho dos imóveis. Essa distribuição ficou representada por hectare, sendo os imóveis de 0 a 10 (ha) considerados pequenas propriedades; os de 10 a 50 (ha) médias propriedades; os de 50 a 100 (ha) médias tendentes a grandes; e finalmente os imóveis acima de 100 (ha), considerados grandes propriedades.

Com esse procedimento dimensionamos a área ocupada pelo segmento não-indígena e sua representação em relação ao total da área rural do Nordeste. Quantificamos, no entanto, os imóveis segundo a posição que os estratos ocupam na hierarquia e extraímos sua representação com base na quantidade regional de imóveis rurais e, por fim, calculamos a área média ocupada por estrato. Os dados utilizados foram coletados em Órgãos governamentais e acadêmicos. São eles: o Incra-PE, através do seu levantamento dos imóveis rurais cadastrados, atualizados até outubro de 1998, sendo, o que compreende a área do município de Águas Belas fornecido pela Prefeitura da referida cidade, no mesmo ano; quanto à população regional em geral, os dados são resultado do censo IBGE de 1991; e os dados referentes à população e às áreas indígenas são da Funai, de 1991, Atlas das Terras Indígenas do Nordeste, de 1994 com atualização de Arruti em 1998. Esse trabalho nos permitiu reatualizar os dados fundiários indígenas, cruzá-los com a população em geral e redimensionar a densidade populacional e a área ocupada pelo segmento indígena nas esferas regional, estadual e municipal.

A partir desse momento, adquirimos condições de relacionar comparativamente a área total de imóveis rurais e a área total indígena no Nordeste, assim como a população total e a população total indígena. Procedimento esse, por conseguinte, utilizado para o estado de Pernambuco e para a cidade de Águas Belas.

No que se refere ao perfil do poder político local de Águas Belas, o mesmo foi analisado a partir de um dos aspectos, o processo eleitoral, que comporta dispositivos e trajetórias de reprodução histórica das elites locais, o qual contém elementos da diáspora intersocietária que favorecem articulações cúmplices dos índios com essa elite em decorrência, segundo nossa hipótese, da intervenção do Estado brasileiro através da Funai. Nossa análise, no primeiro momento, focaliza as eleições municipais de 1992 e 1996. No momento seguinte, as eleições gerais de 1994 para presidente da República, senador, governador e deputados federal e estadual, traçando-se o perfil do poder político local e suas tramas e conexões com as demais esferas para, em seguida, analisar a tendência dos votos étnicos, comparando-os com a tendência dos votos

municipais. Com o Cadastro da Listagem Geral dos Eleitores do Município, consultado no Cartório Eleitoral local, e a partir desses dados dos processos eleitorais, tornou-se possível mapear as seções com presença indígena. Das 35 que se fazem presentes, 4 foram destacadas por apresentarem uma concentração acima de 30% dos votos indígenas (4ª, 5ª, 34ª, e 35ª seções), em eleição ilustrativa das conexões das esferas federal e estadual no nível local, a saber: a eleição geral de 1994. Para isso, utilizamos os dados do TRE-PE e do Cartório Eleitoral de Águas Belas, os quais possibilitaram registrar a tendência/itinerário dos votos étnicos indígenas e os resultados eleitorais das eleições mencionadas no município em destaque.

Com isso, tivemos por objetivo dimensionar o tipo de intervenção do Estado brasileiro no nível local e suas articulações com o segmento indígena Fulni-ô. Ou seja, perceber os elementos estratégicos e de cumplicidades emergentes no campo político intersocietário de Águas Belas os quais são mantenedores do poder instituído, dinamizado pelos diferentes atores sociais partícipes dessa fronteira.

Para evidenciar essa problemática, tivemos por base o colégio eleitoral de Águas Belas, a distribuição dos votos por sigla partidária e o cargo político pleiteado. Nas eleições municipais de 1992 e 1996 considerou-se como universo eleitoral os votos válidos para as candidaturas pleiteadas: majoritária e proporcionais. Para as candidaturas majoritárias foi considerada a distribuição dos votos obtidos pelos partidos com base no total dos votos válidos. No caso das candidaturas proporcionais – vereadores – a distribuição por partidos com base no total dos votos dos eleitos.

Para as eleições gerais de 1994, considerou-se para as candidaturas a presidente, senador e governador a distribuição dos votos válidos por partidos no município e, no caso das candidaturas proporcionais de deputados nas esferas estadual e federal, a distribuição dos votos por partidos com base no universo de votos dos dez candidatos mais votados no município. Ao destacarmos quatro das seções com presença indígena tanto para as candidaturas majoritárias quanto para as proporcionais, consideramos a distribuição dos votos por partidos com base no universo dos votos apurados incluindo-se brancos e nulos. As diferenças verificadas na base dos cálculos ocorreram pelo fato de, simultaneamente, tentarmos minimizar a precariedade do banco de dados do TRE-PE e obtermos resultados satisfatórios para alcançar o objetivo proposto por esta pesquisa. No caso de a base de cálculo para vereadores do município, em 1992 e 1996, pautar-se no total dos eleitos, é por não haver no TRE-PE o universo total dos votos apurados para essas candidaturas. No que se refere à base de cálculo dos dez mais votados para deputado federal e estadual, em 1994, foi um critério utilizado levando-se em consideração que existe uma infinidade de candidatos com inexpressiva votação, que não teria sentido contemplar nesta pesquisa. A escolha dos dez demonstra claramente a

distribuição e concentração dos votos municipais e o nível de disputas dos chefes políticos locais, bem como suas tramas e conexões com instâncias de poder estadual e federal no Brasil.

A partir desses passos seguidos e caminhos trilhados, escapamos das generalizações hegemonicamente efetivadas por agências governamentais e forças políticas diversas que interferem no campo político indigenista brasileiro, no tocante à importância do segmento étnico indígena nacional, quando trabalham com interpretações exclusivamente resultantes de um indicador – a estimativa da população indígena – que, na década de 1980, representava 0,12% (Funai) ou 0,16% (CIMI). Para se ter visibilidade real ou mais adequada desse segmento com sua importância político-econômica, demográfica e ambiental, é mister redimensionar a questão começando a operar com outras variáveis como, por exemplo: extensão total de imóveis rurais e o número total de pessoas que efetivamente os ocupam. Oliveira, no seu ensaio "Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas", em que utilizou os únicos dados globais em nível de Brasil (Funai e CIMI) disponíveis de então (década de 80), chega à sua hipótese central mencionando que:

> "Tais dados, a meu ver, exigem um redimensionamento da questão indígena. Abordada sempre como uma questão menor para os planejamentos oficiais e para os processos sociais e econômicos de ocupação do interior do país, discutida muitas vezes apenas no plano ideológico com a confrontação do "humanismo rondoniano" e dos "preconceitos coloniais", a questão exige um novo enfoque. Tal perspectiva e as conclusões daí derivadas se apóiam no uso de um único indicador – a estimativa da população indígena, sempre avaliada como inferior a 200 mil, e que mesmo usando os dados dos levantamentos atuais da Funai e do CIMI oscilariam entre 0,12% e 0,16% da população brasileira (vide Censo Demográfico 1980, IBGE, 1982). Utilizar um outro indicador – o volume total das terras – situaria a questão indígena em uma magnitude social diversa uma vez que tais áreas representariam entre 8,37% e 9,68% do estoque total de terras dos estabelecimentos produtivos no país (vide Sinopse Preliminar do Censo Agropecuário de 1980, IBGE, 1982)" (Oliveira, 1998:36).

O procedimento sugerido, do qual lançamos mão, se devidamente utilizado e objetivamente realizado através de um levantamento das invasões de terras indígenas, de suas parcelas sem possibilidade de qualquer *aproveitamento agrícola* e *das que não se prestam às práticas econômicas dos grupos indígenas,* pode esclarecer e desfazer a ilusão de que as *terras indígenas são muito vastas e que seriam muito maiores do que o necessário,* levando-se em consideração *o tipo de posse e o nível tecnológico que parcelas de terras mais amplas que o padrão mínimo preconizado para os camponeses não-indígenas exigiram* (Ibidem: 41). Ademais, com nossos *passos seguidos/caminhos trilhados,* focalizar a presença indígena em níveis mais inclusivos no âmbito de estados, microrregiões e municípios, nos faz deparar com uma realidade inteiramente diferente. Viualizamos mais claramente sua significativa importância no mercado de terras, força

de trabalho e sua expressão político-eleitoral no território nacional (Ibidem:57-59), aspectos relevantes no município de Águas Belas.

Concluindo os procedimentos metodológicos, registraremos que parte dos passos seguidos/caminhos trilhados que guiaram e constituíram essa pesquisa sofreu exclusão, em face dos limites do espaço físico e do tempo, respectivamente, pautados por critérios institucionais e pela *experiência vivida* – o tempo presente – para finalizarmos o trabalho. Trata-se especificamente, da análise das entrevistas que realizamos com os chefes políticos de Águas Belas e com lideranças indígenas Fulni-ô, indicativas de trilhas tramas e conexões que caracterizam o campo intersocietário desse município. Ademais, como todo trabalho intelectual, é historicamente situado no tempo e no espaço acontecido e vivido, resultante de um trabalho cognitivo que sofre interferências múltiplas e históricas, essa pesquisa trilhou objetivos propostos e caminhos inconclusos ancorados no seu tempo/espaço.

Capítulo IV

Estrutura Fundiária e Organização do Espaço no Nordeste Indígena

Como herança do Brasil colonial, o Brasil República sedimentou o poder, especialmente no semi-árido nordestino, baseado num sistema fundiário regional que tem a pecuária e a agricultura como estruturas produtivas predominantes. Essas estruturas possibilitaram cumplicidades e antagonismos entre diferentes segmentos sociais e adquiriu dimensão política de natureza afetiva, econômica e familiar.

O poder regional que se formou a partir dessas estruturas que gerou cumplicidades e antagonismos sociais, pode ser compreendido pela gênese histórica das alianças para a conquista do espaço, fruto do projeto colonizador, o qual teve como objetivo expansionista a empreitada mercantil e a institucionalização da propriedade fundiária (Siqueira, 1990:64), tema desenvolvido no capítulo 2, centrado na questão indígena no Brasil.

É importante salientar que esse projeto expansionista de conquista e expropriação diante dos segmentos sociais não aliados ocorreu de forma conflituosa, desencadeando violência e desigualdades, as quais estão fortemente inscritas na formação social brasileira e, especialmente, mas não exclusivamente, no semi-árido nordestino. Tal projeto teve como característica a arrogância e a prepotência da Coroa lusitana que instaurou, através dos seus agentes (Igreja e colonos), *in locu*, relações assimétricas baseadas na lógica da expropriação territorial. Percebe-se, segundo Siqueira,

> "que os objetivos da Coroa jamais serão atingidos senão na confluência dos outros interesses entre os quais destacam-se a ambição do poder privado e os ideais ideologizantes das missões cristãs. A conquista e a consolidação do espaço, sinalizam a história da estrutura fundiária na região, mais precisamente, na capacidade de selar alianças. Estas alianças, por seu turno, serão cruciais para inferir a natureza da estrutura de poder na região, onde, normalmente, se inscreve a importância da propriedade" (Ibidem:65-66).

Esse mesmo autor, ao analisar a correlação entre terra e poder no Nordeste brasileiro e suas implicações de parentesco e de clientela, menciona que entende o poder, mais precisamente o poder político regional, "como uma relação historicamente determinada onde o principal elemento de controle social durante o longo período que se inicia com a colonização e perdura até o primeiro período republicano, na região, é o poder dos indivíduos, o poder familiar/privado e não o poder público/governamental" (Ibidem:73).

Mas, diante do consenso de que a estrutura de poder no Brasil está intimamente relacionada à propriedade fundiária e unidades familiares (Sá, 1974; Queiroz, 1976; Dantas, 1987; Martins,

1989), adverte Siqueira que, para se analisar essa correlação entre terra e poder no Nordeste, "torna-se necessário identificar na evolução do processo histórico as atividades econômicas, políticas e culturais que caracterizam este mesmo processo e que se redefinem nas demandas específicas das relações sociais vivenciadas pelos atores, na construção de sua história" (Ibidem: 63).

Em decorrência das atividades econômicas, políticas e culturais predominantes no sistema fundiário regional historicamente determinado, tem-se como resultante uma hegemonia de "práticas clientelistas" e uma "legião de dependentes" que fundamentam a lógica do poder político regional administrado pelo império dos *pater famílias*. Essa lógica parece confirmar nos dias atuais a correlação entre terra e poder no Nordeste. Ao analisar a organização do espaço territorial no Nordeste contemporâneo a partir dos imóveis rurais cadastrados no Incra, na distribuição dos mesmos, constata-se a predominância histórica de uma estrutura fundiária concentradora.

A tabela 01 trata do perfil da estrutura fundiária do Nordeste, sua distribuição por área, imóveis e área média ocupada por cada estrato.

Tabela 01
Estrutura Fundiária do Nordeste

Tamanho dos Imóveis (ha)	Área Total		Imóveis		Área Média (ha)
	(ha)	%	Nº	%	
0 – 10	1.921.531,3	2,1	443.513	40,4	4,3
10 – 50	10.373.457,1	11,3	398.283	36,3	26,0
50 – 100	8.660.799,3	9,4	119.194	10,8	72,7
100 acima	70.960.598,9	77,2	137.267	12,5	517,0
TOTAL	**91.916.386,6**	**100,0**	**1.098.257**	**100,0**	**-**

Fonte: INCRA/98

Nesta tabela, o que pode ser verificado de imediato é a manutenção da disparidade no tamanho das áreas ocupadas entre os diferentes estratos, áreas essas a que estamos denominando de pequenas (0 – 10 ha), médias (10 – 50 ha), médias tendentes a grandes (50 – 100 ha) e grandes propriedades (acima de 100 ha). Agregando as pequenas e médias propriedades ou imóveis, temos uma representação de ocupação territorial em torno de 13%, distribuídos em aproximadamente 77% dos imóveis; enquanto os imóveis tendentes a grande e grandes representam quase 87% de ocupação territorial concentradas em apenas 23% dos imóveis.

Um outro dado relevante a ser visualizado é a área média por hectare (ha) ocupada por cada estrato. As pequenas propriedades ocupam em média 4 ha e as médias 26 ha. Quando focalizamos as propriedades tendentes a grandes e nas grandes, a área média dispara respectivamente para 72 ha e 517 ha. Realidade que, conseqüentemente, demonstra o nível assimétrico da organização

territorial no Brasil, mais especificamente no Nordeste brasileiro, definidora de uma estrutura fundiária que comporta um grande fosso social. Configura-se, portanto, um terreno social onde encontramos uma elite local que concentra terras, detentora de poderes políticos e econômicos que permitem armar estratégias de controle da situação vigente de um lado, e de outro, grupos sociais minoritários, entre os quais os étnicos, que detêm poderes infinitamente menores que o seu opositor, restando-lhes a capacidade de se organizar como possibilidade de implementar mudança no cenário atual, marcado pela desigualdade na estrutura fundiária e, conseqüentemente, na distribuição de poder político e econômico.

Dando ênfase às diferenças e desigualdades de poder no Nordeste, *entendendo terra como uma das categorias de poder político e econômico,* daremos visibilidade a um dos grupos sociais minoritários no Brasil, e com destaque na Região citada, para compreender o processo da organização territorial que se delineou através da Coroa portuguesa, da Igreja Católica e dos colonos que, por sua vez, adotaram uma atitude de indiferença e intolerância em relação aos grupos étnicos. Tal postura refere-se ao tipo de organização territorial, a de característica expugnável das elites que vai delineando a *formação social regional*, reprodutora de uma realidade social assimétrica no Brasil contemporâneo. O grupo ao qual estamos nos referindo é formado pelos étnico-indígenas do Nordeste. A representação da extensão territorial e populacional indígenas ilustra bem a realidade regional atual:

Tabela 02
Representação Territorial Indígena no Nordeste

Área Total da região NE (ha)	Área Total Indígena (ha)	% da Área Indígena
91.916.386,6	247.888,7	0,27

Fonte: Atlas das Terras Indígenas do Nordeste/94; Arruti/98 E INCRA/98.

A representação populacional segue a mesma tendência territorial. A tabela 03 demonstra essa tendência:

Tabela 03
Representação Populacional Indígena no Nordeste

Ano	População Total da Região NE	População Total Indígena	% da População Indígena
1991	42.494.112	48.105	0,11
1994/8		55.854	0,13

Fonte: IBGE/91, Atlas das Terras Indígenas do Nordeste/94; Arruti/98.

Existem, no Nordeste brasileiro, 40 grupos indígenas, sendo reconhecidos pelo Estado nacional, através da Funai, apenas 28, distribuídos em 45 áreas (Arruti, 1998:02). Áreas que

possuem uma extensão aproximada de 247.888,7 ha comportando uma população total de 48.105 pessoas. Tais números representam as ínfimas cifras de 0,27% da área total e 0,11% da população regional. Cifras significativas, pois apontam para a especificidade do problema do Nordeste Indígena no seu contexto histórico, a saber: conflitos e disputas pela ocupação territorial e reconhecimento de sua identidade étnica, muitas vezes contestada por não preencher os estereótipos do senso comum (homem primitivo, possuidor de uma língua própria e de fortes características biológicas raciais e de uma tecnologia simples) que acabam subsidiando as estratégias políticas do discurso liberal-conservador. Pois esse reconhecimento confere aos índios direitos constitucionais (Estatuto do Índio, Lei 6.001/73), entre eles, o da assistência diferenciada (saúde, educação etc.) e o da ocupação territorial. Esse último, sem dúvida, tornou-se, principalmente no Nordeste, o mais polêmico e conflitivo, porque colide com a estrutura de poder político regional e, conseqüentemente, com os interesses das elites locais. Diferentemente da Amazônia, onde os índios preenchem as expectativas do senso comum (fenótipo, língua própria, relação intensa com a natureza etc.), características que fragilizam o discurso da política liberal-conservadora, no que se refere ao reconhecimento étnico, concentrando-se o conflito, predominantemente, nas disputas pelos recursos naturais: área florestal e subsolo. Realidade completamente distinta da do Nordeste Indígena.

Em termos proporcionais, o caso do Pernambuco Indígena reproduz a face concentradora da *formação social regional*, não se diferenciando, portanto, na dinâmica de ocupação territorial e da estrutura de poder, definidora das relações políticoeconômicas deste Estado, predominantemente agro-pecuarista. A seguir, veremos uma ilustração representativa desta realidade:

Tabela 04
Estrutura Fundiária de Pernambuco

Tamanho dos Imóveis (ha)	Área Total		Imóveis		Área Média (ha)
	(ha)	%	Nº	%	
0 – 10	290.483,2	5,3	71.025	52,8	4,1
10 – 50	1.052.624,7	19,3	43.404	32,2	24,2
50 – 100	754.497,4	13,8	10.598	7,9	71,2
100 acima	3.354.739,9	61,6	9.551	7,1	351,2
TOTAL	**5.443.345,2**	**100,0**	**134.578**	**100,0**	**-**

Fonte: INCRA/98

A estrutura fundiária do Nordeste, apresentada na tabela 01, praticamente se reproduz na tabela 04. Do mesmo modo que no Nordeste, em Pernambuco prevalece a grande propriedade. Em termos relativos, a organização do espaço territorial regional em relação à de Pernambuco é quase a

mesma. Agregando as pequenas e médias propriedades ou imóveis, temos uma ocupação territorial de aproximadamente 24% **(NE=13%)** da área total com 85% **(NE=87%)** dos imóveis; enquanto as tendentes a grandes e acima de grandes propriedades representam mais de 75% **(NE=86%)** da área total circunscritas somente a 15% **(NE=24%)** dos imóveis. Semelhante situação, em termos proporcionais, apresenta-se com a ocupação da área média por (ha) em cada estrato. As pequenas e médias propriedades ocupam, em média por imóveis, respectivamente 4 ha e 24 ha. Ao visualizarmos as tendentes a grandes e grandes propriedades, essa média assume proporções infinitamente maiores, apresentando, respectivamente, 71 ha e 351 ha por imóveis.

