

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

POLÍTICA E POLÍTICOS INDÍGENAS:



A experiência Xakriabá

Alessandro Roberto de Oliveira

Brasília/DF - Março/2008

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**POLÍTICA E POLÍTICOS INDÍGENAS:
A experiência Xakriabá**

Alessandro Roberto de Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Dr. Stephen Grant Baines.

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**POLÍTICA E POLÍTICOS INDÍGENAS:
A experiência Xakriabá**

Alessandro Roberto de Oliveira

Banca Examinadora:

Doutor Stephen Grant Baines (DAN/UnB)
(orientador)

Doutor Henyo Trindade Barretto Filho (IEB)
(examinador externo)

Doutor Cristhian Teófilo da Silva (CEPPAC/DAN/UnB)
(examinador interno)

Doutor Paul Elliott Little (DAN/UnB)
(suplente)

RESUMO

Em 2007 completaram vinte anos que os Xakriabá foram reconhecidos pelo Estado brasileiro como uma comunidade indígena. Esta dissertação enfoca as transformações da política entre os Xakriabá especialmente nestes últimos vinte anos. Em termos mais efetivos, aborda a história recente a partir do ponto de vista de suas *lideranças*, protagonistas mais explícitos destas mudanças. Através do recorte etnográfico centrado na experiência de dois líderes, atualmente situados em diferentes posições de autoridade, de um lado o objetivo é descrever como as lideranças Xakriabá têm pensado relações entre estruturas políticas e esferas de poder altamente diversificadas, a partir de modelos e concepções do que seja a *política indígena*. De outro, analisar como estas concepções são avaliadas e re-significadas na prática, mediante o protagonismo indígena no cenário político municipal de São João das Missões.

Palavras-chave: liderança, política indígena, etnicidade.

ABSTRACT

In 2007, twenty years were completed since the Xakriabá had been recognized by the Brazilian State as an indigenous community. This dissertation especially focuses on the transformations of the policies among Xakriabá in these last twenty years. In more effective terms, it approaches the recent history starting from the point of view of their leaderships, the explicit protagonists of these changes. From the ethnographic point of view, centered in the experience of two leaders, currently placed in different authority positions, the objective of this study is to describe how Xakriabá's leaderships have been thinking the relationships between political structures and highly diversified spheres of power based on models and conceptions of what should be an *indigenous politics*. Additionally, it intends to analyze how these conceptions are appraised and adopted new meaning in the practice, through indigenous preponderant role in São João das Missões municipal political scenery.

Keywords: leaderships, indigenous policie, ethnicity.

AGRADECIMENTOS

Uma quantidade de pessoas foram importantes para que eu chegasse ao momento de escrever estes agradecimentos, última etapa da confecção deste trabalho. Primeiro agradeço à minha mãe e meu avô, que mesmo sem terem muita clareza do que afinal é Antropologia, sempre apoiaram e incentivaram minha escolha profissional. Sem o apoio dos dois, nada disso seria possível.

Em Montes Claros, sou grato ao professor João Batista de Almeida Costa, por tudo. Aos amigos que fiz por lá: Carlos Caixeta de Queiroz e Selva Telles que continuam perto mesmo de longe. Em Itacarambi agradeço a Alexandre pela hospedagem. Quero agradecer a Janaelle pelo companheirismo virtual, solucionando pequenas dúvidas e sobre dados a respeito das mudanças entre os Xakriabá.

Em Januária, principalmente Roberto Wagner, Iara Toscano, Sidivan Resende, Valéria, Ana Laressa e Damon.

Em São João das Missões, Dona Enedina, “Seu” Agenor e sua família pelo acolhimento. Ao Sérgio, atual assessor do prefeito municipal e aos funcionários das Secretarias de Educação, Meio Ambiente e Serviço Social pela disposição em auxiliar meu trânsito pelo “governo indígena” e entre a sede do município e o território Xakriabá. Sou grato à professora Ana Gomes (coordenadora do projeto de Educação Intercultural Indígena na T.I. Xakriabá) pela disposição em discutir a política Xakriabá durante a realização da pesquisa de campo.