Essa distribuição vai confirmar o alto índice de concentração de terras no Estado, o que fica ainda mais patente quando se observa a situação da representação territorial do segmento étnico indígena cuja proporção em si mesma constitui indicador de conflitos pelo reconhecimento étnico, que se expressa na disputa pelo espaço fundiário. Vejamos os dados sobre os índios de Pernambuco:

Tabela 05
Representação Territorial Indígena de Pernambuco

Área Total de PE (ha)	Área Total Indígena (ha)	% da Área Indígena
5.554.688,2	111.343	2,0

Fonte: Atlas das Terras Indígenas do Nordeste/94; Arruti/98 e INCRA/98.

Existem, em Pernambuco, 8 grupos reconhecidos pela Funai[19], os quais somam aproximadamente 19.131 pessoas, distribuídas em 111.343 há, correspondentes a 0,12% da área total do Nordeste brasileiro e 2% da área territorial total de Pernambuco, ou seja, os dados relativos à Região nordestina e ao estado de Pernambuco constituem indicadores da persistente desigualdade, conforme pode ser observado na tabela 06:

Tabela 06
Representação Populacional Indígena de Pernambuco

Ano	População Total da Região NE	População Total Indígena	% da População Indígena
1991	7.136.509	10.578	0,15
1994/8	--	19.131	0,27

Fonte: IBGE/91, Atlas das Terras Indígenas do Nordeste/94; Arruti/98.

Há uma reprodução da estrutura fundiária no Brasil, como um todo, e no Nordeste e em Pernambuco, em particular, consolidada pelas elites que atualizam sua hegemonia no processo histórico, que se dá pelo poder de concentração dos recursos materiais – a propriedade tendo um

[19] E mais um a ser reconhecido esse ano, os Pipipã, localizados na serra Negra próximo aos índios...

papel fundamental – e, conseqüentemente, dos recursos socialmente valorizados – como os políticos e econômicos.

O município de Águas Belas pode ser destacado como um caso típico da face antidemocrática do capitalismo ultramarino, redefinido e elaborado nos trópicos brasileiros, no que se refere ao acesso à terra, *"onde se plantando tudo dá"* – para poucos possuírem! – *detentores de "palmeiras onde canta o sabiá"* – para muitos contemplarem! Verifica-se uma distribuição de terras semelhante àquela definida no nível regional, com pouquíssimas diferenças, que sequer altera a estrutura de poder vigente, privada e patriarcal, fundada por *pater famílias*. A estrutura fundiária do município, apresentada na tabela 07, confirma a concentração em grandes propriedades tanto em nível regional como estadual.

Tabela 07
Estrutura Fundiária de Águas Belas

Tamanho dos Imóveis (ha)	Área Total		Imóveis		Área Média (ha)
	(ha)	%	Nº	%	
0 – 10	2.062,7	3,9	370	35,4	5,6
10 – 50	11.128	21,3	454	43,5	24,6
50 – 100	8.300,5	16,0	117	11,2	70,9
100 acima	30.680,2	58,8	103	9,9	297,9
TOTAL	**52.171,4**	**100,0**	**1.044**	**100,0**	**-**

Fonte: INCRA/98

Assim se distribui a área rural do município de Águas Belas: as pequenas (0 - 10 ha) e médias propriedades (10 - 50 ha) somam pouco mais de 25% da área total, distribuídas em 79% dos imóveis; as tendentes a grandes (50 - 100 ha) e acima de grandes propriedades alcançam aproximadamente 75% da área total em reduzidos 21% dos imóveis. Não bastasse essa disparidade distributiva, vejamos a da área média ocupada por cada estrato. Juntando as pequenas e médias propriedades, temos uma representação respectiva em torno de apenas 5 a 25 hectares. Nas tendentes a grandes e acima de grandes propriedades essa área média salta respectivamente para 71 ha e 298 ha.

Dentro dessa distribuição fundiária assimétrica, encontra-se o grupo indígena Fulni-ô, como um dos grupos minoritários dessa organização espacial, bem como um dos pólos da tensão que envolve conflitos e disputas por terras, conforme anteriormente mencionado. Terras que significam poder político e econômico, que quanto mais localizadas em formação social autoritária mais suscitam estratégias de controle das elites frente às minorias.

Nessa estrutura fundiária do município em destaque, os índios têm a seguinte representação territorial:

Tabela 08
Representação Territorial Indígena de Águas Belas

Área Total do Município (ha)	Área Total Indígena (ha)	% da Área Indígena
90.500	11.506	12,7

Fonte: Atlas das Terras Indígenas do Nordeste/94; Arruti/98 e PMAB/99.

A população indígena, conforme a fonte utilizada, IBGE ou Arruti, representa menos de 8% da população total do município:

Tabela 09
Representação Populacional Indígena de Águas Belas

Ano	População Total da Não-Indígena de Águas Belas	População Total Indígena	% da População Indígena
1991	38.355	2.283	5,9
1994/8	--	2.930	7,6

Fonte: IBGE/91, FUNAI/91, Atlas das Terras Indígenas do Nordeste/94; Arruti/98.

Conforme mencionado no capítulo 3, nos dias atuais o grupo indígena que constitui a etnia Fulni-ô, segundo dados da Funai, soma 2.930 índios[20] distribuídos na cidade, em uma comunidade rural e na aldeia-sede. Sendo essa última a de maior concentração populacional e localizada no perímetro urbano de Águas Belas. A extensão da área destinada aos índios é de 11.506 ha, demarcada desde 1971, mas ainda sem regulamentação fundiária. Atesta a Funai que o levantamento foi realizado naquele ano, porém os dados teriam se perdido. Essa área representa 12% da área total e 7% da população municipal, significando 0,01% das terras do Nordeste e menos de 0,01% da população regional.

Ocupando esse *patamar* municipal, no que se refere à área ocupada e população estimada, os índios, segundo o discurso da elite política local, seriam o entrave ao desenvolvimento econômico da cidade. Ademais reforçam um estereótipo que permite encaixar os índios numa categoria de preguiçosos e alcoólatras.

Os dados anteriormente apresentados e que indicam quão inexpressiva é a sua presença no espaço territorial e quão restrita a sua população estimada, permitem em si mesmos contestar a afirmativa de que a área indígena Fulni-ô retarda o crescimento econômico local, por vários motivos, além dos anteriormente mencionados, como por exemplo:

[20] População, Censo/1995/FUNAI. Censo contestado pelos próprios índios, os quais estimam uma população de aproximadamente 5.000 índios.

1) porque nessa Terra Indígena Fulni-ô, não tendo sido demarcada, existem muitos posseiros/arrendatários vivendo nela há vários anos, e além disso, não tendo sido realizado pela Funai seu estudo, não houve a conseqüente desintrusão;
2) porque todas as importantes obras públicas do município estão localizadas na área indígena, tais como: barragens do Lamarão, do prefeito e da Compesa; casa de substação da Celpe; prédios da Cagepe e da Telpe; Escola Municipal Gerson de Albuquerque Maranhão; Mercado, Cemitério e Matadouro Públicos; Curral dos Gados São Gonsalo; Maternidade e Hospital municipais; Centro Bíblico; linhas de força da Chesf etc. Isso significa que em todos os momentos em que foram procurados para negociarem com o poder público municipal, os índios chegaram a acordos;
3) pela descrença no fato de que uma extensão territorial de 75% do total dos imóveis cadastrados no Incra não apresente condições para se desenvolver. Tal fato somente parece confirmar a face antidemocrática da formação social regional e municipal e a persistência das características dos mecanismos tradicionais de poder utilizado pelas remanescentes elites oligárquicas, os quais produzem e reproduzem dependentes e consolidam práticas clientelistas típicas do mandonismo local, a predominância do poder familiar/privado em detrimento do poder público/governamental.

Como vimos nas tabelas 09 e 07, 21% dos imóveis encontram-se nos estratos tendentes a grandes e acima de grandes com ocupação territorial de 75% da área total. Desse modo, mantém-se a predominância de uma formação social fundiária concentradora e autoritária, onde terra aparece como categoria de poder político e econômico. A democratização do acesso à terra certamente determinaria uma outra estrutura produtiva, proporcionadora de relações independentes de uma estrutura de poder privada que causa dependência dos indivíduos "quer do ponto de vista político, quer do ponto de vista da própria sobrevivência econômica, física e especialmente afetiva"(Siqueira, 1990:73). O campo político intersocietário Fulni-ô, por conseguinte, é representativo do poder político regional baseado no sistema fundiário. Confirma que existe uma correlação entre terra e poder no Nordeste, a qual é geradora de antagonismos e de cumplicidades entre diferentes segmentos sociais, especialmente entre as elites políticas e econômicas e os índios detentores de direitos constitucionais de acesso à terra no Brasil. Antagonismos quando se refere à disputa pela organização do espaço fundiário e cumplicidades quando na constituição do poder político local, que armam estratégias e que seguem a lógica das tramas e conexões desses atores sociais com as esferas federal e estadual em território nacional, as quais intensificam sua presença com a ação administrativa da política indigenista oficial brasileira através da Funai.

Capítulo V

Experiência Vivida: Anos 90, Voto e Representação Política em Águas Belas

A vida política brasileira sempre foi uma temática recorrente na literatura nacional, concernente às ciências sociais, quanto ao mandonismo local (Leal, [1949] 1993; Queiroz, 1976; Faoro, [1958] 1976; Dantas, 1987; entre outros). Além de suas contribuições, o que se observa enquanto tendência interpretativa é um movimento pendular entre uma sobredeterminação da estrutura partidária – a representação política – e uma "autonomia desqualificada" do voto em relação aos atores sociais.

Quanto a representação política, tais estudos, entre outros aspectos, evidenciam a falta de um elemento de racionalidade, de informação, de tradição, de organização partidária e de eficiência governamental. Quanto ao comportamento dos eleitores, os autores mencionados, interpretam numa escala de mensuração que oscila entre a irracionalidade, a carência de informação e a conseqüente decisão incorreta do voto, o que contribuiria para uma suposta desorganização partidária do País, uma vez que o voto é apontado como dotado de uma "autonomia desqualificada", como mero reflexo do tipo de representação política que se consolidou no Brasil (Palmeira,1996:07). Para esse autor, tais interpretações, privilegiando exclusivamente as eleições, não percebem a tessitura das redes e tramas que se desenvolveram e antecederam ao pleito, o "tempo da política", conforme salienta Palmeira:

> "As abordagens tradicionais das eleições tendem a conferir um caráter mais ou menos negativo tanto à dinâmica eleitoral quanto ao comportamento do eleitor. A explicação para as questões levantadas é em geral encontrada na falta de algum elemento tido *a priori* como essencial: racionalidade, informação, tradição e organização partidárias, eficiência governamental etc. As explicações para os comportamentos dos eleitores oscilam entre uma pretensa irracionalidade do eleitor, o fato de ele não dispor das informações necessárias para decidir de forma correta, e a suposta desorganização do sistema partidário-eleitoral do país... Enfim, é importante observar que a maior parte das análises que buscam escapar deste modelo não consegue evitar a armadilha que consiste em isolar as eleições como momento especial e, conseqüentemente, como objeto privilegiado... como se fosse possível encontrar aí a chave explicativa para o fenômeno estudado". (Palmeira, 1996:07)

Esse estudo pretende enfrentar esse desafio, buscando encontrar elementos que formam a trama do campo político intersocietário Fulni-ô contemporâneo, procurando pistas para o entendimento da cumplicidade política existente entre os representantes do poder político local de Águas Belas-PE e os indígenas Fulni-ô, por meio da análise do itinerário dos votos étnicos indígenas durante a experiência vivida, a década de 1990, relacionando os dispositivos da estrutura

de poder vigente e suas diversas conexões entre as esferas federal e estadual, bem como sua configuração na esfera municipal e a adesão do voto étnico. Para tanto, trilhamos a sugestão de Palmeira, a saber: ampliar o campo de análise onde as representações 'nativas', o faccionalismo político, a identidade étnica, a estrutura de mediação etc sejam percebidas como dispositivos legítimos da vida social e do próprio processo eleitoral; ademais, contemplar uma abordagem positiva que apreenda o que há de específico nesse processo e reintroduzir a dimensão sociológica que dê conta dos aspectos relacionais da vida cotidiana, captando os processos micro-políticos existentes nos cenários.

5.1 Tramas e Conexões do Poder Político Local

Em decorrência da experiência de colonização no Brasil, Águas Belas, conforme assinalado, apresenta um caso típico de poder político regional onde predomina esquemas tradicionais de dominação baseados no sistema fundiário regional e no poder privado/familiar, demonstrando correlação entre terra e poder no Nordeste.

O município de Águas Belas localiza-se no Vale do Ipanema, microrregião do Sertão de Arcoverde. Iniciou como Aldeia da Lagoa no século XVIII, local de antiga missão religiosa. Fora fundado pelo colonizador e missionário João Rodrigues Cardoso. No princípio era denominado de Aldeia da Lagoa, como mencionado, nome posteriormente substituído por Povoação Ipanema, referindo-se ao principal rio que recorta o município. Municipalizou-se em 1928 com o nome de Águas Belas, provavelmente por possuir águas cristalinas e de gosto agradável, advinda das nascentes perenes da Serra do Comunaty. De acordo com os dados do TRE-PE[21], o primeiro prefeito elegeu-se em 8 de outubro de 1935 pelo Partido Social Democrático de Pernambuco, disputando com o seu opositor da Frente Única Aguasbelense, que perdeu por apenas dez (10) votos. Ambos os candidatos eram oriundos de famílias tradicionais e proprietários de terras na região[22].

Esse prefeito eleito, além de fazendeiro, ocupava lotes na Terra Indígena Fulni-ô e era dono do Cartório de Imóveis do Município. Tais posses foram passadas como herança para um dos seus filhos, o qual, em 1982, foi candidato a prefeito pelo PDS I. Alcançou o percentual de, aproximadamente, 24% dos votos válidos, que, somados aos quase 32% do candidato do PDS II, tornaram-se necessários para derrotar pela segunda vez o candidato da oposição, filiado ao PMDB,

[21] Informação coletada em 1998, mas que apresenta uma lacuna histórica de sete (7) anos entre a fundação do município e o primeiro prefeito eleito. Atualmente estou retornando à pesquisa com o objetivo de encontrar informações ou explicações para essa lacuna.
[22] Por opção metodológica, omitimos os nomes das lideranças políticas locais, tanto indígenas quanto não-indígenas.

e que, individualmente, superou ambos com cerca de 37% dos votos válidos. Entretanto, pelas regras de então, entre os candidatos do PDS, quem obtivesse a maior votação, recebia a votação do segundo colocado, e essa soma representava o quantitativo global do PDS para o seu concorrente, o candidato do PMDB.

O candidato do PDS II vinha consolidando sua carreira política como afilhado político do coronel da região. Elegeu-se vereador para o mandato de 1972-76 e prefeito para o de 1982-86 com o apoio do então prefeito, que, por sua vez, fora apoiado no pleito anterior e também era afilhado político do coronel, representando uma troca de favores necessária para a manutenção do grupo político.

No que se refere ao candidato do PDS I, herdou o cartório e os lotes de terra na área Fulni-ô, continuando como arrendatário dos índios, fato que culminou em conflitos de natureza jurídica entre aqueles e o político ainda não solucionados, haja vista os processos administrativos na Funai/AER-Recife.

É importante mencionar que o prefeito eleito para o período de 1982-86 exerceu seu terceiro mandato entre 1996-2000. Como ressaltado anteriormente, entrou no cenário político local apadrinhado pelo velho coronel da região, que exercia uma forte influência política sobre os índios Fulni-ô, com abrangência também regional. O coronel faleceu em meados da década de 1990, e o seu cerimonial fúnebre solene ocorreu na Assembléia Legislativa de Pernambuco pelo fato de ter sido deputado.

No pleito de 1998, foi eleita uma nova liderança pelo PFL, que teve a capacidade de unificar todas as facções do campo político tradicional. Foi apoiado pelo prefeito, pelo coronel e seus correligionários, bem como pelo candidato do PDS I derrotado na eleição anterior. Mantiveram-se, assim, a hegemonia política do grupo e a predominância de proprietários rurais no comando do poder político local, pois o eleito era um dos representantes dos produtores de leite no Município e, antes de ser prefeito, exerceu o cargo de gerente da antiga Cilpe (Companhia de Leite de Pernambuco), cargo indicado pelo governador.

Não menos importante, emerge, nesse período, uma liderança no mesmo campo político com força e capacidade de disputa no poder local. Abre uma facção no interior do cenário estabelecido e ameaça a antiga hegemonia. Apesar de não ser oriundo de família tradicional nem do grupo de grandes produtores rurais, começa a acumular capital político ocupando cargos públicos[23] em decorrência das relações mantidas com os agentes do poder local e regional. Após o exercício desses cargos, conseguiu viabilizar sua candidatura para prefeito pelo PMB, alcançando expressiva

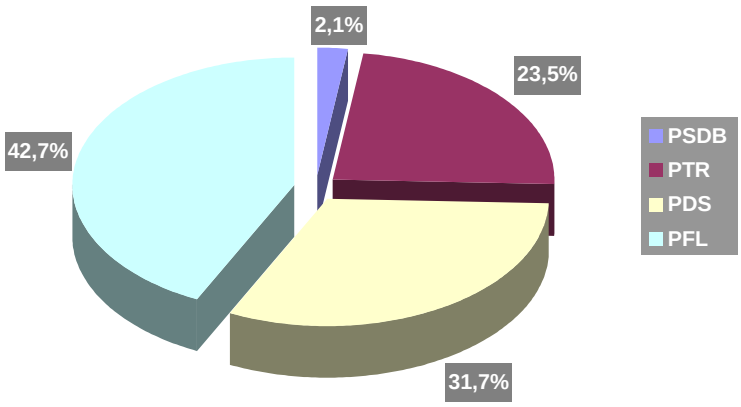
[23] Foi dirigente da Compesa (Companhia Pernambucana de Saneamento e Abastecimento de Água) e da Cooperativa dos Produtores Agrícolas de Águas Belas e trabalhou nas empresas que construíram a BR-232.

votação. Contou, naquele momento, com o apoio decisivo do então vice-governador, Carlos Wilson Rocha de Queiroz Campos, eleito, no pleito de 1994, pelo PSDB, senador da República.

Essa emergente liderança municipal obteve a segunda maior votação para prefeito em Águas Belas, perdendo para o seu principal concorrente por menos de 1% dos votos válidos. No mesmo pleito, concorreram o ex-prefeito pelo PDT, ex-Arena e ex-PDS, sendo o terceiro mais votado com 16% dos votos válidos; o candidato do PMDB, que ficou no quarto lugar com menos de 16%; e a primeira candidatura para prefeito pelo PT, ligada à Igreja Católica, situando-se abaixo dos 4% dos votos válidos.

Na eleição de 1992, como se verá no gráfico abaixo, a força política do campo tradicional continua a exercer seu mandonismo no âmbito local. Consegue, nessa eleição, um feito histórico, agregando ao seu campo o então cobiçado opositor e chefe político do antigo MDB – atualmente do PMDB –, o qual estabelece uma aliança e sai candidato a vice-prefeito na chapa vitoriosa. A candidatura atinge um percentual de diferença em relação à segunda colocada nunca antes visto na história política do município (Tavares, 1990). O gráfico 01 ilustra bem essa situação através da distribuição dos votos por partido em Águas Belas e a conseqüente configuração da representação política local:

Grafico 01
Distribuição dos votos para prefeito por partido - 1992



Fonte: TRE-PE

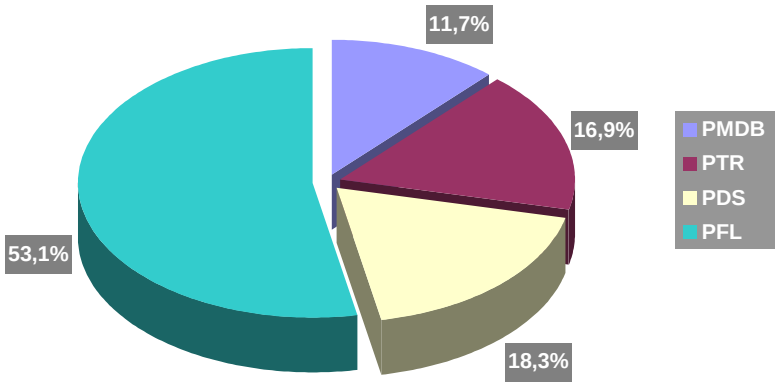
Mais uma vez, o prefeito eleito, com 42,7% dos votos válidos, sai dos quadros do PFL e dos grandes proprietários rurais. Alcança uma diferença de, aproximadamente, 10% em relação ao segundo colocado. É eleito com o seu vice-prefeito e antigo opositor desse campo político tradicional, sendo apoiado pelo seu antecessor de 1988-1992, o qual já havia no pleito anterior, obtido o apoio do ex-prefeito e prefeito por três mandatos (1972-1976, 1982-1986 e 1996-2000).

É importante frisar que esta composição aponta para um faccionalismo interno ao campo político tradicional, pois aquele que foi prefeito por três vezes saiu candidato pelo PDS e ficou em terceiro lugar, com 23,5% da votação. Essa eleição conta também com uma candidatura do PSDB, a qual atinge a inexpressiva marca dos 2% dos votos válidos de Águas Belas.

O segundo lugar fica com aquela liderança emergente local que ocupou vários cargos públicos no município e estabeleceu relações políticas regionais, inclusive com o então vice-governador Carlos Wilson. Embora represente o mesmo campo político tradicional, prevalecente no município, abre concorrência com significativa densidade eleitoral. Dessa vez, concorreu pelo PTR e alcançou a marca dos 31,7% da votação.

Quanto à composição da Câmara municipal de Águas Belas, fica evidente a hegemonia absoluta do mandonismo local e do campo político tradicional, pois, dos nove (9) vereadores eleitos, quatro (4) são do PFL, dois (2) do PDS, dois (2) do PTR e um (1) do PMDB. Assim está ilustrada no gráfico 02 a representação da Câmara Municipal, a partir da distribuição dos votos para vereador por partido:

Grafico 02 - Distribuição dos votos para vereador por partido - 1992



Fonte: TRE-PE

O gráfico 02 ilustra bem a representação política da Câmara Municipal, explicitando a presença absoluta das forças do campo político tradicional. Mas, traz-nos também outra informação não menos importante: essa representação possibilita visualizar a correlação e concorrência das forças políticas internas ao próprio campo, tendo como referência a densidade eleitoral.

O PFL agrega 53% do universo dos votos válidos do Município para vereador eleito, seguido pelo PDS, com 18,3%; o PTR, com 16,9%; e pelo PMDB com 11,7%.

Na eleição de 1996, aquela liderança oriunda da Arena e do PDS e que já fora prefeito por duas vezes, retorna ao poder executivo municipal pela terceira vez e mantém a mesma performance eleitoral do seu antecessor com praticamente 10% de diferença em relação ao segundo colocado.

Nesse pleito, surge uma interessante candidatura de ocasião, viabilizada pela coligação estabelecida entre o PSB e o PT, a qual fornece significados e pistas para o entendimento da especificidade do cenário local. O fato de denominá-la candidatura de ocasião deve-se a duas razões principais, ou seja, mesmo enquadrando-se numa composição de esquerda, não comporta um campo ideológico programático e definido; e as próprias práticas que assentaram publicamente a candidatura (por exemplo: estratégia política e base eleitoral), não diferem da hegemonia tradicional. Isso revela especificidades locais. Não obstante, a participação e performance dessa candidatura demonstram um espaço de poder que pode ser ocupado – aproveitado e explorado – pelas forças políticas menos conservadoras.

A hipótese de essa candidatura (PSB/PT) não se diferenciar das demais advém da própria natureza referente à estratégia política adotada, sua base eleitoral e sua construção. Tanto o candidato para prefeito quanto o seu vice não emergem de discussões e relações políticas construídas com movimentos populares e sociais de base ou com entidades representativas da sociedade civil organizada de Águas Belas. Aliás, praticamente não existe no Município sociedade civil organizada[24], não fosse o Sindicato dos Trabalhadores Rurais[25], que, por sinal, mantém uma relação ambígua com a estrutura de poder local por manter ligações políticas com os quadros mais conservadores e voltar-se, quase que exclusivamente, para uma política sindical de cadastro e arrecadação de impostos previdenciários, característica semelhante da política sindical regional até então. Somente em 2002 é que a Diretoria da Fetape toma uma posição política mais definida para o campo progressista, ao apoiar candidaturas para governador e presidente da aliança de esquerda. Momento também que amplia sua atuação sindical, agora, mas voltada à reivindicação de uma política agrária e agrícola, bem como de políticas públicas para o os trabalhadores rurais.

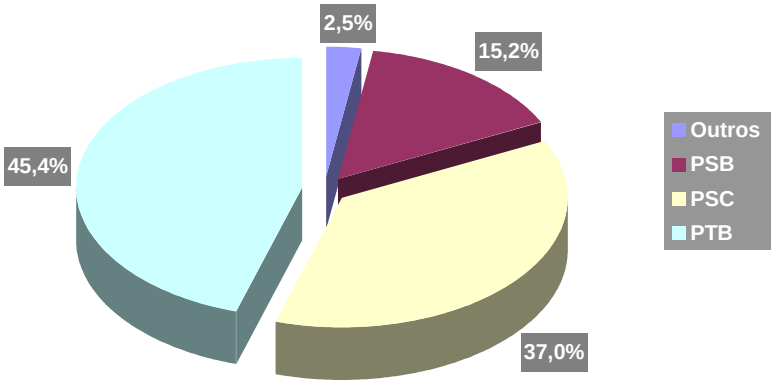
Retornando àquela candidatura de ocasião da coligação PSB-PT, o candidato a prefeito se estabeleceu recentemente no Município, possui curso de nível superior, é microempresário e oriundo de família tradicional da microrregião. Na década de 1980, no seu município de origem, chegou a ser secretário municipal no governo do PFL, exercido pelo seu tio. Quanto ao candidato a vice-prefeito, é natural de Águas Belas, é índio Fulni-ô e funcionário do Banco do Brasil. Seus pais são comerciantes e produtores de leite. Ambos, até então, jamais tinham participado de qualquer

[24] Depois surgiram o Sindicato dos professores municipais e a Associação dos produtores de leite, além de associações indígenas e do antigo Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

[25] Somente em 2000 é que o Sindicato, pela primeira vez, se faz presente e elege um vereador oriundo do seu quadro e com expressividade eleitoral, foi o segundo mais votado. A partir desse momento, marca uma posição mais definida no campo político progressista e estabelece alianças regionais mais nítidas, principalmente com a Fetape (Federação dos Trabalhadores Rurais da Agricultura de Pernambuco). O mandato de vereador é exercido no confronto com o campo político tradicional e, especialmente, com o prefeito, dando ênfase às políticas e contas públicas. Durante o seu mandato, consolida o seu nome e torna-se, em 2004, o candidato a prefeito do campo progressista pelo PT num arco de alianças, obtém uma expressiva votação e fica em segundo lugar.

mobilização política no Município, e mesmo assim, a candidatura PSB/PT conseguiu um resultado surpreendente. Vejamos a representação política e o comportamento eleitoral do município de Águas Belas, em 1996, quanto à distribuição dos votos por partido:

Grafico 03 - Distribuição dos votos para prefeito por partido - 1996



Fonte: TRE-PE

O prefeito eleito pelo PTB obteve 45,4% dos votos válidos, enquanto a candidatura do PSC alcançou 37%. Em terceiro lugar ficou a candidatura da coligação PSB-PT, atingindo a marca surpreendente de 15,2%. O segmento "outros" do gráfico é curioso e merece comentário.

Nesse pleito, existiam mais duas candidaturas para prefeito, respectivamente, do PMDB e do PDT, que, juntas, ficaram com 2,5% dos votos válidos do Município. Do ponto de vista eleitoral, a pouca expressividade dessas candidaturas, principalmente a do PMDB, se deu pelo fato de, dias antes, ambas se retirarem do pleito e aderiram às candidaturas mais cotadas no cenário local. O PDT aderiu à candidatura do PSC, e o PMDB, à vitoriosa, do PTB.

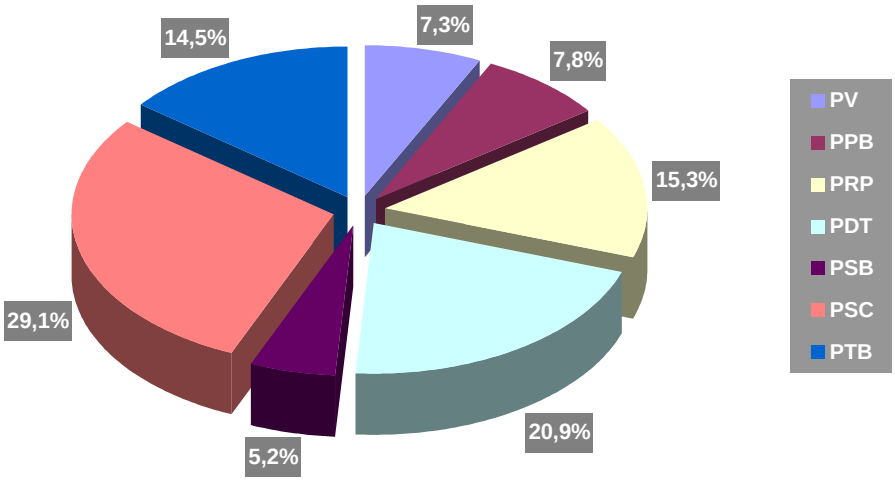
A candidatura vitoriosa do PTB manteve a performance eleitoral do seu antecessor, com cerca de 10% de diferença entre ela e a segunda colocada, fato que possibilita uma reflexão. Verifica-se que é mantida a distância histórica, somente alcançada no pleito local de 1992, como mencionado anteriormente, quando o chefe político do PMDB tornou-se aliado da hegemonia tradicional, ocupando inclusive a vaga de vice-prefeito.

Esse fenômeno eleitoral suscinta duas questões principais em relação ao chefe político do PMDB local. A primeira se refere, ao que tudo indica, à impossibilidade de esse personagem levar adiante um projeto autônomo. A segunda trata de uma aparente contradição: ao mesmo tempo em que ele demonstra uma queda vertiginosa nos índices eleitorais, parece manter uma certa densidade eleitoral e inserção pública, a que lhe possibilita estabelecer negociações sempre cobiçadas pelos outros chefes locais. A performance eleitoral do PTB, que recebeu adesão da candidatura do

PMDB, e a manutenção da diferença entre o eleito e o segundo colocado são indicativos da força política do chefe do PMDB.

Quanto à composição da Câmara Municipal de Águas Belas, nesse pleito, nota-se uma aparente dispersão relativa à representação político-partidária. Dos dez (10) vereadores eleitos, quatro (4) pertencem à coligação do prefeito eleito (PRP, PTB. PPB[26] e PV); cinco (5) a coligação em torno do PSC – (2) do PDT e (3) do PSC –; e, finalmente, um (1) do PSB. Vejamos, no gráfico 04, a distribuição dos votos para vereador eleito por partido:

Grafico 04 - Distribuição dos votos para vereador por partido - 1996



Fonte: TRE-PE

Mais uma vez, o perfil da representação política da Câmara Municipal demonstra a força quase absoluta do campo político tradicional. Comporta apenas um vereador eleito pelo PSB, com 5,2% dos votos válidos, o qual vem se mantendo independente do campo tradicional, porém sem consistência programática e ideológica[27]. O PSC, com três (3) vereadores eleitos, alcançou 29,1%, seguido pelo PDT, que elegeu dois (2) vereadores com 20,9% do total dos votos dos eleitos. O PRP, com apenas uma (1) vaga na Câmara, atingiu 15,3% da representatividade eleitoral, seguido pelo PTB, com 14,5%. E, finalmente, as duas (2) outras vagas são representadas pelo PPB e PV, com, respectivamente, 7,8% e 7,3% da densidade eleitoral.

O índice alcançado pelo PTB, com apenas uma vaga, decorre da performance do vereador eleito. Ele é filho do ex-candidato do PDS I e neto de um ex-prefeito. Sua família é proprietária do

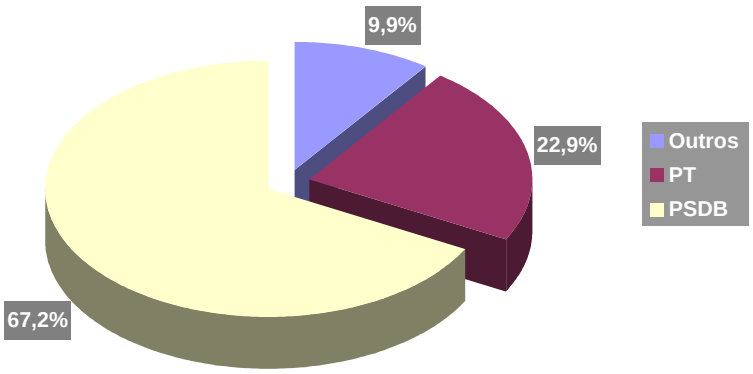
[26] Atualmente é o PP.
[27] Não conseguiu reeleição e, no pleito de 2002, não apoiou a candidatura do campo progressista (aderiu à campanha daquela liderança emergente, no início da carreira, filiado ao PMB e, nessa eleição, candidato do PTB).

Cartório de Imóveis desde a fundação do Município e, por longo tempo, responsável pelo Cartório Eleitoral, bem como proprietária de terras na região[28].

Ao analisar o comportamento dos eleitores e a representação política via partidos em Águas Belas, através de eleições municipais, pretendemos configurar o perfil do poder político local e sua capacidade de reprodução e consolidação.

Um outro nível de análise empreendido foi seguir a trilha das conexões dos representantes desse poder local com as esferas estadual e federal, a partir das eleições gerais de 1994, como ícone das tramas, fluxos e conexões dessas instâncias de poder por se tratar de um processo eleitoral que envolve todas as esferas (estadual e federal), representadas diretamente pelos candidatos concorrentes e apoiados localmente e, indiretamente, pelos chefes políticos locais e suas articulações com as demais esferas. O gráfico 05 demonstra a distribuição dos votos para presidente no Município:

Grafico 05 - Distribuição dos votos para presidente por partido - 1994



Fonte: TRE-PE

Em 1994, o PSDB, com o candidato à presidência da República, Fernando Henrique Cardoso, obtém maioria absoluta com a marca de 67,2% dos votos válidos no Município. O segundo mais votado é o do PT, Luiz Inácio Lula da Silva, que atinge 22,9% desses votos. Em seguida, aparece o segmento "outro", que agrega seis partidos e obteve apenas 9,9% daqueles votos locais.

Alguns aspectos merecem considerações. O primeiro deles é a configuração da polarização nacional entre as candidaturas do PSDB, coligado nacionalmente com o PFL, e o PT, coligado com o PSB, PDT e PPS, coligação, essa, que, no âmbito local, demonstra um comportamento representativo.

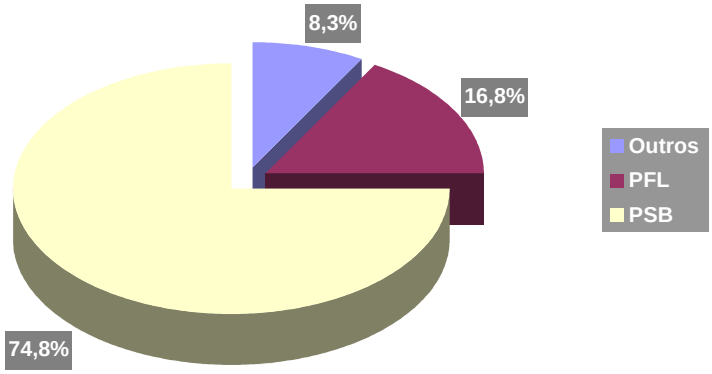
[28] No pleito municipal de 2002, esse vereador foi substituído pelo irmão para concorrer ao mandato e obteve menos de 100 votos. Perdeu a eleição, e a família, a representação política municipal legal, que mantinha para estabelecer barganhas.

Um outro aspecto relevante é que todos os chefes do campo político tradicional, sem exceção, apoiaram Fernando Henrique Cardoso. O resultado é indicativo de uma estrutura de poder consolidada, que, todavia, apresenta um potencial espaço de crescimento para o campo de esquerda, pois, quando o voto é mais descolado dos interesses locais, tem-se uma maior visibilidade de "votos independentes". Haja vista a votação do PT para presidente, embora não consiga a mesma performance para as candidaturas proporcionais, como veremos mais adiante.

No que se refere ao segmento "outros", mais um aspecto torna-se relevante. Ele agrega seis partidos com candidaturas próprias: o PMDB, o Prona, o PDT, o PRN, o PPR e o PSC. Com exceção do Prona, PPR e PRN, os demais possuem representantes locais expressivos. O PMDB, conta com um chefe político local; o PDT e o PSC, individualmente, conseguiram, no pleito de 1996, eleger três vereadores com os respectivos percentuais eleitorais de 20,9% e 29,1%. No caso do PSC, ficou no segundo lugar na disputa para prefeito, com 37% dos votos válidos.

Diante do exposto, pode-se afirmar que os diversos partidos existentes no Município servem de legenda de aluguel e atendem a uma das dinâmicas de reprodução de poder das elites, ou seja, sua lógica de manutenção do campo político tradicional. O revezamento das lideranças políticas nos partidos dentro dessa arena tradicional, atende a interesses e arranjos momentâneos. Fazem parte, como diria Palmeira, das estratégias do "tempo da política". São, na verdade, forças políticas que geralmente aderem à posição governista, seja na esfera estadual, seja na federal, independentemente do campo ideológico. Exemplo ilustrativo o resultado alcançado pela candidatura do PSB ao Governo do Estado de Pernambuco, em 1994. O gráfico 06 apresenta a distribuição dos votos para governador por partido:

Grafico 06 - Distribuição dos votos para governador por partido - 1994



Fonte: TRE-PE

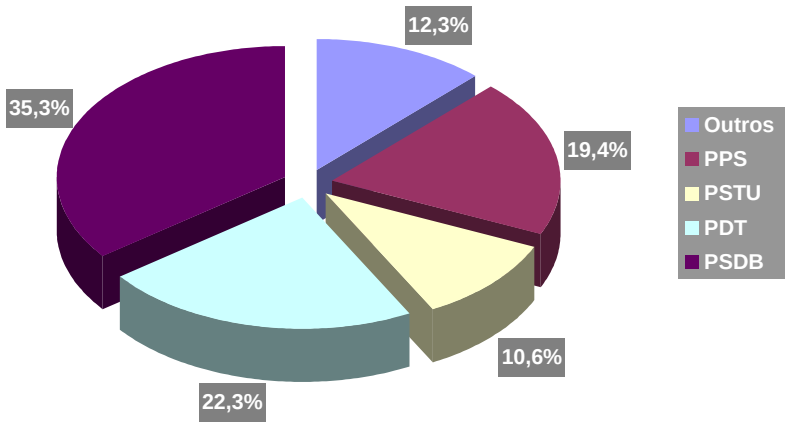
Como fenômeno eleitoral, aparece o PSB de Miguel Arraes de Alencar obtendo 74,8% dos votos válidos para governador. Em segundo lugar, fica o PFL com 16,8% e, por fim, o segmento "outros" obtém 8,3% dos votos válidos.

Mais uma vez, vale ressaltar que esse último segmento agrega quatro (4) candidaturas próprias através dos partidos PSTU, PMDB, PRN e PTB. O PMDB e o PTB possuem representação no Município e, mesmo assim, apresentou uma performance insignificante. O PTB, nas eleições para prefeito em 1996, elegeu o prefeito com 45,4% dos votos válidos.