Aos Xakriabá pela generosidade com a minha pesquisa, desde o início em 2004. Desta feita, agradeço a Hilário e sua família, a Valdinho e, especialmente, a Emílio Gomes de Oliveira e Francisco Santos Xavier, pelas boas conversas e pelas indicações iluminadoras para minha compreensão da história e do momento vivido pelo povo indígena atualmente. Agradeço ao cacique-geral do povo Xakriabá Domingos Nunes de Oliveira e ao seu irmão José Nunes pela consideração e auxílio para viabilizar a empreitada.

Em Brasília, agradeço à Juliana Pereira que primeiro me recebeu na cidade. Aos katacumbeiros e colegas do mestrado: Carlos Alexandre, Adolfo de Oliveira, Ricardo Neves, Odilon Moraes, Luana Lazzeri, Maria Soledad, Elena Nava, Fernando Firmo e Diogo Neves. À Naninha e, sobretudo, Iara Carneiro pelo carinho, cuidado e paciência no período solitário e angustiante da escrita.

Sou grato aos professores do Departamento de Antropologia, principalmente: Ellen Woortmann, Mariza Peirano, Paul Little e Antonádia Borges. Também agradeço a Rosa, Adriana e Paulo, pela eficiência com que nos permitem pensar exclusivamente em Antropologia.

Sou especialmente grato ao professor Stephen G. Baines que aceitou prontamente supervisionar o trabalho, me ofereceu todas as condições necessárias para seu bom andamento, tanto em campo como em Brasília e orientou esta dissertação com paciência, imensa generosidade, respeito e rigor. As imperfeições, como sempre, são de minha inteira responsabilidade.

Finalmente, quero agradecer aos professores Henyo Trindade Barretto Filho e Cristhian Teófilo da Silva pela disposição em participar da banca de avaliação desta dissertação, entregue tão em cima da hora.

SUMÁRIO

RESUMO	6
AGRADECIMENTOS.....	7
INTRODUÇÃO	11

PARTE I CHEFIA E LIDERANÇA

1. A história já que outro contou: desaparecimento dos chefes	39
2. A minha história que eu conheci: liderança.	42
3. “Se tinha um Rei aqui acabou”: a eleição do novo cacique	51
4. Reinventar-se como liderança: reinventar a cultura indígena	58

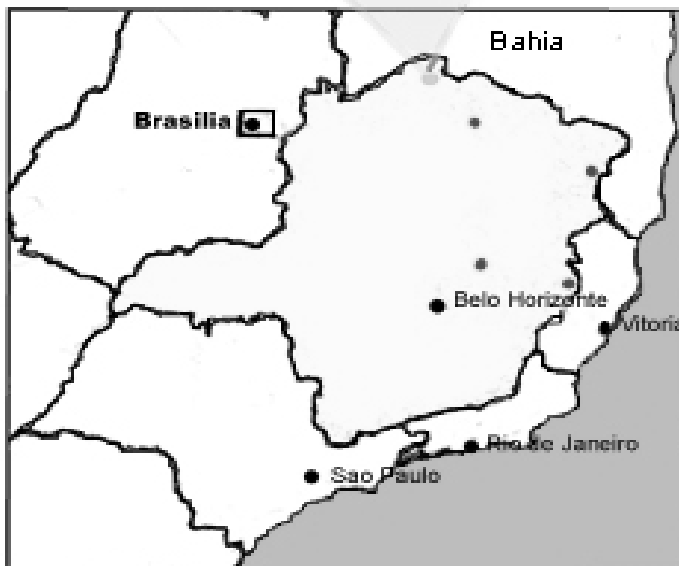
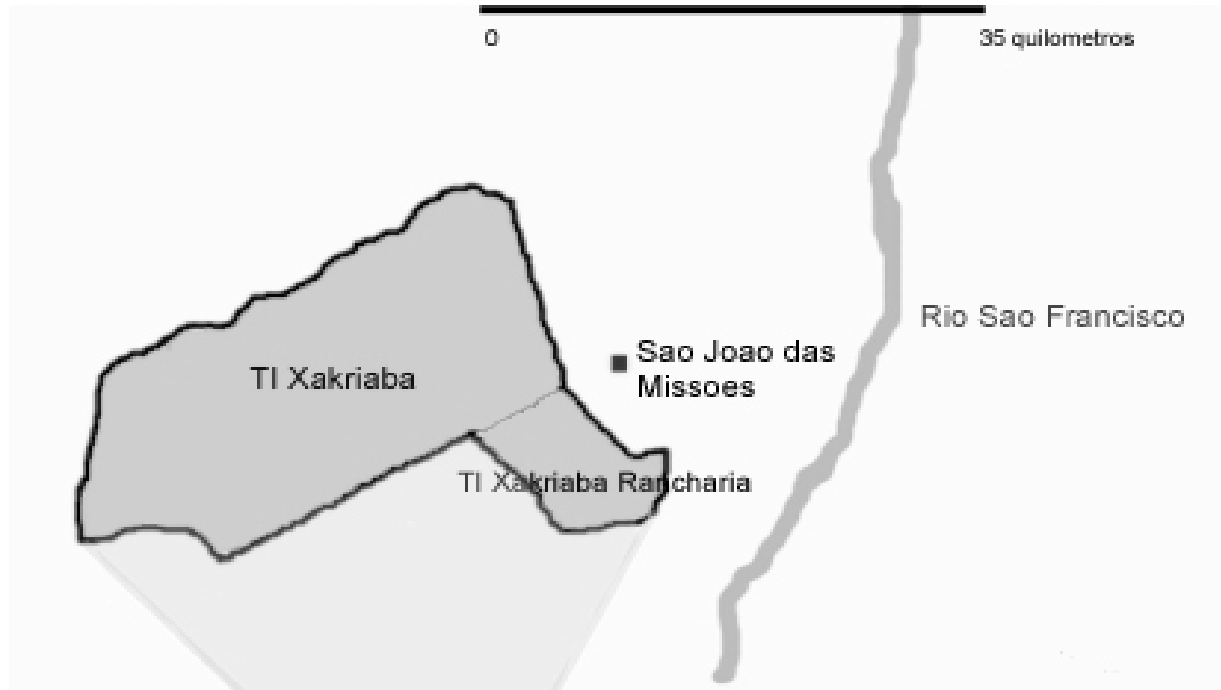
PARTE II BUKIMUJU XUKURANK : PROTAGONISMO ETNOPOLÍTICO.

1. Bukimuju Xukurank: a educação equivale à luta da terra.....	82
2. Indigenização da Política	88
3. Eleições 2004	100
4. Multi-posicionamento: efeitos externos do protagonismo local.	111

PARTE III ETNICIDADE, IDEOLOGIA INDÍGENA E PROTAGONISMO POLÍTICO.

1. Nota sobre um (des) encontro ideológico	118
2. Fogo amigo.....	121
COMENTÁRIOS FINAIS: a experiência Xakriabá.	125
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	130
ANEXOS.....	138

Localização da Terra Indígena Xakriabá no Estado de Minas Gerais



Legenda

- Estado de Minas Gerais
- Terras Indígenas em MG
- Terra Indígena Xakriabá
- Município de São João das Missões

Em 12 de fevereiro de 1987 mataram o Rosalino e o Manoel Fiúza, que é meu irmão. Havia uns cinco meses que parecia que tinha dado uma parada. Mas aí o Rosalino pediu que a Polícia Federal ainda não se afastasse. Mas houve uma fuga da Polícia Federal, uma fuga de quinze dias e dentro desses quinze dias, aconteceu. Quando houve a fuga, Rosalino escreveu uma carta, quem fazia carta para ele era eu, fez uma carta imediata que passou para o delegado. A polícia não podia faltar aqui nem oito dias porque nós estávamos todos ameaçados.