O Prefeito eleito, em 1992, pelo PFL apoiou declaradamente Arraes junto com os demais chefes políticos e ex-prefeitos, o que demonstra uma adesão oportunista tendente à situação vigente nas esferas estadual e federal, por parte desses chefes políticos locais. Entretanto, seu vice, o líder político do PMDB, apoiou a candidatura do PFL.

Para o senado, o comportamento eleitoral e a representação demonstram uma dispersão, porém dentro da polarização das candidaturas para governador. Os mais votados foram, respectivamente, Armando de Queiroz Monteiro Filho, do PDT; Carlos Wilson Rocha de Queiroz Campos, do PSDB; Roberto João Pereira Freire, do PPS; e Maurílio Figueira Ferreira Lima, do PSDB. A primeira e terceira candidaturas mais votadas pertencem à coligação nacional PSB-PT, que congrega PDT e PPS, enquanto a segunda e quarta integram a coligação nacional PFL-PSDB. A distribuição dos votos para senador em Águas Belas ficou assim representada no gráfico 07:

Grafico 07 - Distribuição dos votos para senador por partido - 1994

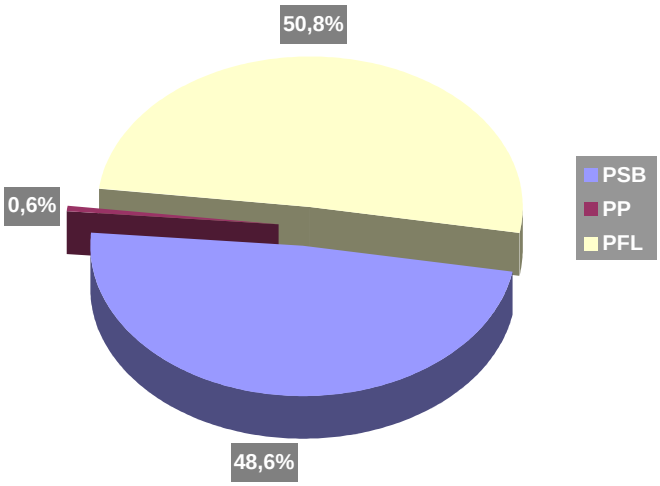


Fonte: TRE-PE

O PSDB apresenta uma maior densidade eleitoral em relação aos demais partidos concorrentes para o senado, atingindo 35,3%; seguido pelo PDT, com 22,3%; e pelo PPS, com 19,4%. Fica evidente que essas candidaturas mantêm a performance da polarização em torno da disputa para governador. Geralmente a disputa para o senado segue a tradição de vínculo ao seu

governador. As candidaturas proporcionais para deputado, estadual e federal, conformam um caso à parte. É o cenário onde se faz presente tanto o maior *investimento* dos chefes políticos locais, para demonstração de força política, quanto representa o local com maior nível de disputa municipal. Disputa que se confirma na distribuição dos votos para deputado, como ilustrado no gráfico 08:

Grafico 08 - Distribuição dos votos para deputado federal por partido - 1994

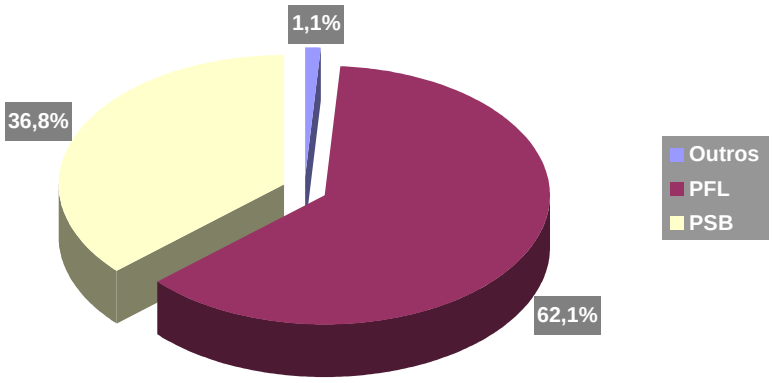


Fonte: TRE-PE

Observa-se que a polarização persiste, porém com um nível maior de disputas locais. O deputado federal eleito pelo PFL, majoritário na cidade de Águas Belas, foi apoiado pelo então prefeito, do mesmo partido, e pelo ex-prefeito, eleito pelo PTB. O segundo mais votado foi o deputado federal eleito pelo PSB, João Bastos Colaço Dias, que obteve apoio do ex-prefeito, do PFL, e daquele candidato a prefeito pelo PSC, que ficou em segundo lugar. O terceiro deputado, também eleito pelo PFL, foi Carlos Roberto Guerras Fontes, apoiado pelo vice-prefeito e chefe político do PMDB. Quanto aos percentuais eleitorais, 50,8% dos votos foram distribuídos em quatro candidaturas do PFL, com duas mais expressivas. Enquanto 48,6% destinaram-se ao PSB em praticamente duas candidaturas, com somente uma expressiva.

Para deputado estadual, mantêm-se polarizados PSB-PT e PFL-PSDB, coligações que disputaram a majoritária, como veremos no gráfico 09, onde se ilustra a distribuição dos votos válidos no Município:

Grafico 09 - Distribuição dos votos para deputado estadual por partido - 1994



Fonte: TRE-PE

A polarização continua no município. O deputado estadual eleito pelo PSB, Antonio Carlos Vieira dos Santos, foi o mais votado com o apoio dos chefes políticos locais, o ex-prefeito pelo PFL e aquele candidato derrotado pelo PSC que ficara em segundo lugar na disputa pela prefeitura. Logo em seguida, veio o deputado Henrique José Queiroz Costa, eleito pelo PFL, o qual obteve apoio do ex-prefeito por duas vezes e de uma liderança feminina emergente que viria a ser a vice-prefeita, em 1996, na chapa do PTB. O terceiro mais votado foi Romário de Castro Dias Pereira, também do PFL, e que contou com o apoio local do então prefeito e vice-prefeito.

Quanto às representações, apesar de o PSB ter sido majoritário, o PFL obteve uma maior densidade eleitoral. O PSB, com 36,8%, concentrou voto em praticamente uma candidatura representativa. No caso do PFL, com 62,1%, foi contemplado com duas candidaturas mais votadas.

Após analisar essas eleições, apresentaremos o cenário atual e seus rearranjos para a disputa das eleições municipais de 2000. O quadro do poder político local demonstra a prevalência do domínio territorial e familiar. Essa eleição é reveladora. O atual prefeito, licenciado, entra pela quinta vez na disputa, nesse momento pelo PFL. O chefe político que fora candidato pelo PSC, é vice-prefeito pelo PSDC na chapa majoritária do PPB, cujo candidato a prefeito é irmão de outro prefeito da região, ambos citados no relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito do Narcotráfico e da Pistolagem, da Assembléia Legislativa de Pernambuco. Esse candidato a prefeito em Águas Belas contou com o apoio de vários ex-candidatos ao mesmo cargo.

O chefe político do PMDB lançou uma candidatura a prefeito, cujo representante também se encontra citado no referido relatório da CPI do Narcotráfico e da Pistolagem. Nessa eleição, esse chefe político pleiteia[29] uma vaga na Câmara Municipal pelo PMDB em coligação com o PSB.

[29] Não logrou êxito, obtendo apenas cerca de 100 votos.

Interessante ressaltar que a candidatura majoritária do PMDB tem como vice um militante atualmente filiado ao PSB e ex-vereador pelo PDC, o qual sempre manteve uma proximidade com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e com a Igreja Católica, onde exerce, há anos, uma militância missionária e uma prática política ambígua no Município, haja vista sua trajetória.

Aquele candidato a prefeito pelo PSB em 1996, agora ocupa a vaga de vice-prefeito pelo PPS na chapa majoritária do PSC, num arco de aliança que conta, além do PPS e PSC, com o PDT e o PT, e envolve o Sindicato dos Trabalhadores Rurais. O candidato a prefeito é um empresário local e pela primeira vez participa de uma disputa eleitoral. Tem um irmão prefeito pelo PFL na mesma microrregião e possui propriedades rurais na região, junto com a família.

Dada a predominância do funcionamento de esquemas tradicionais de dominação no Brasil, embora redefinidos e atualizados, Águas Belas se apresenta como uma situação representativa, mesmo destacando o itinerário dos votos étnicos indígenas. Pois demonstra estratégias e consistência do campo político tradicional e um comportamento eleitoral que gira praticamente em torno de pólos ideológicos que repousam em especificidades regionais e locais e que, ao interagirem, produzem outros campos político-ideológicos.

A representação política e o comportamento eleitoral tendem a reforçar essa polarização, e o poder político regional tradicional, baseado nas estratégias e arranjos constituído no "tempo da política" e nas tramas e redes inerentes ao processo histórico. Partimos da hipótese de que esse processo, no campo político regional do Nordeste, adquiriu especificidades advindas da experiência da colonização, as quais geraram esquemas tradicionais de dominação, baseados no sistema fundiário regional, na oligarquização da política e numa esfera pública onde prevalece o poder de face privado/familiar.

Ao considerar a experiência acontecida e a experiência vivida em Águas Belas, seu passado múltiplo e permanentemente redefinido pela ótica do presente (Benjamin, [1985] 1996; Caygill, 1997), a configuração do poder político local é representativa dos esquemas tradicionais de dominação e da formação do poder regional. Suas características são inscritas pela lógica da oligarquização da política, reprodução das elites e capacidade aliancista, que passa por uma dinâmica de permuta partidária fundada em unidades familiares e no domínio territorial. Tais características redefinem e reciclam esquemas de poder objetivando zelar e manter o campo político-ideológico tradicional hegemonicamente legitimado pelo voto local, inclusive observando-se o itinerário dos votos étnicos indígenas.

Esse campo político caracteriza-se pela concorrência interna das elites locais, acirrada no "tempo da política", como tivemos a possibilidade de observar, o que, portanto, indica claramente o que a literatura nacional e internacional sobre a temática denomina de faccionalismo. Faccionalismo

que propicia ao analista perceber elementos articulatórios das conexões e fluxos que permeiam as relações existentes entre os chefes políticos locais, lideranças indígenas e os agentes representativos do poder regional, que se articulam, conseqüentemente, com a esfera federal, dando sua contribuição à formação social brasileira. Isso implica considerar que essas características da política têm reflexo na organização social dos índios, como partícipes da representação política e do comportamento eleitoral do Município, os quais fazem parte do campo político intersocietário Fulni-ô, mais precisamente da definição da indianidade desses atores.

5.2. Poder Local e Faccionalismo Indígena Fulni-ô

Tomando como referência o poder local de Águas Belas, focalizar-se-á a cumplicidade existente entre os índios e os agentes desse poder, suas tramas situacionais ou os elementos constitutivos de uma ordem negociada, inclusive, com os votos étnicos, que, na concorrência dentro do cenário político municipal, explicitam antagonismos e organização do consentimento tanto interno quanto externo à *comunidade política lembrada Fulni-ô*. Essa dinâmica, inerente ao cenário local, aparece como produtora de significados resultantes de uma ordem formada na clivagem entre a etnicidade e a indianidade, ou seja, construída entre os fatores internos à organização indígena e aspectos externos, absorvidos por ela em processos políticos específicos e historicamente situados.

Esses elementos da clivagem se fazem presentes na realidade Fulni-ô através do já referido faccionalismo, fenômeno que resulta da absorção de mecanismos e forças políticas em funcionamento no poder político local, os quais provocam redefinição na esfera da organização sócio-política Fulni-ô. Essa realidade arma tramas e conexões nos interstícios do cotidiano, reforçando e deliberando entre os diferentes atores, índios e não-índios, dispositivos de poder, de lealdade, de pertencimento e da diferença, constitutivos do que estamos denominando do campo político intersocietário Fulni-ô e que produzem fronteiras e estabelecem critérios de identificação e/ou de repulsa entre os atores sociais envolvidos, índios e não-índios.

O processo faccional é resultante de estratégias e de flexibilização de barganhas armadas na interação dos atores sociais presentes no campo político situacional. Segundo Oliveira (1977) e Brasileiro (1999), esse processo se faz explícito muito mais num plano situacional e menos num plano estrutural no qual são interpelados os atores em interação.

O campo onde emerge o processo do faccionalismo é resultante de conflitos e disputas que terminam por produzir critérios de legitimação de lideranças, as quais se firmam para desempenhar o papel de mediador com diversos agentes e pólos institucionais, para intermediar bens e serviços, bem como o voto nas eleições.

No caso das lideranças indígenas, terminam por funcionar como elo entre sua *comunidade política lembrada* e a esfera pública, no arremate do voto. Entre essas duas instâncias, entram em cena os intelectuais e os representantes das agências de contato – entidades governamentais e não-governamentais – os quais compõem os campos intersocietário e indigenista brasileiros, negociando, definindo e redefinindo critérios de legitimação de lideranças. Critérios, esses, processados sob a ótica da clivagem etnicidade/indianidade envolvendo índios, aliados e opositores.

Na década de 1990, o grupo indígena Fulni-ô acirrou internamente um processo faccional que produziu significados interessantes para o entendimento dos fluxos e conexões mobilizados por esses índios em interação com diversas instâncias de poder, enquanto partícipes e principais atores da fronteira étnica em Águas Belas.

Como outros grupos indígenas do Nordeste, os Fulni-ô estabeleceram uma relação histórica típica com a política indigenista oficial, a qual caracteriza sua indianidade contemporânea. O órgão oficial, ao mesmo tempo em que fomenta relações de dependência, impulsiona e provoca divisões políticas e, conseqüentemente, faccionalismos internos nos grupos.

Esse faccionalismo Fulni-ô é uma característica relevante da indianidade dos índios do Nordeste. É tanto que já foi tema discutido num *workshop* promovido pela Funai-PE no ano de 1997. Naquele momento, esse órgão indigenista oficial tinha por objetivo construir novas bases e diretrizes de atuação para o campo indigenista, levando em consideração as divisões internas enquanto especificidade regional.

Para analisar o faccionalismo Fulni-ô contemporâneo, na década de 1990, levamos em consideração a oportunidade em que fomos contactados pela Administração Regional da Funai em Recife – Paiva e Souza e eu (1999) – para intervir e elaborar um parecer antropológico sobre a situação, que tinha ficado mais evidente em decorrência da disputa territorial interna, com a ocupação da fazenda Peró, que, fazia fronteira com o Ouricuri, local sagrado dos Fulni-ô, e o parecer tinha por objetivo subsidiar a regularização fundiária da Terra Indígena.

Ao realizar a viagem Recife-Águas Belas e nos dirigirmos diretamente ao Posto Indígena Gel. Dantas Barreto, na Aldeia Sede, a facção Fulni-ô que reivindicara a fazenda já nos aguardava. Essa facção estava ocupando a fazenda desde outubro de 1998.

No primeiro contato, explicamos o objetivo do trabalho, o nosso papel e a metodologia. Considerando que o pajé e o cacique, lideranças tradicionais, não estavam envolvidos com a ocupação da referida fazenda, de imediato, expusemos aos representantes da facção presentes a necessidade de ouvir os porta-vozes das outras facções, fato que provocou ansiedade e inquietação.

A ansiedade e os argumentos apresentados pelos representantes da facção em destaque, e que marcavam uma posição de conflito com as lideranças tradicionais, perpassavam duas principais

questões: a necessidade de se discutir a distribuição dos lotes que compõem o atual território e o ajuste dos limites da área hoje reconhecida como Terra Indígena Fulni-ô, o que implicava o reestudo ou, como afirma Ferreira (1995), em um estudo propriamente dito, uma vez que não existia na Funai nenhum processo em aberto ou em andamento referente à regularização dessa terra[30]. Finalmente, alegavam que as lideranças tradicionais estariam legislando em causa própria.

Em vários momentos, fomos interpelados acerca de outras questões que envolviam o estudo e a ampliação dos atuais limites da TI Fulni-ô como um todo. Levaram-nos a outros locais, indicados por essa facção como sendo parte da terra tradicional, atualmente excluídos.

A levantar dados que não estavam relacionados diretamente com a ocupação da fazenda Peró, tivemos acesso a informações que talvez sejam indicativas da complexa constituição étnica do grupo indígena Fulni-ô e que podem estar relacionadas ao próprio processo de faccionalismo interno, além das tramas e conexões armadas com o poder político local.

Retornando à nossa chegada, ao interagir com as expectativas dos índios, vivenciamos situações incômodas. De acordo com o ofício nº 021-A/GAB/Recife/99, cabia-nos elaborar um parecer antropológico com o objetivo de subsidiar a Funai quanto à possível aquisição da fazenda Peró. Ao chegar à área, tomamos conhecimento, através dos próprios índios, de que outro ofício da Diretoria de Assuntos Fundiários da Funai-DF – DAF/BSB nº 186 de 10/02/1999 –, teria sido encaminhado para o fazendeiro especificando que o pagamento deveria ser efetuado após a entrega do parecer antropológico, inclusive definindo critérios para o referido pagamento e ressaltando que este seria objeto de negociação relativa às benfeitorias.

É importante mencionar que a posição da AER-Recife e da DAF/BSB – de previamente estarem dispostas a negociar o imóvel de forma ilegal e anterior ao parecer antropológico – promoveu uma situação tensa durante o período em que estivemos no local.

Tal situação foi também resultante do fato de que a TI Fulni-ô consiste numa figura jurídica contraditória, o que colocaria obstáculo à aquisição direta da fazenda[31]. As etapas que compõem o processo de regularização fundiária em vigor – Decreto 1775/96[32] - nunca foram aplicadas à situação Fulni-ô, o que torna o caso cada vez mais complexo.

---

[30] Desde 2003, encontra-se em processo de Identificação e Delimitação, de acordo com a portaria nº 145/PRES-12/03/2003 (Funai).

[31] A fazenda foi adquirida de forma ilegal, desconsiderando as normas jurídico-administrativas e as orientações do parecer antropológico.

[32] Extensão do Decreto 22, diferenciando-se deste quando introduz o contraditório no âmbito administrativo, que permite aos não-índios contestarem juridicamente a demarcação, e quando determina os prazos para realização dos trabalhos com todos os seus procedimentos. Ademais, todos estão de acordo com a Lei 6001/76. Segundo Oliveira "Posteriormente o Decreto nº 76.999 de 08 de janeiro de 1976 fixa as normas para a demarcação das terras indígenas. O Presidente da FUNAI nomeia um antropólogo e um engenheiro ou agrimensor, incumbido de realizar um levantamento de campo, procedendo à descrição dos limites da área, tendo em vista os critérios de situação atual e consenso histórico sobre a antigüidade da ocupação pelos índios (art. 1º). A aprovação dessa proposta cabe ao Presidente da FUNAI (art. 2º

Os procedimentos utilizados pela Funai em relação à fazenda Peró parecem ser ilustrativos do tipo de relacionamento que estabeleceu historicamente com os Índios Fulni-ô. Pois, ao invés de proceder à abertura de um processo de regularização fundiária, identificando e delimitando a TI Fulni-ô, os representantes da Funai estabeleceram com os índios e o fazendeiro negociações que atropelaram as etapas jurídico-administrativas necessárias ao processo de regularização, desconsiderando, inclusive, as orientações do parecer antropológico. Resultou, por fim, na compra da fazenda como fato isolado, antes de proceder à delimitação e identificação da ocupação tradicional, procedimento possível somente após a constituição de um grupo de trabalho para realizar o estudo e a identificação do território, como anteriormente mencionado.

A reivindicação de incorporar à fazenda Peró ao território Fulni-ô não é recente. Pôde-se identificar oficialmente o ano de 1997 como marco inicial, fixado pelos representantes da Associação Indígena Fowclassa, atuais ocupantes da fazenda, quando solicitavam a área para o "Projeto de Incremento para Atividades de Pecuária" naquele local. Apresentavam duas preocupações principais para reivindicar a aquisição da fazenda Peró: a necessidade de ampliação e redistribuição de lotes entre seus descendentes que se encontravam sem terra e o fato de essa fazenda localizar-se acima do lugar de realização do ritual sagrado Fulni-ô. Segundo o presidente da Associação Fowclassa, a reivindicação da fazenda à Funai remonta ao ano de 1995 sob o argumento da sua proximidade com o Ouricuri, lugar sagrado dos índios.

Em conversas com o cacique e o pajé, percebe-se que ambos concordam com a incorporação da fazenda Peró sob o mesmo argumento de sua proximidade do lugar sagrado, fato que se confirma *in loco*, bem como no levantamento fundiário realizado por técnicos da Administração Regional de Recife. Pois, menciona o levantamento, que "o limite da fazenda com a Terra Indígena fica a 1.200,00 m do Ouricuri numa encosta mais alta, o que proporciona uma visão muito clara de toda a movimentação dos índios, principalmente, no período de seca, quando a caatinga fica bastante rala, revelando parte dos seus segredos, para quem ali passar".

Essa zona de limite ficou ainda mais visível para os não-índios depois da instalação da cerca da fazenda e das linhas de transmissão da Chesf. Ambas provocaram devastação da mata nativa que servia de anteparo. Ademais, os índios relataram que, anos atrás, enfrentaram um incêndio no local,

---

$ 2º), sendo depois submetida à homologação do Presidente da República (art. 7º). Antes do início dos trabalhos de campo, a FUNAI deverá expedir um edital enunciando aos confinantes o início do processo de demarcação (art. 5º). São rigorosamente especificados os requisitos técnicos necessários, sendo previsto uma margem de tolerância face às coordenadas geodésticas, bem como detidamente descritas a colocação de marcos de madeira de lei e cimento, a abertura de picadas acompanhando as linhas secas e a colocação de piquetes nas divisas naturais (art. 6º). O último momento da demarcação é o registro em livro próprio do Serviço de Patrimônio da União (SPU) e no livro do Cartório Imobiliário da Comarca onde se localiza a terra indígena (art. 19 $ 1º). Ainda pela Lei 6.001, é fixado um prazo de cinco anos (portanto, concluído em 19 de dezembro de 1978) para que a FUNAI conclua o processo de demarcação das terras indígenas (art. 6)" (Oliveira, 1998:22).

que praticamente extinguiu com a pouca vegetação existente entre a fazenda Peró e o seu lugar sagrado. Queixam-se também da freqüente invasão de gado oriundo da fazenda. É importante mencionar que o "segredo" do Ouricuri é a "essência" da identidade Fulni-ô e, portanto, jamais pode ser violado.

Os Fulni-ô têm sido foco de estudos por dois aspectos principais: a manutenção da língua Yatê e a sua reclusão para realizar o ritual sagrado, o Ouricuri, fatos que lhes conferem o reconhecimento de serem o único grupo do Nordeste que fala a própria língua e que pratica, durante três meses ininterruptos, os rituais na "Aldeia de Lá" (Ouricuri), em torno da qual se consolida a unidade Fulni-ô. Diversos estudos ressaltam essas questões.

O primeiro ensaio, no Brasil República, foi do jornalista e político Mário Melo, datado de 1926. Embora de natureza jornalística, portanto não etnográfico, teve relevante papel no cenário político por afirmar a presença indígena no momento em que os representantes das elites políticas e econômicas negavam a sua existência no contexto regional. Versa sobre a fundação do município de Águas Belas, a história local, os traços culturais autênticos dos Fulni-ô, seus costumes, tradições e o ritual sagrado, os quais marcariam a especificidade da identidade Fulni-ô.

O lingüista francês Max Boudin, em 1949, realiza uma viagem a Águas Belas com o objetivo de confirmar as peculiaridades da língua Yatê em relação às demais línguas indígenas do Brasil. Chega à conclusão de ser, de fato, uma língua única sem qualquer ligação com outros troncos lingüísticos indígenas do país. Embora sua afirmação não seja consensual, não existe trabalho que a desaprove[33]. A partir do seu objetivo inicial, estudar o Yatê, dá acesso a informações representativas do universo e do imaginário desse grupo, fonte constitutiva da organização social, da unidade e da identidade Fulni-ô, incluindo elementos da memória coletiva e da trajetória social que marcaram os indivíduos dessa coletividade, justificando sua localização geográfica e lançando a âncora histórica a ocupação tradicional Fulni-ô em Águas Belas.

Essa forma de ocupação, segundo as informações da narrativa as quais estariam retidas na memória coletiva Fulni-ô, e subjetivamente sentida pelos membros da coletividade, ocorreu para assegurar a unidade do grupo depois de solucionado o conflito entre dois deuses irmãos, perpassando a história dos seus antepassados e presente no arquétipo mítico contemporâneo. As representações seriam estas: um dos deuses representava a água (o bem) e o outro, o fogo (o mal), e a convivência dos dois era necessária para assegurar o equilíbrio. Em um dado momento histórico do grupo, eles se desentenderam. A resolução do conflito só seria possível mediante negociação

[33] Diferentemente do que menciona Barbosa (1991:16), utilizando-se de Rodrigues, não existe estudo que confirme a vinculação da língua yatê ao tronco Macro-Jê.

entre eles, a qual passava pela necessidade de se restabelecer o equilíbrio, a ocupação tradicional e o lugar sagrado no qual repousa a memória coletiva e o sentimento de pertencimento Fulni-ô.

O município de Águas Belas, por assim dizer, representaria, para esses índios, significações transversais entre a pátria mãe, o Ouricuri e o equilíbrio geográfico, pois é uma área de transição entre o Agreste e o Sertão. Após o desentendimento, um dos deuses parte para o litoral e o outro para o sertão, ocasionando desequilíbrio e instabilidade no grupo, com aquele representando a água, e este, o fogo. O reencontro teria que se restabelecer em Águas Belas, região de transição geográfica, representando consenso, lugar de equilíbrio e de resolução dos conflitos entre os antepassados. Por fim, parte Boudin para a compreensão da organização interna do grupo enquanto esfera sócio-política, onde a distribuição e a hierarquia de posições são remetidas a unidades familiares e a um sistema clânico complexo, representado por aves, animais e fumo. Ressalta ainda, do ponto de vista etimológico, a originalidade da estrutura lingüística e gramatical Yatê.

Um terceiro trabalho sobre os Fulni-ô, que marca uma certa tradição da antropologia desenvolvida no Brasil até então, foi o de Estevão Pinto, em 1956. Extenso estudo etnográfico desenvolvido por um longo período de convivência com o grupo, privilegia a identificação de elementos culturais que representariam a autenticidade dos índios. Para tanto, ressalta os costumes, as tradições e as práticas religiosas, explorando a organização interna do grupo e sua hierarquia, representada por um sistema de clãs e metades, já anteriormente evidenciado por Boudin. Segundo o autor, os clãs constituem o "segredo" dos Fulni-ô e representariam a hierarquia e a lógica de funcionamento da organização social, esferas que alimentam o sentimento de pertencimento coletivo. Chega a afirmar, por exemplo, que "(...) na ansiedade com que os Fulni-ô procuram preservar a língua e os segredos dos ritos uoricurianos, acha-se uma das características mais importantes do 'ethos' da comunidade que habita o vale do Ipanema".

Posteriormente, Sanelva de Vasconcelos publica o livro "Os Cardosos de Águas Belas". Não se trata de um estudo sobre os Índios Fulni-ô. Entretanto, ao desenvolver a árvore genealógica de sua família, fundadora da cidade, entrelaçada com a história municipal, entram em cena os representantes da Igreja Católica e dos índios. De forma sutil, chega a revelar questões políticas locais, suas estratégias e esquemas tradicionais de poder, e registra a existência e a peculiaridade dos Índios Fulni-ô através de suas tradições culturais.

Em seguida, no ano de 1966, Mabel Cerqueira Vianna realiza um estudo sobre os "Aspectos Sócio-econômicos e Sanitários dos Fulni-ô de Águas Belas". Uma breve pesquisa voltada para o levantamento de dados socioeconômicos com o objetivo de descrever as condições sanitárias da Aldeia Sede para um possível planejamento de política pública. Versa rapidamente sobre a

localização geográfica dos índios e da cidade, bem como identifica o grupo e suas tradições, amparada nos estudos anteriores.

Na década de 1980, que estamos considerando a segunda etapa dos estudos sobre os Índios Fulni-ô, surgem dois trabalhos interessantes. O primeiro é o ensaio de Paulo Maia Lopes, de 1980, intitulado "Fulni-ô: uma tribo nordestíndia", no qual denuncia a corrupção instaurada no Posto Indígena (PIN) local da Funai, questionando a postura político-administrativa do órgão. Menciona a origem do grupo indígena e explicita a animosidade da elite local face à presença indígena e da *con*vivência entre eles, situação, naquele momento, reforçada pelo então pároco do Município. O discurso desse padre apresentava, explicitamente, os índios e seu domínio territorial como entrave ao desenvolvimento econômico local.

O segundo e último trabalho daquela década é a dissertação de mestrado de Jorge Hernández Dias (1983). Apesar de contextualizar as relações interétnicas vivenciadas no Município, seu enfoque principal é a estrutura interna dos índios Fulni-ô. Mantém, portanto, uma tradição antropológica brasileira hegemônica até o final da década de 1980. É um estudo de característica etnográfica, com levantamento de informações históricas dos índios, concentrando-se fundamentalmente na questão da identidade étnica como constituída quase que exclusivamente de elementos culturais, que, uma vez em contato com a sociedade regional, iria perdendo sua originalidade e provocaria uma desorganização na unidade Fulni-ô. Os elementos que ele priorizou foram: a língua, o ritual do Ouricuri e as autoridades tradicionais (cacique e pajé). É um estudo relevante, embora ancorado numa visão dual de sociedade que presume a integração dos índios à sociedade nacional e refere-se à identidade étnica Fulni-ô como "ainda existente". Ressalta ainda o ritual sagrado como a esfera onde os índios recolhem cada um dos elementos da sua vida social, contrapondo o contexto interétnico ou a sociedade envolvente a um pólo que provoca o distanciamento dos índios de sua autêntica cultura. Sendo o mundo sagrado o elo que resta à sobrevivência dos Índios Fulni-ô, o local da busca da pureza, o ritual do Ouricuri, para esse autor, significa a memória cultural e histórica desses índios e, portanto, a essência de sua identidade étnica.

Na terceira etapa, por nós delimitada na década de 1990, surgem as dissertações de mestrado de Miguel Vicente Foti e de Januacele Francisca da Costa, aquela no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Unb, e esta no Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPE. A de Costa focaliza centralmente a questão da interação lingüística entre o Yatê e o Português na prática pedagógica local, e a outra, na resistência e no segredo Fulni-ô. No seu trabalho, Foti afirma que o Ouricuri ocupa uma posição privilegiada para os índios, uma vez que é por ele que se constitui um

“nós” grupal. Ir para o Ouricuri desde os primeiros dias de vida é “o critério ideal na construção da identidade Fulni-ô, com poucos casos de discrepância na prática”.

Nessa etapa final, encontram-se dois relatórios antropológicos elaborados para atender necessidades administrativas, solicitados pela Funai, com vistas a dar subsídios à regularização fundiária Fulni-ô. Trata-se dos relatórios de Claudia Menezes e de Ivson Ferreira, respectivamente, de 1993 e 1995. O objetivo era levantar dados atuais que possibilitassem o início dos estudos de identificação e delimitação da área. Os autores problematizaram a ocupação da Terra Indígena por parte dos não-índios e a necessidade de definição dos limites. Ressaltaram que o que se conhece, na atualidade, como Terra Indígena Fulni-ô não tem valor jurídico por se tratar apenas de um reconhecimento do período colonial referente ao antigo Aldeamento de Ipanema e, no Brasil República, do decreto estadual nº637/1928.

Retornando ao lugar sagrado Fulni-ô, pode tratar-se de um espaço físico dotado de símbolos e significados que são rememorados pelos índios através das práticas, valores e crenças ancorados na memória coletiva ancestral e no território social. É o núcleo e a fonte de transmissão e atualização da tradição ou do sentimento de pertencimento Fulni-ô.

Tradição aqui compreendida a partir da perspectiva benjaminiana (1996), ou seja, enquanto processo constante de destruição, dispersão e de produção de novos sentidos históricos capazes de criar múltiplos terrenos da política, da subjetividade e de significados de pertença para os índios no momento em que interagem com os elementos de sua memória coletiva e no ato de se comunicarem com o “outro”. Enfim, significa um processo de transmissão da tradição para a contemporaneidade, que, para esses índios, é vivenciada na ida ao Ouricuri durante o ano inteiro, principalmente suas lideranças, que vão, pelo menos, duas vezes por semana, independentemente dos três meses de reclusão definidos para todos.

Dito isso, esse processo de transmissão da tradição tem a dinâmica de reforçar a estrutura hierárquica da unidade Fulni-ô, pois comporta distribuição assimétrica de poder que, no seu funcionamento, impulsiona antagonismos, disputas e divergências internas, ao mesmo tempo em que permite a construção do terreno da política e da negociação, capazes de possibilitar a resolução de conflitos. Nesse sentido, observa-se que no mesmo instante em que esse lugar proporciona a emergência das divergências internas no grupo, oferece também os elementos de resolução e de redefinição dessa unidade Fulni-ô. Possivelmente, uma arca e uma especificidade do grupo elaboradas no percurso histórico a que esses indivíduos, enquanto coletividade, foram submetidos.

Para ilustrar essa especificidade na contemporaneidade, retomaremos o caso da disputa da fazenda Peró entre os Fulni-ô. Dos pontos de vista administrativo e político, existem procedimentos que percorrem caminhos contrários e divergentes, os quais conduzem as lideranças àquela

clivagem, anteriormente mencionada, da etnicidade/indianidade, produzida em função da intervenção do Estado brasileiro junto aos povos indígenas, principalmente do Nordeste.

São vários os argumentos entre as lideranças indígenas Fulni-ô ao se queixarem do tratamento diferenciado que recebem e que absorvem dos representantes da Funai, apresentando-se como distribuição desigual de recursos socialmente valorizados no interior do grupo, acirrando ainda mais o processo faccional. E o Ouricuri, de acordo com o discurso indígena, é o local onde se procura dirimir essas diferenças políticas internas presentes na "Aldeia de Cá". Essa denominação é utilizada por Foti como forma de diferenciar as duas ordens pelas quais percorrem dispositivos de poder, de lealdade e de pertencimento Fulni-ô. À "Aldeia de Cá" – a Aldeia Sede – o autor se refere como o principal núcleo habitacional dos índios e onde eles moram a maior parte do ano, enquanto a "Aldeia de Lá" refere-se ao espaço sagrado onde se realiza o ritual.

Nas entrevistas realizadas para a elaboração do parecer antropológico acerca da questão da fazenda Peró, as lideranças eram unânimes em apontar o local sagrado como espaço de resolução dos problemas existentes na "Aldeia de Cá", exterior ao Ouricuri. De modo geral, os depoimentos das lideranças apontam esse período do Ouricuri como um momento em que o faccionalismo não assume grandes proporções devido ao respeito coletivo ao espaço sagrado. Por exemplo, os cargos de cacique e de pajé jamais são contestados nesse espaço, e não existe possibilidade alguma de transmissão deles decorrente de disputas políticas, pois a transmissão do cargo se dá por hereditariedade, obedece a regras ancestrais e é vitalício.

Ainda de acordo com os depoimentos dos índios, já houve tentativa do cacique de transmitir seu cargo para um dos filhos, mas não obteve êxito. Mesmo assim, segundo alguns, existe tratamento diferenciado dentro do Ouricuri, refletindo posições políticas assumidas na "Aldeia de Cá". Entretanto, a possibilidade de se observar essa questão é impossível, uma vez que existe impedimento total da presença de pessoas que não sejam Fulni-ô, sobretudo durante a realização do ritual. O pajé reforçou essa interdição nos contando um episódio que teria ocorrido no passado. Mencionou que Lampião, quando passou pela Serra dos Cavalos e fez contato com os índios, cogitou a possibilidade de ter acesso ao Ouricuri, o que até a ele foi vedado.

O processo de faccionalismo interno aos Fulni-ô, no entanto, não vai de encontro à aquisição da fazenda Peró, que é consenso por remeter à proteção do segredo e do espaço sagrado. Porém, a referida aquisição, que reflete uma disputa interna, provoca posições distintas e divergentes, as quais constituem o faccionalismo atual. É importante mencionar que as características desse processo certamente encontram conexões e chaves para a sua compreensão na própria gênese histórica do grupo – sua experiência acontecida –, e a disputa pela fazenda Peró e pela regularização

do imóvel se apresenta como aspectos situacionais típicos da dinâmica de territorialização no Brasil, em especial, no Nordeste.

Nas entrevistas realizadas com as lideranças Fulni-ô sobre a disputa da fazenda Peró, privilegiou-se para a análise aquelas que focalizaram as divergências e que refletiam o faccionalismo atual. Opção que deixou nítida a existências de dois grandes blocos faccionais, embora estes não apresentassem homogeneidade interna.

De um lado, o bloco representado principalmente pelas lideranças tradicionais – cacique e pajé – percebia claramente a necessidade de aquisição da fazenda Peró, sobretudo com o argumento de proteção ao lugar sagrado, embora temesse desdobramentos em relação ao uso e à ocupação da fazenda por parte dos atuais ocupantes. Mencionavam inclusive que, uma vez adquirida a fazenda, os membros daquela facção deveriam se retirar da Aldeia Sede, e aquela não deveria ser incorporada à Terra Fulni-ô, mas constituir uma aquisição separada que passaria a pertencer à Associação Fowclassa, e não mais à "comunidade Fulni-ô".

Do outro lado, os representantes da facção contrária e da Associação Fowclassa reivindicavam a fazenda Peró e questionavam os atuais critérios de pertença Fulni-ô, relacionados à distribuição dos lotes e aos atuais limites do território tradicional.

Naquele momento, essa facção era liderada pelo presidente da Associação, mas, no início, esteve à frente uma outra liderança, denominada pela Funai de "cacique administrativo". Segundo depoimento dos membros dessa facção, o cacique administrativo fora afastado do posto porque infringiu uma das regras do grupo, a saber: negociar internamente seus lotes de terra, sem considerar que a facção possui uma estrutura formal, denominada pelos membros de Conselho, que é composto de doze integrantes. É curioso observar que no Conselho, existem, pelo menos, três parentes diretos do pajé e um do cacique. São, respectivamente, um irmão deste e dois irmãos e um sobrinho do pajé. A presença desses parentes no Conselho e na facção que disputa a fazenda parece ser representativa da complexa constituição histórica do grupo que hoje se autodenomina Fulni-ô, ao que tudo indica resultante de várias etnias que ocuparam o Vale do Ipanema e que foram incorporadas à organização interna Fulni-ô.

Quanto à nomenclatura "cacique administrativo", acima citada, trata-se de uma denominação criada pelos representantes da Funai como forma de construir e legitimar lideranças indígenas e para se articular politicamente com suas instâncias, ao mesmo tempo em que representa um canal de inserção política interna ao grupo, reforçando processos faccionais entre os povos indígenas. Ou seja, serve para identificar lideranças que correspondam às expectativas situacionais e pontuais de personagens de destaque da estrutura do órgão – assessores, chefes de posto,

administradores regionais, etc –, correspondendo geralmente a um enquadramento hegemonicamente instituído pelo indigenismo oficial.

Retomando o faccionalismo Fulni-ô atual, entende-se que essas facções representam os pólos opostos no campo político, que são norteadores dos eixos de divergências no contexto situacional. A posição do cacique, em certo aspecto, divergia da do pajé. Ambos, porém, convergiam quanto à aquisição da fazenda Peró como forma de proteger o lugar sagrado, mas se queixavam do encaminhamento adotado pela Funai, alegando que, em momento algum, foram consultados sobre a situação; ressaltavam que a divisão interna é resultado de procedimentos postos em prática pelo órgão, que teria por objetivo exterminar os índios do Nordeste; questionavam o valor da fazenda que estaria sendo negociado com o fazendeiro por considerá-lo alto para a região; e finalmente, achavam que os representantes da facção ocupante da referida fazenda deveriam se separar da "comunidade Fulni-ô". Porém, divergiam radicalmente quanto aos limites tradicionais da TI. O cacique reforçava os limites atuais, enquanto o pajé reivindicava sua ampliação, apontando diretamente a Serra dos Cavalos como de ocupação tradicional Fulni-ô.