Naquela noite, meu irmão saiu de casa pertinho para ir ver o que estava acontecendo. Mas já sabendo o que estava acontecendo na casa do meu cunhado. Meu cunhado foi morto, ele e o rapaz aleijado que estava morando com ele. Meu cunhado morreu dentro do quarto. Esse Zé Nunes que está aí tinha onze anos, foi quem arrastou ele de dentro do quarto para colocar lá na varanda, para eles olharem. Se ele não arrastasse, eles o matavam. Ele disse: “eu não agüento!”. “Se você não agüenta, você morre!”. E meteram as armas nele. A mãe dele já estava atirada no braço. Ela disse: “vai meu filho, que Deus te dá força”. Aí ele foi. Parece que quando ele pegou assim, estava levinho. Pegou. A gente daqui escutava o tiroteio. Falamos: “mataram o povo nosso!”. Eu cheguei primeiro na casa do meu irmão, pelos fundos. Nós vimos o meu irmão gemendo e a candeia acesa no fundo da casa. De cá nós víamos eles, fumando assim do lado de dentro da cerca. Aí nós chegamos assim no escuro e a mulher dele com a candeia acesa. Ele levantou os olhos assim e disse: “ô meu irmão, vai embora senão você morre também”. Ele tava estraçalhado de bala 44. Ele ainda contou tudo isso. Amanheceu o dia. A Polícia Militar chegou e ainda pegou ele vivo. Amanheceu o dia, falta de sorte, nós ainda fomos buscar o carro que veio e pegou ele daqui pra chegar em Itacarambi. O carro ainda furou o pneu três vezes! Uma falta de sorte. A última conversa dele foi na derradeira vez que o carro furou o pneu, já chegando no Jacaré, que Itacarambi era Jacaré. Aí nós partimos para o desespero e nessa hora a gente já tinha duzentos homens. Aí nós chegamos, eu mais o Rosalvo, e xingamos esse delegado: “Vocês são uns vagabundos, ladrões, criminosos, assassinos. O quê que vocês vieram fazer aqui? Podem sumir!” Os anos 80. Estes foram os anos dessa excursão. Aí foram as lealdades. Dormir no mato, brigar mesmo. Aí foi guerra!

José Fiúza – liderança da aldeia Itapicuru – fev./2004.

INTRODUÇÃO

O assassinato de Rosalino Gomes de Oliveira e seus parentes, na noite de 12 de fevereiro de 1987, foi um divisor de águas na história do povo indígena Xakriabá. No final dos anos sessenta, o governo de Minas Gerais interveio sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos então classificados como ‘Sucessores dos índios de São João das Missões’, localizados no extremo norte do Estado. O processo de regularização fundiária se estendeu por mais de vinte anos, em razão da dúvida das instituições envolvidas quanto à indianidade da população que reivindicava o reconhecimento étnico frente ao Estado brasileiro. De um processo de demarcação de terra que já perdurava por quase duas décadas, depois desta tragédia, em cinco meses, estava consagrado o reconhecimento étnico Xakriabá, através da homologação da Terra Indígena por Decreto Presidencial, com publicação no Diário Oficial da União em 14/07/1987.

Dez dias depois da morte de Rosalino e seus parentes, 54 das 89 famílias de posseiros que estavam acampados na região da aldeia Sumaré foram retiradas da área circunscrita, desde a demarcação em 1979, como os limites da Terra Indígena. No início do mês de março, a Administração Regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em Governador Valadares, comunicava à Superintendência de Assuntos Fundiários o final do trabalho de retirada dos posseiros da área.

Um dos executores do crime contra Rosalino e seus parentes, Agenor Nunes Macedo, acabou morto por um tiro acidental disparado por um de seus comparsas. Os assassinatos foram enquadrados como genocídio e levados a júri federal. Como parte das peças processuais arregimentadas para justificar a qualificação do crime como genocídio, a Promotoria recorreu à assessoria antropológica. O objetivo foi de formular argumentos para corroborar o pedido de reconhecimento étnico efetivo dos Xakriabá por parte do Estado brasileiro e, conseqüentemente, a natureza do crime.

O Laudo Antropológico: **A identidade étnica dos Xakriabá**, de Maria Hilda Paraíso (1987), serviu para avaliar a autenticidade da identidade indígena reivindicada pelo coletivo de famílias Xakriabá. No documento, a antropóloga demonstrou a distintividade cultural da população indígena frente à população regional através da descrição do universo simbólico e mítico do Toré. Em acréscimo, Paraíso forneceu o modelo e os padrões de um sistema político Xakriabá e de suas imbricações com a organização social nativa.