A outra facção, constituída por integrantes da Associação Fowclassa, também comportava divergências internas. Já haviam destituído do posto de liderança aquele considerado pela Funai como cacique administrativo, pelas razões acima mencionadas, mas apresentavam consenso em torno do questionamento político de atuação das lideranças tradicionais. Estas, para eles, apresentavam uma atuação tímida e ineficiente frente às necessidades da comunidade, alegando que beneficiavam apenas parentes e a eles próprios quando da intermediação de bens e serviços para os índios; questionavam também o usufruto dos lotes de terra considerados de uso comum, localizados na Aldeia Sede e no Ouricuri, bem como os critérios de pertença que definem a distribuição desses lotes. Seriam também, na ótica dos representantes dessa facção, acomodados para captarem recursos externos para benfeitorias e projetos a serem desenvolvidos na comunidade.

É de destacar-se que é possível encontrar no grupo indígena posições que transitam entre os dois pólos. Por exemplo, a professora bilíngüe Fulni-ô reforçava a necessidade de aquisição da fazenda Peró, porém apresentava preocupação quanto à presença de não-índios naquele imóvel no momento do ritual, fruto de casamentos interétnicos, fato que jamais poderia ocorrer. Tal posição consiste na defesa de que a terra deve ser regida por determinações "sobrenaturais" da própria "comunidade", sem permitir moradias de não-índios nem divisões internas. Essas divisões, segundo a professora, só diminuiriam a força do Ouricuri e a capacidade do grupo de resolver os próprios problemas. Alimentar o conflito, por conseguinte, significaria desapontar os ancestrais e, conseqüentemente, enfraquecer a unidade Fulni-ô.

Diferentemente das duas outras posições, essa terceira vislumbrava uma resolução dos conflitos a partir de uma aproximação maior dos índios com o seu universo sagrado, espiritual. A importância dessa perspectiva é ressaltada pela própria intensidade de que se reveste o ritual, como se vê no período do Ouricuri, lugar sagrado aonde os índios se deslocam partindo da Aldeia Sede, no mês de setembro. Ainda segundo essa professora, saem todos dispersos e divididos rumo ao Ouricuri, mas o retorno é expresso pela união, retorno que é combinado tanto no que tange à data quanto ao horário, 15 dias antes do término do período de reclusão.

No decorrer da disputa pela fazenda Peró, entram em cena todos os atores envolvidos no processo: nós, pesquisadores, enquanto profissionais requisitados; o fazendeiro e seu advogado; os representantes da Funai e os índios. Em maio de 1999, foi entregue o parecer antropológico e, posteriormente, tomou-se conhecimento de que teria ocorrido outra cisão na facção que pleiteava a fazenda, provocando a substituição do presidente da Associação. As demais lideranças do grupo apontavam os dois principais problemas que justificavam a substituição: 1) de estar se beneficiando dos recursos adquiridos em nome da Associação e 2) não estava firme nem inspirando confiança na negociação da fazenda. Apontava como exemplo a conquista de um projeto para criação de gado, a ser desenvolvido na fazenda, intermediado pela Funai e negociado com o Banco do Nordeste.

O presidente, que estava em campo oposto ao seu tio e pajé, agora se encontrava aliado e com uma procuração assinada por este, transmitindo-lhe poderes para representá-lo fora da comunidade. A essa altura, a Funai encontrava-se bastante adiantada na negociação e prestes a realizar o pagamento ao fazendeiro, desconsiderando as orientações do parecer antropológico, embasado nos procedimentos legais de regularização de terras indígenas. Essa postura favorece e estimula conflitos internos aos índios, e destes com as elites locais, na medida em que não adota os procedimentos legais para definir os limites de uma terra tradicional.

A posição da Funai, de desconsiderar o parecer antropológico e os trâmites legais, confirma a típica atuação do indigenismo oficial, abrindo precedente para desencadear na região, especulação no mercado fundiário, altamente rentável e favorável aos interesses das elites locais, dos fazendeiros, dos advogados e dos quadros burocráticos da Funai. A título de ilustração dessa especulação fundiária regional, pode-se citar o caso semelhante que estava ocorrendo com os índios Kambiwá, naquele mesmo momento, envolvendo inclusive o mesmo advogado da fazenda Peró[34].

[34] Prática recorrente na Funai, pois, no ano de 2000, fui convocado para participar de uma reunião na Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF)/Funai-DF para tratar da situação referente à Identificação e Delimitação da Terra Indígena Kraô-Canela, juntamente com o Diretor da DAF, representante do CIMI e dos próprios índios. Como já havia estudado a situação, expus na reunião que poderia tratar-se de terra tradicional, e o representante da Funai refutou veementemente, objetivando solucionar o caso com o procedimento de “eleição de área”.

Essa postura da Funai se reflete em outros aspectos da organização social dos povos indígenas. O atual processo de faccionalismo Fulni-ô se faz presente também na própria proliferação de associações indígenas, impulsionadas, sobretudo na década de 1980, como movimento mais amplo no Nordeste Indígena, fruto do processo de redemocratização no Brasil.

O processo de redemocratização refletiu, para a questão indígena, tanto a existência e a consolidação de uma prática populista que, por vezes, desembocou em paternalismo, quanto a ampliação de uma esfera pública garantidora de um espaço democrático. O primeiro aspecto logrou mais êxito e apresentou especificidade, dada a característica da atuação da Funai junto aos índios, especialmente do Nordeste. No caso específico dos Fulni-ô, soma-se a sua complexa gênese histórica, marca constitutiva do grupo na contemporaneidade (Secundino, 2003; 2005). Retomando a problemática do faccionalismo Fulni-ô, optou-se por analisar, além das questões internas ao grupo, a representação política de Águas Belas, o comportamento eleitoral e as tramas que configuram o poder político local e a especificidade do campo intersocietário Fulni-ô na década de 1990. A partir dessa perspectiva, considerou-se a dinâmica de mobilização dos dispositivos do poder local e seus fluxos e conexões com as esferas políticas federal e estadual. Ao relacionar esses dois processos históricos convergentes e interdependentes – o poder político local e o faccionalismo Fulni-ô contemporâneo –, contemplou-se na análise a produção de significados advindos da clivagem etnicidade/indianidade, que possibilita compreender o comportamento político-eleitoral étnico tendente ao poder instituído. Comportamento político que termina por nortear o processo faccional interno Fulni-ô.

5.3. Tramas e Conexões no Campo Político Intersocietário Fulni-ô

Para compreender as tramas e conexões do voto étnico-indígena Fulni-ô, como partícipe do poder local em Águas Belas, destacamos as eleições gerais de 1994 no Brasil. Das trinta e cinco (35) seções eleitorais do Município, selecionamos quatro (4) que concentram mais de 30% de votos indígenas, considerando como universo o total dos votos dessas seções mais os brancos e nulos.

A polarização, confirmada nos níveis nacional e local, para presidente entre Fernando Henrique Cardoso (PSDB) e Luiz Inácio Lula da Silva (PT) teve, com a mesma proporção, sua tendência corroborada pelos votos étnico-indígenas Fulni-ô, resultado que, no geral, consolidou a folgada vitória das forças tradicionais do Brasil, reiterada pelo comportamento eleitoral de Águas Belas e pelos votos indígenas. Considerando as quatro (4) seções, assim ficaram distribuídos os votos étnico-indígenas Fulni-ô para presidente: Fernando Henrique Cardoso (PSDB) obteve, nas respectivas seções, 39,1%, 42,6%, 43,7% e 41,2% da votação enquanto Luiz Inácio Lula da Silva

(PT) obteve 16,5%; 19,4%; 14,9% e 14,6%. Percentuais que não se diferenciam da tendência municipal como um todo, onde estes mesmos candidatos obtiveram, respectivamente, 41,8%% e 14,5% dos votos válidos[35]. Vejamos a tabela 01:

Tabela 01
Distribuição dos votos para Presidente por Partido – 1994

	Seção A	Seção B	Seção C	Seção D	Município
PDT	0,8	1,3	1,9	0,5	**1,1**
PMDB	2,5	3,2	3,3	3	**2,4**
PPR	0,8	0,0	0,9	0,5	**0,4**
PRN	0,4	0,6	0,5	0,5	**0,4**
PRONA	0,8	1,3	1,9	0,5	**1,7**
PSC	0,0	0,6	0,0	0,5	**0,4**
PSDB	39,1	42,6	43,7	41,2	**41,8**
PT	16,5	19,4	14,9	14,6	**14,5**
Votos Nulos e Brancos	39,1	31	33	38,7	**37,3**
TOTAL	**100,0**	**100,0**	**100,0**	**100,0**	**100,0**

Fonte: TRE-PE

Um dos aspectos indicativos do comportamento dos votos étnico-indígenas tendentes ao poder local instituído é o fato de que todos os chefes políticos locais do campo tradicional apoiaram o candidato do PSDB. Por outro lado, a pequena percentagem dos votos obtidos pelo candidato do PT nas seções indígenas, concomitante com o comportamento municipal, aponta uma parcela de "votos independentes" do campo tradicional e um potencial espaço de crescimento do espaço político progressista em Águas Belas.

Embora essas representações – do voto étnico-indígena e do municipal – sejam proporcionais, é a proximidade ou distância dos interesses locais que orienta o maior índice de participação e de votação concentrada, ou seja, o maior interesse local se faz presente nas candidaturas proporcionais de deputado federal e estadual, onde os chefes demonstram sua força política. Diferentemente das disputas para presidente, senador e governador, consideradas com menor interesse. Essa tendência é visível tanto nas seções com presença indígena como no conjunto do Município. De acordo com a tabela 02, para governador, a distribuição nas seções indígenas demonstrou o mesmo perfil de disputa estadual dentro do Município:

[35] A representação indígena nestas seções foi, respectivamente, de 38,27%; 34,84%; 30,23% e 30,15%. Para os interessados num maior rigor estatístico, ao aplicar o teste de *Sperman*, as correlações entre as seções indígenas e o resultado municipal são estatisticamente significantes, pois a correlação é quase perfeita (0,997; 0,986; 0,995 e 0,999). É considerada correlação perfeita quanto mais se aproxima do valor 1,0.

Tabela 02
Distribuição dos votos para Governador por Partido – 1994

	Seção A	Seção B	Seção C	Seção D	Município
PFL	11,5	5,5	11,2	8,0	**9,7**
PMDB	0,8	3,1	1,9	1,5	**1,2**
PRN	0,0	0,6	0,5	1,0	**1,8**
PSB	39,5	50,9	44,7	45,2	**45,1**
PSTU	1,6	1,2	2,3	2,0	**2,2**
PTB	0,8	0,6	0,5	0,5	**0,7**
Votos Nulos e Brancos	45,7	38,0	39,1	41,7	**39,4**
TOTAL	**100,0**	**100,0**	**100,0**	**100,0**	**100,0**

Fonte: TRE-PE

A candidatura de Miguel Arraes de Alencar (PSB) obteve, nas seções indígenas Fulni-ô, destacada votação: 39,5%; 50,9%; 44,7% e 45,2% dos votos, enquanto o segundo colocado, candidato do PFL, atingiu 11,5%; 5,5%; 11,2% e 8%, respectivamente[36]. No município de Águas Belas em geral, estes candidatos chegaram respectivamente, a 45,1% e 9,7%. Comparando proporcionalmente estes índices, observa-se que o comportamento das seções com presença indígena não se diferencia do apresentado pelos eleitores do Município, e, juntos, confirmam o fenômeno eleitoral de Miguel Arraes nas eleições de 1994. Tais comportamentos também podem indicar o oportunismo dos chefes políticos locais que, geralmente, optam pela situação vigente, na esfera estadual ou federal, independentemente do campo ideológico que esteja enquadrada à situação. E Miguel Arraes era candidato à reeleição.

Ademais, o êxito eleitoral do PSB nessas eleições é creditado à liderança carismática, até então, de Miguel Arraes de Alencar, personagem da vida política brasileira que tem uma marca de "bravura" entre os segmentos populares em decorrência de sua ação governamental democrático-popular, nos idos de 1960, quando foi Governador e, simultaneamente, opositor do regime militar em que estava imerso o Brasil. Suas convicções e a ação governamental que empreendeu custaram-lhe o cargo de Governador, e, cassado, foi relegado ao ostracismo político. Ao retornar, na década de 1980, de um lado, comoveu as massas e, de outro, adquiriu a capacidade aliancista com as elites políticas tradicionais, que, ao se interessarem pelo seu capital político-eleitoral, alinham-se geralmente ao seu projeto democrático-popular. Foi personagem controverso no cenário nacional e

[36] A representação indígena nestas seções foi, respectivamente, conforme mencionado, de 38,27%; 34,84%; 30,23% e 30,15%. Utilizando-se o teste de *Sperman*, as correlações entre as seções indígenas e o resultado municipal são estaticamente significantes. Os valores são: 0,847; 0,865; 0,937 e 0,964. O fato de ocorrer uma certa discrepância entre duas das seções e, ainda assim, manter-se uma correlação significante é devido ao maior número de candidatos na disputa pelo voto que já aparece timidamente para governador, mas que vai ser intensificada nas disputas proporcionais, acarretando índices menores de correlação.

no Estado de Pernambuco, devido à singular síntese que marca sua trajetória política: a de juntar os setores populares às elites políticas tradicionais "alinhadas". Essa sua especial capacidade confirmou a dinâmica político-eleitoral que caracteriza a vida política de Pernambuco, ou seja, o Governador sempre consegue apoio da maioria dos prefeitos e, conseqüentemente, dos chefes políticos locais.

A dinâmica político-eleitoral acima aludida foi explicitada através de uma pesquisa apresentada pelo Diário de Pernambuco, em 2 de julho de 2000, que teve como manchete: "Metade dos prefeitos eleitos em 1996 mudou de partido". A mesma pesquisa apontou o processo adesista dos prefeitos aos partidos governistas no Estado que, naquele momento, eram o PMDB, o PFL e o PSDB, que giram em torno de lideranças como Jarbas Vasconcelos, Roberto Magalhães, Marco Maciel e Gustavo Krause, entre outras. São, respectivamente: Governador pelo PMDB; Prefeito, então licenciado do Recife e candidato à reeleição pelo PFL, Vice-Presidente da República pelo PFL e ex-governador e ex-ministro do Meio Ambiente na gestão do PSDB, também do PFL.

Nesse mesmo cenário, a pesquisa ainda apontou o declínio do PSB e a tendência política de alinhamento dos chefes políticos municipais com o Palácio do Campo das Princesas. O PSB decresceu 66%, enquanto o partido do atual Governador, o PMDB, atingiu um índice de 233,3% de crescimento em relação aos anos anteriores. Apresentada essa realidade, justifica-se o apoio dos chefes políticos locais de Águas Belas ao ex-governador Miguel Arraes, em 1994, ocasião em que era Governador, bem como o comportamento eleitoral municipal e étnico.

Para o Senado, os resultados das seções com presença indígena demonstram uma certa dispersão, porém, dentro da polarização das candidaturas para governador e presidente. Sem apresentar discrepância quanto à representação municipal, as seções com presença indígena seguem seu itinerário, tecendo suas tramas e armando suas conexões com o poder político local. O PSDB, com duas candidaturas, Carlos Wilson Rocha de Queiroz e Maurílio Figueira Ferreira Lima, obteve nas seções com presença indígena 13,8%; 11,7%; 16,3% e 12,6% dos votos. Em seguida, veio o candidato Armando de Queiroz Monteiro Filho, do PDT, com 6,2%; 8,3; 7,7% e 9,3%, respectivamente. Roberto João Pereira Freire, do PPS, obteve 5,3%; 8,6%, 7,7% e 9,0%[37]. De acordo com a tabela 03, assim ficou distribuído os votos étnico-indígenas para senador em Águas Belas:

[37] Como anteriormente lembrado, a representação indígena nestas seções foi respectivamente de 38,27%; 34,84%; 30,23% e 30,15%. Ao utilizar o teste de *Sperman,* todas as correlações entre as seções indígenas e o resultado municipal são estatisticamente significantes, pois alcançam os seguintes valores: 0,984; 0,939; 0,865 e 0,956. Aparece uma sensível discrepância numa das seções decorrente do maior número de candidatos disputando voto dentro do município.

Tabela 03
Distribuição dos votos para Senador por Partido – 1994

	Seção A	Seção B	Seção C	Seção D	Município
PDT	6,2	8,3	7,7	9,3	**9,3**
PL	0,4	0,0	1,2	1,0	**0,8**
PMDB	1,0	0,9	1,2	1,8	**1,7**
PPR	0,4	0,6	0,7	0,3	**0,7**
PPS	5,3	8,6	7,7	9,0	**8,5**
PRN	0,6	0,3	1,6	0,8	**1,0**
PSDB	13,8	11,7	16,3	12,6	**14,8**
PSTU	4,7	3,7	4,4	4,8	**4,4**
PTB	0,6	0,9	0,7	1,3	**1,1**
Votos Nulos e Brancos	66,9	65,0	58,6	59,3	**57,6**
TOTAL	**100,0**	**100,0**	**100,0**	**100,0**	**100,0**

Fonte: TRE-PE

Juntas, as duas primeiras candidaturas obtiveram no Município 14,8%, e as candidaturas do PPS e PDT alcançaram, individualmente, 8,5% e 9,3%. Em termos proporcionais, as seções com presença de votos indígenas Fulni-ô demonstram tendência semelhante ao comportamento político-eleitoral do município de Águas Belas. Deve-se considerar que as candidaturas do PSDB para o Senado estavam ligadas às postulações para Presidente do mesmo partido e Governador do PFL, as quais obtiveram no Município 41,8% e 9,7% dos votos válidos. Por sua vez, as do PT e PSB, que formavam uma frente de coligação de esquerda com o PDT e PPS, obtiveram 14,5% e 45,1% desses votos.

Esses percentuais são esclarecedores, pois revelam o nível da disputa local e sua capacidade aliancista, obedecendo à dinâmica político-eleitoral que caracteriza o Estado de Pernambuco. Legitimados pelo voto local, os chefes políticos contam, sem discrepância, com o voto étnico-indígena e garantem nacionalmente a consistência do seu campo ideológico, revelando a especificidade regional anteriormente mencionada.

O itinerário dos votos étnico-indígenas Fulni-ô, para deputado federal, também representou a tendência e a polarização em Águas Belas. Nas seções com presença indígena, os votos concentraram-se em praticamente quatro candidaturas do PFL, com duas mais expressivas, bem como duas do PSB, com apenas uma relevante.

As duas candidaturas para deputado federal mais expressivas, pelo PFL, foram representadas por José Múcio Monteiro Filho e Carlos Roberto Guerra Fontes. Obtiveram, respectivamente, a primeira e a terceira maior votação do Município. Nas seções com presença indígena Fulni-ô, juntos, conseguiram 21,1%; 27,5%, 31,9% e 24,8% dos votos válidos nessas seções e 26,6% nas do

Município. A candidatura do PSB, de João Bastos Colaço Dias, atingiu 21,1%; 27,5%; 31,9% e 24,6% dos votos nas referidas seções, e 26,6% dos sufrágios nas do município. Vejamos a tabela 04:

Tabela 04
Distribuição dos votos para Deputado Federal por Partido – 1994

	Seção A	Seção B	Seção C	Seção D	Município
PC do B	0,4	0,0	0,0	0,0	**0,1**
PDT	0,4	0,0	0,0	0,0	**0,1**
PFL	21,1	27,5	31,9	24,6	**26,6**
PL	0,0	0,0	0,0	0,0	**0,1**
PMDB	0,0	0,0	1,9	1,0	**0,3**
PMN	0,0	0,0	0,0	0,0	**0,0**
PP	0,0	0,0	0,0	0,0	**0,2**
PPR	0,0	0,0	0,0	0,0	**0,0**
PPS	0,0	0,0	0,0	0,0	**0,0**
PRN	0,4	0,0	0,5	0,5	**0,2**
PSB	11,6	18,1	17,9	17,3	**16,6**
PSDB	0,0	0,0	0,0	0,0	**0,3**
PT	0,8	2,5	1,4	1,0	**1,5**
PTB	0,0	0,0	0,0	1,0	**0,2**
Votos Nulos e Brancos	65,3	51,9	46,4	54,5	**53,9**
TOTAL	**100,0**	**100,0**	**100,0**	**100,0**	**100,0**

Fonte: TRE-PE

O candidato a deputado federal majoritário no Município recebeu, naquele momento, o apoio do Prefeito e de um ex-Prefeito, que então encontra-se como Prefeito licenciado e candidato à reeleição pelo PFL.