Linguisticamente, o povo Xakriabá está filiado ao tronco lingüístico Ge, subdivisão Akuên (Lowie, 1946). Originários da parte meridional das terras entre o rio São Francisco e o rio Tocantins, possuem ancestralidade compartilhada com os índios Xerente e Xavante. Melatti (1993) classifica os Xakriabá como pertencentes ao tronco lingüístico Macro-Jê, família Jê, língua Akuên, junto a estes dois outros povos e dialetos. No mapa etno-histórico elaborado por Curt Nimuendaju (1944), no século XVIII, os “Shakriabá” estão situados em aldeamentos na região entre os rios Urucuia e Paracatu, afluentes da margem esquerda do São Francisco. Na região do rio Palma, afluente da margem direita do Tocantins em Goiás, e na região do rio Gurgeia, afluente da margem direita do Parnaíba, entre os Estados da Bahia e Piauí.

Historicamente, os Xakriabá estão relacionados aos movimentos colonizadores no alto-médio São Francisco, no norte de Minas Gerais. Um documento outorgado pelo bandeirante paulista Januário Cardoso de Almeida, na qualidade de “Deministrador do Indios da Missão do Snr S. João do Riixo do Itacaramby” (Certidão Verbum-Adverbum – Uma doação – anexo 1), definiu limites das terras ocupadas pelos índios numa carta de doação, protocolada em Cartório, no ano de 1728. Junto com a definição dos limites territoriais, o bandeirante ordenou para que se “ajuntassem” todos os índios que andavam para fora da Missão, para que fossem doutrinados, não furtassem os fazendeiros e virassem trabalhadores de suas fazendas.

No início do século XIX, em 1817, Saint-Hilaire (1975), em viagem pelas margens do rio São Francisco, noticia que os Chicriabás ou Xicriabás, edificaram uma aldeia com o nome de São João dos Índios e relata: “Esses índios fundiram-se com negros e mestiços; todavia, por ocasião de minha viagem, reclamavam do rei o privilégio de serem julgados por um dentre eles, regalia que a lei não concede, creio, senão aos índios puros” (1975: 341).¹

As fontes históricas são frágeis. Mesmo trabalhos mais recentes e rigorosos como Paraíso (1987) e Santos (1997), refletem a superficialidade das informações disponibilizadas por viajantes e historiadores do século XVIII ao XIX. A circularidade destas fontes orientam as remontagens históricas das leituras subseqüentes (Gomes 2004; Escobar 2005; Santos 2006).

¹ Richard Burton informa que São João das Missões ou dos índios servia de aldeamento para remanescentes de três grandes tribos em 1867: “os xavantes (...) os xacriabás (xicriabás) e os botocudos, nome geral indefinido de algumas raças.” (1977: 220).

A antropóloga Ana Flávia Moreira Santos (1997) realizou uma análise detalhada do processo de formação do “povo indígena Xakriabá” desencadeado a partir do momento em que moradores do “terreno dos caboclos da missão do Senhor São João” decidiram procurar o órgão indigenista do Estado. A procura foi a estratégia adotada para a defesa de uma terra concebida como comum e indivisa, frente a um processo de regularização fundiária extremamente expropriativo, colocado em prática pelo governo estadual (Santos 1997: 09). A antropóloga analisou as condições históricas e sociais que propiciaram a emergência dos Xakriabá como uma nova unidade social e política, em meio às disputas através das quais a fronteira que os individualiza se constituiu. Para Santos, quaisquer que fossem os termos em que possamos pensar essa unidade Xakriabá, ela deveria ser considerada a partir de uma ‘ótica da heterogeneidade’. Caso contrário correria o risco de equalizar o processo então desencadeado a um simples desvelamento de identidades ‘escondidas’ – de caboclo a índio, de baiano a posseiro - em que os indivíduos apenas afirmaram em ações e opções, uma ‘condição’ pré-existente. Ela conclui: “pode se dizer que ‘índios’, ‘sucessores’ e ‘bairanos’ fizeram-se e refizeram-se através de uma série de transações políticas e culturais” (1997:163-169).