O terceiro candidato mais votado, que também pertence ao PFL, recebera apoio do Vice-Prefeito e chefe político do PMDB. Enquanto o segundo mais votado, o candidato do PSB, obteve apoio de um ex-Prefeito, também do PFL, e do chefe político e candidato a prefeito (derrotado) pelo PSC, atualmente candidato a Vice-Prefeito pelo PSDC na majoritária do PPB.

Sem muitas novidades e confirmando a tendência municipal, os votos étnico-indígenas Fulni-ô para as candidaturas proporcionais permanecem marcando a polarização em Águas Belas. O PFL, com duas candidaturas mais expressivas, obteve 20,2%; 22,4%; 24,1% e 23,8% dos votos nas seções com presença indígena, e 25,3% dos votos válidos do Município. Por sua vez, o PSB, com praticamente uma candidatura, alcançou 12,4%; 23,6; 19,3% e 18,5% nas referidas seções e 18,4%

dos votos válidos do Município[38]. Sem discrepância, os votos indígenas continuam marcando sua cumplicidade com o poder político local instituído – ver tabela 05 abaixo –, acompanhando-o uniformemente para todos os cargos pleiteados nas eleições gerais de 1994:

Tabela 05
Distribuição dos votos para Deputado Estadual por Partido – 1994

	Seção A	Seção B	Seção C	Seção D	Município
PDT	0,8	5,0	3,3	6,3	**1,4**
PFL	20,2	22,4	24,1	23,8	**25,3**
PL	0,8	0,0	0,5	1,1	**0,5**
PMDB	0,0	0,0	0,9	0,5	**0,3**
PMN	0,0	0,0	-	-	**0,1**
PP	0,0	0,0	0,5	0,5	**0,4**
PSB	12,4	23,6	19,3	18,5	**18,4**
PSDB	0,0	0,0	0,9	-	**0,4**
PT	0,0	1,2	0,9	0,5	**0,8**
PTB	1,2	0,0	0,9	-	**09**
Votos Nulos e Brancos	64,5	47,8	48,6	48,7	**51,5**
TOTAL	**100,0**	**100,0**	**100,0**	**100,0**	**100,0**

Fonte: TRE-PE

O deputado estadual eleito pelo PSB, filiado atualmente no PSDB, Antonio Carlos Vieira dos Santos, foi o majoritário com o apoio de um ex-Prefeito do PFL e do candidato derrotado a Prefeito pelo PSC, os quais conseguiram obter a segunda maior votação para o deputado federal João Bastos Colaço Dias.

Já o PFL concentrou seus votos em Henrique José Queiroz Costa e Romário de Castro Dias Pereira, ambos com quase a mesma densidade eleitoral. Este obteve o apoio do então Prefeito e do vice. Aquele contou com o apoio do ex-Prefeito pelo PTB e de uma liderança feminina, que viria a ser sua vice-Prefeita em 1996. Como vimos, é na disputa proporcional que se acirram as forças políticas dos chefes municipais para demonstrar, quase que individualmente, seu poder de mando e de arremate de votos.

Tendo em vista que o itinerário dos votos étnicos Fulni-ô está direcionado, proporcional e uniformemente, para o mandonismo local em Águas Belas, podemos afirmar que os interesses antagônicos se relacionam no "tempo da política", provocando a organização do consentimento e a cumplicidade dos índios com a elite política local.

[38] Com 0,514, 0,540, 0,800, e 0,720, as correlações continuam estatisticamente significantes, mas diminuem em relação aos votos dos majoritários, demonstrando maior intensidade e a conseqüente dispersão dos votos em decorrência das disputas dos chefes locais para mostrar, quase que individualmente, sua força política municipal, projetando-se para as esferas estadual e federal.

No poder político local, o antagonismo é marcado pela disputa histórica pela terra, onde emergem dispositivos da cultura e do poder, delimitando espaços de pertença e da diferença. Espaços, esses, que definem fronteiras entre os atores sociais índios e não-índios. E nessa trilha fronteiriça, armam-se cumplicidades que comportam dispositivos de poder que fundamentam as tramas e conexões do campo político intersocietário Fulni-ô contemporâneo. Essa cumplicidade é legitimada pelo voto local, incluindo-se a adesão do voto étnico-indígena, com o apoio dos chefes políticos municipais, que dão sustentação à estrutura de poder regional.

A partir dessa adesão, legitimada pelos munícipes de todos os segmentos do cenário local de Águas Belas, à estrutura de poder local e regional, pode-se admitir que esse poder local é representativo da estrutura de poder político regional, tendo como traço singular a capacidade histórica de lançar-se à contemporaneidade, redefinindo-se com força e vigor.

Essa capacidade do campo político tradicional, representado pelas elites política, econômica e cultural, caracteriza-se pela habilidade aliancista que estabelece com segmentos mais inclusivos da sociedade, alimentando-se com os votos para proporcionar sua reprodução, fundamentada, sobretudo, na oligarquização da política através da dinâmica de permutas partidárias ancoradas em unidades familiares e domínio territorial. Tal fundamento se define e se redefine objetivando zelar e manter esse campo político tradicional que se legitima com a participação dos demais segmentos sociais, dentro de um regime democrático.

No caso do campo intersocietário Fulni-ô contemporâneo, essa participação deixa explicitas as tramas e conexões entre esses índios e as elites locais de Águas Belas, também impulsionadas pelo tipo de atuação que a Funai desenvolve no nível local e regional, bem como pela intensa presença das esferas federal e estadual em pleitos eleitorais que, em última instância, resultam em significações sociais advindas da clivagem etnicidade/indianidade que orientam uma trajetória social dos índios como co-partícipes desse cenário.

Conclusão

O Estado moderno brasileiro, ao proporcionar uma experiência democrática historicamente herdeira de poderes, rotinas e saberes coloniais, evidenciou quão rígidas foram as práticas que balizaram essa experiência as quais continuam presentes no Brasil contemporâneo. A impossibilidade de determinar o social dado seu caráter contingente e histórico, como anteriormente discutido, construiu nas sociedades ditas democráticas um par de equivalências: ao possibilitar uma aceitação da diversidade, criou mecanismos de contenção da diferença. É, simultaneamente, incorporação e exclusão das identidades minoritárias frente aos esquemas tradicionais de dominação que tentam minimizar os conflitos produzindo relações de dependência e crença em lealdades as quais estão inscritas na experiência e na formação social brasileiras. São os conflitos marcados pela disputa de recursos socialmente valorizados que, em última instância, delimitam espaços sociopolíticos e econômicos. Exemplo disso é o controle político e jurídico de identidades étnicas indígenas deste País, e a resposta são as reivindicações de inclusão dessas identidades direcionadas à esfera pública, as quais vêm impulsionando os processos de etnogênese e de territorialização, especialmente no Nordeste brasileiro.

Levando-se em consideração que a constituição das identidades é um processo de transformação em *Outro*, poderíamos dizer que a relação que os índios vêm mantendo com pólos institucionais do campo político indigenista brasileiro e, em especial, com o poder local e a política indigenista oficial, vem produzindo significações sociais resultantes da clivagem etnicidade/indianidade que permitem entender a cumplicidade étnica indígena no contexto regional. Essas significações parecem determinar e orientar o modo de ser índio no Brasil contemporâneo, com características singulares na região Nordeste.

Essa região, por ser uma das mais antigas com relação à colonização, com fronteiras econômicas de expansão estabelecidas e a organização do espaço territorial, definida há mais de dois séculos, traz especificidades à questão indígena ali existente, haja vista a configuração e a conseqüente estrutura de poder político regional.

A natureza desse poder político regional, como analisado, advem de sua capacidade aliancista com diversos setores da sociedade, inclusive o indígena, que o faz perpetuar-se e redefinir-se, objetivando zelar e manter o campo político-ideológico tradicional hegemônico, seduzindo-os pelas práticas clientelistas fundadas em crenças de lealdade e de pertença. Cabe-nos nesse momento refletir sobre a questão formulada por Canclini, à qual já nos referimos: por que grupos subalternos colaboram tão amiúde com quem os oprime, dando-lhes votos nas eleições e pactuando com ele na vida cotidiana e nos embates políticos?

A resposta não é simples nem tampouco tem a pretensão de ser conclusiva, embora o estudo realizado possa indicar pistas de entendimento, mesmo que parciais. Se entendermos que terra é um instrumento social que significa poder político e econômico, poderemos dizer que a natureza do poder político regional do Nordeste é oligárquica e, sobretudo, de caráter familiar. Essa natureza é que definiu o mandonismo local na vida política brasileira.

O campo político regional do Nordeste adquiriu especificidades em decorrência do processo histórico da herança colonial que produziu esquemas tradicionais de dominação que têm como sustentáculo o tripé: sistema fundiário regional, oligarquização da política e esfera pública que reflete hegemonicamente um poder privado/familiar. A dinâmica desse tripé revela a capacidade aliancista das elites que garantem sua reprodução histórica através da concorrência interna e permutas partidárias acirradas no tempo da política, as quais demonstram a consistência do campo político-ideológico tradicional a que pertencem e defendem. Essa estrutura e as características do poder político regional criam relações de dependência entre as elites e os segmentos populares, as quais produzem crenças de lealdades e de garantias de privilégios. Esse é um lado da questão.

O outro lado, talvez advenha da complexidade que a pergunta põe em evidência e que constitui a realidade concreta, a saber: a dinâmica relacional. A consideração dessa dinâmica exige do analista o esforço para se desvencilhar de abordagens unilateral, dual e triádica da realidade histórica. Ao invés de adotar uma visão ortodoxa ou de duas realidades históricas paralelas, ou ainda, e de um produto fruto de dois mundos distintos que formam um terceiro, devemos mergulhar nos interstícios do cotidiano ou no contexto situacional de uma ordem negociada para percebermos as tramas e conexões que constituem o campo intersocietário historicamente situado, levando-se em consideração as experiências de colonização, da diáspora e da territorialização a que foram ou a que estão submetidos os segmentos sociais desse campo, assim como realizamos com o campo político intersocietário Fulni-ô de Águas Belas.

O que podemos depreender desta pesquisa é que as características que constituem o poder político regional do Nordeste vêm definindo um modo de ser índio no Brasil contemporâneo, resultante da clivagem etnicidade/indianidade, da relação índio/não-índio, dinamizada pelos aspectos políticos e econômicos. Dessa relação, emergem elementos articulatórios que permeiam as relações entre funcionários da Funai, chefes políticos locais, lideranças indígenas e agentes representativos do poder regional. A dinâmica dessa relação mobiliza interesses que, ora possibilitam antagonismos, ora cumplicidades entre os partícipes desse campo intersocietário. O fato é que a dinâmica relacional demonstra dispositivos de poder e de pertença os quais delimitam fronteiras entre segmentos sociais distintos.

No caso da comunidade política lembrada indígena, sua etnicidade é redefinida na interação e a partir da absorção de fatores externos decorrentes de processos políticos específicos e historicamente situados. Com isso, as identidades coletivas dessa comunidade adotam esquemas que as projetam para a fronteira e as fortalecem internamente utilizando-se de mecanismos disponíveis na experiência vivida. Ao dispor desses mecanismos, os atores sociais da comunidade política lembrada partem para negociação, disputas e reconhecimento, sempre remetidos à sua origem e ao seu território social. Dessa dinâmica, decorre a produção de lideranças ratificadas pelos pares, chefes políticos locais e pólos institucionais que compõem o campo político indigenista brasileiro.

Nesse processo, tem-se, pelo menos, dois aspectos relevantes: quando se projetam para a fronteira, fortalecem a produção do sentimento étnico e quando retornam para a comunidade, promovem o faccionalismo interno. É interessante ressaltar que o caso analisado indica que no processo de faccionalismo há, claramente, a predominância das principais características do poder político regional na comunidade política lembrada Fulni-ô.

O campo político intersocietário Fulni-ô pelas suas tramas e conexões contemporâneas, advindas dos pólos que constituem o campo político indigenista brasileiro, demonstra a relação de cumplicidade desses índios com o poder político regional, conseqüentemente, com o poder local instituindo e adotando as mesmas características que tecem a manutenção estilística desses poderes, as quais promovem a redefinição e a reelaboração Fulni-ô, sua complexa constituição étnica, enfim, sua indianidade. O itinerário dos votos étnicos indígenas Fulni-ô, corroborando proporcionalmente os votos municipais de Águas Belas, é um dos indicativos da cumplicidade que emerge de uma ordem negociada dentro desse campo político intersocietário

A produção do sentimento étnico Fulni-ô, que promove dispositivos de pertença, além da sua singularidade pelo tempo de reclusão ao espaço e ritual sagrados e da prática do *yatê*, em relação aos demais povos do Nordeste, demonstra outra especificidade que pode ser ressaltada. Referimo-nos à dinâmica constitutiva do seu *ethos* e do seu território tradicional, seu processo de territorialização como vem sendo denominado. Enquanto os demais povos indígenas do Nordeste passaram pelas suas respectivas experiências – da diáspora, da estética dos cruzamentos e da mistura – tendo como referências missões religiosas, santos padroeiros e acidentes geográficos regionais como âncora de garantia de suas identidades coletivas e de seus territórios tradicionais na contemporaneidade, na experiência vivida, no sentido da viagem da volta, os Fulni-ô têm como referência desentendimentos ancestrais e guerras inter-tribais. Essas guerras aconteceram às margens do Ipanema, historicamente situadas no século XVIII, entre as etnias *Brogradá*, *Fowclassa,* entre outras, que foram, ao longo da história, incorporadas à organização social Fulni-ô,

referidas tanto pelos índios quanto pela literatura existente como dispositivos de justificativa coletiva de localização geográfica desses índios. Quanto aos desentendimentos ancestrais, eles têm como referência Águas Belas, que constitui o ponto de equilíbrio, a pátria-mãe desses índios. Foi lá que seus antepassados solucionaram a polarização fogo/água como sinônimo de sertão/agreste. A região de transição em que Águas Belas encontra-se é o lugar onde foi possível neutralizar o conflito interno, os exageros da água e do fogo representados por deuses irmãos que fundamentam o imaginário ancestral e contemporâneo Fulni-ô.

No caso das guerras, elas podem ser indicativas da complexa constituição étnica Fulni-ô e do seu território. É com base nessa referência que esses índios reelaboram sua memória coletiva, redefinem sua trajetória social e seu território tradicional, projetando-se para a contemporaneidade através da comunidade política lembrada. Essa comunidade se fundamenta numa história regional compartilhada entre os próprios índios, entre índios e não-índios e pólos institucionais (a história do contato). Essas instâncias de poder impulsionam, simultaneamente, produção de sentimento étnico, cumplicidades políticas e antagonismos econômicos donde terra constitui especial instrumento de disputas e, contraditoriamente, promove aproximações.

Como os primeiros índios a serem reconhecidos no Nordeste, no Brasil República, os Fulni-ô proporcionaram produção do sentimento étnico capaz de redefinir e redimensionar a questão indígena regional ao ativarem a reconversão dos *Índios Misturados* que, juntamente com seus aliados – Pe. Alfredo Dâmaso, Carlos Estevão de Oliveira entre outros –, iniciaram contatos com os Pankararu e Kambiwá, os quais, por sua vez, intensificaram circuitos ancestrais e conexões ritualistas no Nordeste indígena brasileiro. Êxito emergente tanto da contradição da ação administrativa da política indigenista ultramarina, quanto da política indigenista do Brasil República.

Da primeira, decorre a estética dos cruzamentos que nos antecedentes históricos formou uma complexa árvore genealógica entre os índios do Sertão do São Francisco, a qual comporta dispositivos de crença num destino comum capaz de constituir e mobilizar comunidades políticas lembradas. E do lado da política indigenista do Brasil República, a construção de um padrão de reconhecimento étnico indígena de autoclassificação, pautado pela formação discursiva nacional-popular, alimentada pelos dispositivos específicos das formações discursivas substancialista e romântico-folclorista que produziram sentidos e significados de intervenção tanto pela produção de conhecimento quanto pela ação administrativa, legitimadas pelas remanescentes oligarquias regionais, desde o início deste século. Essas razões que caracterizaram a intervenção do Estado, impulsionadas pela ação administrativa e pela produção do conhecimento ocasionaram contradições que possibilitaram aos índios do Nordeste a busca pelos direitos, através de viagens de lideranças,

circuitos de trocas ancestrais e conexões ritualistas, as quais proporcionaram a (re)invenção das tradições e da comunidade política lembrada.

Ao partimos do pressuposto de que as identidades estão sujeitas ao contínuo jogo da história, da cultura e do poder, podemos afirmar que as identidades étnicas Fulni-ô, pelas conexões que estabelecem com os agentes da estrutura de poder regional a partir da relação mais próxima com o poder local e com a política indigenista oficial brasileira, revelam, pelo menos, duas questões cruciais: a peculiaridade do jogo da equivalência da sociedade brasileira que só construiu precariamente a democracia política, demonstrando sua dificuldade de estabelecer e incorporar a democracia econômica e cultural; bem como a assertiva de que, quando incidimos em níveis mais inclusivos da sociedade para focalizar o segmento étnico indígena, como por exemplo o poder local, emergem elementos que possibilitam redimensionar sua importância regional, suas tramas locais e suas conexões nacionais.

Os passos seguidos/caminhos trilhados sugeridos para o entendimento do ser índio no Nordeste contemporâneo, por conseguinte, foram construídos através da análise da organização do espaço territorial regional e seus dispositivos de poder político e econômico que constituem as tramas do campo político intersocietário Fulni-ô e suas conexões com o campo intersocietário regional, as quais demonstraram alguns elementos da especificidade da indianidade e etnicidade Fulni-ô, e a possibilidade de entendimento de outras realidades intersocietárias, em que pesem as peculiaridades históricas. Essa foi nossa pista de entendimento do ser índio no Nordeste. Outras tramas certamente podem ser pensadas e diferentes conexões sugeridas. Ademais, como diria Walter Benjamin, "nem tudo na vida é modelar, mas tudo é exemplar".

Bibliografia

ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz de. (1999), *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*. Massangana; Cortez. Recife; São Paulo.

ALEXANDER, Jeffrey. (1987), O Novo Movimento Teórico In *Revista Brasileira de Ciência Sociais* – ANPOCS, vol 2, nº4, São Paulo.

_____. (1998), Ação coletiva, cultura e sociedade civil: secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais. *RBCS*, v.13, nº37, São Paulo.

ARRUTI, José Maurício Andion. (1996), *Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.

_____. (1997), A Emergência dos "Remanescentes": Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas In Estudos de Antropologia Social – *Mana* –, vol 03, nº02. Contra Capa, Rio de Janeiro.

_____. (1998), *De "índios misturados" a "remanescentes indígenas":* Estratégias do Etnocídio e da etnogênese no Nordeste Brasileiro. Texto Apresentado no Seminário Internacional "El Reto de la Diversidad: Pueblos Indígenas y Reformas del Estado en América Latina, CEDLA. Universidade de Amsterdã.

_____. (1999), A Árvore Pankararu: Fluxos e Metáforas da Emergência Étnica no Sertão do São Francisco In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro.

ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste. (1994), PETI/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

BAKHTIN, Mikhail. (1992), *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (6ª edição). Ed Hucitec, São Paulo.

BAPTISTA, Mércia Rejane Rangel. (1992), *De Cabloco da Assunção a Índios Truká: Estudo sobre a Emergência da Identidade Étnica Truká*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.

BARBOSA, Walace de Deus. (1991), *Os Índios Kambiwá de Pernambuco: Arte e Identidade Étnica*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. (1993), *Tabebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.

BARRETT, Michel. (1996), Ideologia, Política e Hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe In (Org) ZIZEK, Slavoj. *Um Mapa da Ideologia*. Contraponto, Rio de Janeiro.

BARTH, Frederik. (1998), Grupos Étnicos e suas Fronteiras In POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Unesp, São Paulo.

BENJAMIN, Walter. (1996), *Magia e Técnica, Arte e Política* (10ªedição) - Obras Escolhidas I. Ed Brasiliense, São Paulo.

BHABHA, Homi. ([1989] 1998), O Local da Cultura. Ed UFMG, Belo Horizonte.

_____. (1992), A Questão do "Outro": Diferença, Discriminação e o Discurso do Colonialismo In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). *Pós-Modernismo e Política* (2ªedição). Ed. Rocco, Rio de Janeiro.

BOSI, Eclea. (1991), *Cultura de Massa e Cultura Popular: Leituras Operárias* (8ªedição). Vozes, Petrópolis.

BOTTOMORE, Tom. (1974), História e Estrutura In BLAU, Peter (Org). *Introdução ao Estudo da Estrutura*. Zahar, Rio de Janeiro.

BRASILEIRO, Sheila. (1996), *O Processo Faccional no Povo Indígena Kariri*. Dissertação de Mestrado. PPGS/UFBA.

_____. (1999), Povo Indígena Kiriri: Emergência Étnica, Conquista Territorial e Faccionalismo In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro.

BOURDIEU, Pierre (1990). Espaço Social e Poder Simbólico In *Coisas Ditas*. Brasiliense, São Paulo.

_____. (1998), *O Poder Simbólico* (2ªedição). Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

BURITY, Joanildo. (1994), Transbordamento do Social e Hegemonia: Qual o Jogo da Democracia? In SANTOS, R; CUNHA, R & COSTA, Luiz F. C (Orgs). *Contemporaneidade e Política*. Sociedade do Livro e Instituto Astrogildo Pereira, Rio de Janeiro.

BOUDIN, Max. (1949), Aspectos da Vida Tribal dos Índios Fulni-ô In *Revista de Cultura*, ano 1, nº3, Rio de Janeiro.

CAYGILL, Howard. (1997), Benjamin, Heidegger e a Destruição da Tradição In BENJAMIN, Andrew & OSBORNE, Peter. (Orgs). *A Filosofia de Walter Benjamin*. Ed Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

CANCLINI, Néstor Garcia. (1995), *Consumidores e cidadãos: Conflitos Multiculturais da Globalização*. UFRJ, Rio de Janeiro.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1964), *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Difusão Européia do Livro, São Paulo.

_____. (1968), *Urbanização e Tribalismo: a Integração dos Índios Terêna Numa Sociedade de Classes*. Zahar, Rio de Janeiro.

_____. (1976), *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Livraria Pioneira Editora, São Paulo.

_____. (1978), *Sociologia do Brasil Indígena* (2ª edição). Tempo Brasileiro; UnB. Rio de Janeiro; Brasília.

CARVALHO, Marcus J. M. de. (1996), Os Índios de Pernambuco no Ciclo das Inssureições Liberais, 1817/1848: Ideologias e Resistência In Revista da SBPC, nº11. Curitiba.

CARVALHO, Maria Rosário. (1995), As Revoltas Indígenas na Aldeia da Pedra Branca no Século XIX In REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hemínia Tavares de & FRY, Peter (Orgs). *Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa*. ANPOCS; Hucitec, São Paulo.

_____. (1984), A Identidade dos Povos Indígenas no Nordeste In *Anuário Antropológico*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

CASTRO, Mônica Mota Machado de. (1992), Eleições - Quem Decide o Quê: Sujeito e Estrutura no Comportamento Eleitoral In *RBCS*, nº20, Ano 07. ANPOCS; Relume Dumará, São Paulo.

CHAUI, Marilena. (1993), *Conformismo e Resistência: Aspectos da Cultura Popular no Brasil* (5ª edição). Brasiliense, São Paulo.

COHEN, Abner. (1978), *O Homem Bidimensional*. Ed. Zahar, Rio de Janeiro.

COSTA, Januacele Francisca da. (1993), *Bilingüismo e atitudes lingüisticas interétnicas: aspectos do contato Português-Ya:thê*. Dissertação de Mestrado. PPGL/UFPE.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (1987), *Antropologia do Brasil* (2ªedição). Ed. Brasiliense, São Paulo.

_____. (1998), Introdução a uma história indígena In CUNHA, M. C. da (Org). *História dos Índios no Brasil* (2ªedição). Companhia das Letras, São Paulo.

_____. (1998), Política Indigenista no Século XIX In CUNHA, M. C. da (Org). *História dos Índios no Brasil* (2ªedição). Companhia das Letras, São Paulo.

DANTAS, Ibarê. (1987), *Coronelismo e dominação*. UFS, Aracaju.

DIAZ, Jorge Hernádez. (1983), *Os Fulni-ô: relações interétnicas e de classe em Águas Belas*. Dissertação de Mestrado. PPGA/UnB, Brasília-DF.

DIEGUES, Antonio Carlos. (1996), *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. Hucitec, São Paulo.

ERIBON, Didier. (1996), *Michel Foucault e Seus Contemporâneos*. Ed Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

FAORO, Raymundo. (1976), *Os Donos de Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro* (3ªedição) – vol 01. Ed. Globo, Porto Alegre.

_____. (1977), *Os Donos de Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro* (4ªedição) – vol 02. Ed. Globo, Porto Alegre.

FERNANDES, Florestan (Org). (1972), A Sociedade Tribal In FERNANDES, F (Org). *Comunidade e Sociedade no Brasil: Leituras Básicas de Introdução ao Estudo Macro-Sociológico do Brasil*. Ed. Nacional, São Paulo.

FERREIRA, Ívson José. (1995), *Grupo Indígena Fulni-ô* - Relatório de Viagem. FUNAI, Recife.

_____. (1997), *Ruptura e conflito: prática indigenista e a questão da terra entre os Fulni-ô.* Texto apresentado no painel : A etnia Fulni-ô. *Workshop:* Política Indigenista para o Leste e Nordeste Brasileiros. FUNAI, Carpina-PE.

FIGUEIREDO, Marcus. (1992), Teorias Axiomáticas e Empiria In *RBCS*, nº20, Ano 07. ANPOCS; Relume Dumará, São Paulo.

FORGET, Danielle. (1994), *Conquista e Resistência do Poder: A Emergência do Discurso Democrático no Brasil (1964-1984)*. Ed Edusp, São Paulo.

FOTI, Miguel Vicente. (1991), *Resistência e Segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô*. Dissertação de Mestrado. PPGA/UnB, Brasília-DF.

FOUCAULT, Michel. (1996), *Microfísica do poder*. Graal, Rio de Janeiro.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. (1993), Walter Benjamin (2ª dição). Ed Brasiliense, São Paulo.

GALVÃO, Eduardo. (1979), *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.

GARCIA, Sylvia Gemignani. (1994), Antropologia, modernidade, identidade In *Tempo Social*, R. de Soc. da USP, volume 5 - n° 1-2. Departamento de Sociologia – FFLCH – USP, São Paulo.

GEERTZ, Cliford. (1989) A Interpretação das Culturas. LTC, Rio de Janeiro.

GIDDENS, Anthony. (1991), *As Conseqüências da Modernidade*. Unesp, São Paulo.

GOLDMAN, Márcio & SANT'ANNA, Ronaldo dos Santos. (1996), Elemento para uma Análise Antropológica do Voto In PALMEIRA, M & GOLDMAN, Márcio (Orgs). *Antropologia, Voto e Representação Política*. Contra Capa, Rio de Janeiro.

GLUKMAN, Max. (1987), Análise de uma Situação Social na Zulândia Moderna In FELDMAN-BIANCO (Org). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos*. Global Universitária, São Paulo.

GRÜNEWALD, Rodrigo. (1993), *Regime de Índio e Faccionalismo: Os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ.

GUATTARI, Félix. (1987), *Pulsações políticas do desejo*. Brasiliense, São Paulo.

_____. (1993), *Caosmose: Um Novo Paradigma Estético*. 34, Rio de Janeiro.

_____ & ROLNIK, Suely. (1993), *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Vozes, Petrópolis.

HALL, Stuart. (1996), Identidade Cultural e Diáspora In *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* – Cidadania –, nº24.

_____. (1997), Identidades Culturais na Pós-Modernidade. DP&A, Rio de Janeiro.

HOBSBAWM, Eric. (1997), Introdução In HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (Orgs). *A Invenção das Tradições* (2ª edição). Paz e Terra, Rio de Janeiro.

HUYSSEN, Andreas. (1996), *Memórias do Modernismo*. Ed UFRJ, Rio de Janeiro.

KONDER, Leandro. (1989), *Walter Benjamin: O marxismo da Melancolia* (2ª edição). Ed Campus, Rio de Janeiro.

LACLAU, Ernest. (1992), A Política e os Limites da Modernidade In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). *Pós-Modernismo e Política* (2ªedição). Ed. Rocco, Rio de Janeiro.

_____ & MOUFFE, Chantal. (1989), *Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical democratic politics*. Ed Verso, London, New York.

_____ & ZAC, Lilian. (1994), Minding the Gap: The Subject of Politics In LACLAU, E (Ed.). *The Making of Political Identities*. Ed. Verso, London, New York.

LEAL, Victor Nunes. (1993), *Coronelismo, Enxada e Voto* (6ªedição). Ed. Alfa-Omega, São Paulo.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. (1995), *Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Vozes, Petrópolis.

_____. (1998), O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI In CUNHA, M. C. da (Org). *História dos Índios no Brasil* (2ªedição). Companhia das Letras, São Paulo.

LOPES FILHO, Paulo Maia. (1980), *Fulni-ô: Uma Tribo Nordestíndia*. Mimeo, Aracajú-SE.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. (1993), *Os Caminhos da Aldeia... Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais*. Dissertação de Mestrado. PPGAC/UFPE.

MARTINS, Paulo Henrique. (1989), O Imaginário Oligarquico e a Modernização Agrária no Brasil: Pilhagem, Apropriação e Especulação In *Revista Sociedade e Estado*, vol 04, nº2. Departamento de Sociologia da UnB, Brasília-DF.

MARX, Karl. (1997), *O 18 Brumário* (6ªedição). Paz e Terra, São Paulo.

_____ & ENGELS, F. (1993), *Ideologia Alemã* (9ªedição). Hucitec, São Paulo.

MATTA, Robeto da & LARAIA, Roque de Barros. (1979), *Índios e Castanheiros: A Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins* (2ªedição). Paz e Terra, Rio de Janeiro.

MELO, Mario. (1929), *Os Carnijós de Águas Belas*. Separata do tomo XVI da Revista do Museu Paulista. São Paulo, Diario official.

MENEZES, Claudia. (1993), *Posto Indígena Fulni-ô*. Relatório de Viagem. FUNAI, Brasília.

MILLLS, C. Wright. (1982), *A Imaginação Sociológica* (6ª edição). Zahar, Rio de Janeiro.

NANTES, Pe. Martinho de. (1979), Relação de uma Missão no Rio São Francisco. Companhia Editora Nacional, São Paulo.

OLIVEIRA, João Pacheco. (1981), A difícil etnografia de uma tribo em mudança In *Anuário Antropológico*, Nº79. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

_____. (1988), *"O NOSSO GOVERNO"": os Ticuna e o Regime Tutelar*. Marco Zero; MCT/CNPQ, São Paulo; Brasília.

_____. (1992), O Problema Indígena na Amazônia In MICELI, Sérgio (Org). *Temas e Problemas da Pesquisa em Ciências Sociais*. FAPESP; Fundação FORD, Sumaré; Rio de Janeiro.

_____. (1993), "A VIAGEM DA VOLTA": Reelaboração Cultural e Horizontes Políticos dos Povos Indígenas do Nordeste In *ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste*. PETI/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

_____ (Org). (1998), *Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo*. Contra Capa, Rio de Janeiro.

_____. (1999), Uma Etnologia dos "Índios Misturados": Situação Colonial, Territirialização e Fluxos Culturais In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro.

_____. (1999), *Ensaios em Antropologia Histórica*. UFRJ, Rio de Janeiro.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. (1993), Vão Surgindo Sentidos In Orlandi (Org) Discurso Fundador: a Formação do País e a Construção da Identidade Nacional. Pontes, Campinas-SP.

_____. (1996), *Discurso & Leitura*. Cortez; Unicamp, Campinas; São Paulo.

_____. (1999), Análise de Discurso: Princípio e Procedimentos. Pontes, Campinas-SP.

ORTIZ, Renato. (1994), *Cultura Brasileira & Identidade Nacional* (4ªedição). Brasilense, São Paulo.

PAIVA E SOUZA, Vânia Rocha Fialho de. (1992), As Fronteiras do Ser Xukuru: Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena no Nordeste. Dissertação de Mestrado. PPGAC/UFPE, Recife.

_____. (1998), As Fronteiras do Ser Xukuru. Massangana, Recife.

_____ & SECUNDINO, Marcondes de Araujo. (1999), Parecer Antropológico. *História Acontecida, História Vivida: Considerações sobre a Incorporação da Fazenda Peró à Terra Fulni-ô*. FUNAI, Recife.

PALMEIRA, Moacir. (1992), Voto: Racionalidade ou Significado In *RBCS*, nº20, Ano 07. ANPOCS; Relume Dumará, São Paulo.

_____. (1996), Política, Facções e Voto In PALMEIRA, M & GOLDMAN, Márcio (Orgs). *Antropologia, Voto e Representação Política*. Contra Capa, Rio de Janeiro.

PAULA, José Maria de. (1944), Terra dos Índios. Boletim nº01, SPI/Ministério da Agricultura – Serviço de Informação Agrícola, Rio de Janeiro.

PEREIRA, Luiz Bresser. (1985), *Pactos Políticos: do populismo à redemocratização*. Brasiliense, São Paulo.

PERES, Sidnei. (1992), Arrendamentos de Terras Indígenas: Análises de Alguns Modelos de Ação Indigenista no Nordeste (1910-1960). Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro.

_____. (1999), Terras Indígenas e Ação Indigenista no Nordeste (1910-67) In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena.* Contra Capa, Rio de Janeiro.

PINTO, Estevão. (1956), *Etnologia Brasileira (Fulni-ô - os últimos Tapuias)*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1976), *O Mandonismo Local na Vida Política Brasileira e Outros Ensaios*. Alfa-Omega, São Paulo.

REIS, José Carlos. (1999), *As Identidades do Brasil*. Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.

RICARDO, Carlos Alberto. 'Os Índios' e a Sociodiversidade Nativa Contemporânea no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONE, Luís Donisete Benze. *A Temática Indígena na Escola.* (1995), MEC/MARI/UNESCO, Brasília-DF.

RUTHERFORD, Jonathan. (1996), O Terceiro Espaço: Uma Entrevista com Homi Bhabha In *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* – Cidadania –, nº24.

SÁ, M. Auxiliadora Ferraz de. (1974), *Dos Velhos aos Novos Coronéis*. PIMES, Recife.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. (1995), Notas Sobre a Formação Histórica, Etnicidade e Constituição Territorial do Povo Kapinawá In REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hemínia Tavares de & FRY, Peter (Orgs). *Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa*. ANPOCS; Hucitec, São Paulo.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (1996), Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade (2ª edição). Ed Cortez, São Paulo.

SHADEN, Egon. (1965), *Aculturação Indígena – Revista de Antropologia*, vol 13, nº1 e 2. ABA – SBS, São Paulo.

SECUNDINO, Marcondes de Araujo & PAIVA E SOUSA, Vânia R. Fialho. (1999), *Negociando Fronteiras: Processo Político de Constituição do Território Fulni-ô*. ANPOCS, Natal (prelo).

SIQUEIRA, Antônio Jorge de. (1990), Terra e Poder no Nordeste In *Urbanização, Poder e Políticas Públicas no Nordeste*, Comunicações 34. PIMES, Recife.

SODRÉ, Muniz. (1988), *A Verdade Seduzida* (2ªedição). Francisco Alves, Rio de Janeiro.

SOMERS, Margaret R. & GIBSON, Gloria D. (1996), Reclaming the Epistemological “Other”: Narrative and the Social Constitution of Identity In CALHOUN, Craig (Ed). *Social Theory and the Politics of Identity* (3ªreprinted). Blackwell, Massachusetts.

STORNI, Maria Otília Telles . (s/d), A Festa do Ouricuri e o Orgulho Fulni-ô. UFPB, João Pessoa mimeo.

TAVARES, Cristina. (1990), *Eleições em Pernambuco*. Centro Teotônio Vilela, Recife.

TEIXEIRA, Carla Costa. (1999), Honra Moderna e Política em Max Weber In Estudos de Antropologia Social – *Mana* –, vol 05, nº01. Contra Capa, Rio de Janeiro.

VASCONCELOS, Sanelva de. (1962), *Os Cardosos das Águas Belas: estudo histórico, geográfico, sociológico e estatístico das Águas Belas e genealógico do seu fundador*. Arquivo Público Estadual, Recife.

VELHO, Gilberto (Org). (1989), *Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social* (6ª edição). Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

VELSEN, J. Van. (1987), Análise Situacional e o Método de Estudo de Caso Detalhado In FELDMAN-BIANCO (Org). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos*. Global Universitária, São Paulo.

VIANNA, Mabel de Cerqueira. (1966), *Aspectos sócio-econômicos e sanitários dos Fulni-ô de Águas Belas* SUDENE - Div. de documentação, . Recife.

WEBER, Max. ([1922] 1991), Comunidades étnicas In *Economia e Sociedade*, vol 01. UnB, Brasília-DF.

_____. ([1922] 1999), Comunidades Políticas In *Economia e Sociedade*, vol 02. UnB, Brasília-DF.

WOLF, Eric R. (1998), Cultura, Ideologia, Poder e Futuro da Antropologia In Estudos de Antropologia Social – *Mana* –, vol 04, nº01. Contra Capa, Rio de Janeiro.

Ata da sessão de arguição da Dissertação de Marcondes de Araújo Secundino do curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Aos 13 (treze) dias do mês de novembro de dois mil, na sala 1223, do 12º andar do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, reuniu-se a comissão designada para exame da dissertação de Marcondes de Araújo Secundino, sob o título "Tramas e Conexões no Campo Político Intersocietário Fulni-ô", composta pelos professores João Pacheco Oliveira (Presidente), Antonio Jorge Siqueira, e Renato Athias. Iniciando os trabalhos o professor João Pacheco Oliveira explicou aos presentes o objetivo da reunião, tendo lido a regulamentação pertinente. Em seguida, passou a palavra ao autor da dissertação, para que de maneira sucinta, apresentasse o seu trabalho. Após a exposição do candidato, cada membro da Comissão apresentou a sua arguição, seguida da defesa do candidato. Finalizada a arguição, a Comissão se reuniu em secreto para deliberar sobre a Dissertação. Reabrindo os trabalhos, o professor João Pacheco Oliveira, presidente da mesa, comunicou que a Dissertação foi "APROVADA", conforme o § 2º art. 58 do Regimento do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (do Programa de Pós-graduação), da Universidade Federal de Pernambuco, havendo a recomendação de publicação. E nada mais havendo a tratar, eu Silke Weber, secretária ad hoc, lavrei a presente ata que vai assinada por mim, pela Comissão e pelo candidato.

Recife, 13 de novembro de 2000

Silke Weber

João Pacheco de Oliveira

Antonio Jorge Siqueira

Renato Athias

Marcondes de A. Secundino

Reconhecido P / Port. nº 524/08 MEC em 29/04/08 pub. no D.O.U. em 30/04/08

CONFERE COM O ORIGINAL EM, 29 / 06 / 2008

Zuleika Elias

Zuleika Elias
Secretária do Programa de Pós Graduação em Sociologia - UFPE.
SIAP 6343990