Os índios Xakriabá vivem hoje em duas Terras Indígenas (doravante T.I.) contíguas homologadas pelo Estado brasileiro e somam 7.665 pessoas (ISA; FUNASA, 2006). A T.I. Xakriabá, homologada em 1987, possui 46.414,9292 km² e a T.I. Xakriabá Rancharia, reconhecida no ano de 2003, 6.798,3817 km². Atualmente, existem pelo menos dois grupos de famílias Xakriabá atualizando ações de retomada de suas terras na região. Desde maio de 2006, aproximadamente 35 famílias estão retomando a fazenda Terra do Morro Vermelho, localizada no entorno da sede do município de São João das Missões. Em entrevista à um jornal regional, o líder do movimento, cacique Santo Xakriabá, afirma que os índios só sairão do local mortos (O Médio São Francisco 07/2006). Na outra ponta da T.I. na região próxima à fronteira com o Parque Nacional Cavernas do Peruaçu, um grupo de 20 famílias também está lutando pelo reconhecimento territorial indígena.

Em 2007, completaram vinte anos que os Xakriabá foram definitivamente reconhecidos pelo Estado brasileiro como uma comunidade indígena. Contemporaneamente as lideranças indígenas, seus aliados e mesmo opositores regionais reconhecem que, neste período, o povo Xakriabá viveu transformações profundas em sua estrutura social e política, ritmadas por um intenso processo de reformulação cultural. A Sociedade Indígena Xakriabá constitui hoje um complexo modelo de unidade etnopolítica no cenário regional.

No início de 2004, desembarquei no município de São João das Missões com o objetivo de fazer um trabalho de campo junto aos índios Xakriabá, enquanto estudante de graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros. Munido da leitura de “O índio e o Mundo dos Brancos” (Cardoso de Oliveira 1996), meu interesse era compreender e interpretar como os “brancos” viam os Xakriabá enquanto “índios”, como os Xakriabá viam a si mesmos como índios, e como viam a si mesmos com os olhos dos “brancos”. 2004 foi um ano de eleições municipais e no momento da pesquisa de campo, professores indígenas estavam começando a colocar em prática um projeto político ambicioso: conquistar o poder executivo no município e a hegemonia étnica no Poder Legislativo local.

Desta minha “experiência etnográfica” de pouco mais de um mês de trabalho de campo, resultou a monografia de graduação *‘A luta política é uma coisa, a luta indígena é a história do povo’*: identidade e fronteiras entre os índios Xakriabá e a sociedade regional. Orientado pelas noções de **processo de territorialização** e **situação histórica** (Oliveira Filho, 1989; 2004), na monografia restitui o processo de reconhecimento étnico e descrevi os contornos do processo que levou o filho de Rosalino, José Nunes de Oliveira, a ser eleito o primeiro prefeito indígena em Minas Gerais, juntamente com mais cinco vereadores indígenas para a Câmara Municipal².

O título da monografia, extraído da fala de um cacique experiente na ‘política dos brancos’ era a síntese etnopolítica da situação histórica que os Xakriabá estavam construindo para si e dos paradoxos e sobreposições de diversas ordens que ela implicava para o trabalho das lideranças na atualização da unidade sociopolítica do povo indígena. A distinção entre uma *luta indígena* (fundada na própria história da luta pelo reconhecimento étnico como índios pelo Estado brasileiro) de uma *luta política* (partidária e eleitoral) frente à imbricação histórica entre os dois tipos de ativismo, representava pois, a distinção entre a *política indígena* e a *política* tal como é praticada pelos “brancos”, na visão dos índios.

De um ângulo bastante geral, apoiado na argumentação de Manuel Castells (1999) sobre o conceito de identidade como um: “processo de construção de significado com base em

² Por processo de territorialização, Oliveira Filho (2004: 22) define do ponto de vista dos grupos envolvidos o *processo de reorganização social* que implica a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; a constituição de mecanismos políticos especializados; a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; a reelaboração da cultura e sua relação com o passado. A noção de situação histórica refere-se à modalidade de interdependência e relacionamento que associa um conjunto de atores e o esquema de distribuição de poder entre eles num período de certa duração – equilíbrio e período que são uma construção do pesquisador para o estudo da mudança social e da correlação de forças no tempo (Oliveira Filho, 1988: 57-58).

um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual (ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado” (id. Ibid.: 22), concluí que a partir do reconhecimento étnico, o significado da identidade indígena deslizou de um sentido de resistência frente às tentativas de expropriação territorial para significar de fato um projeto de redefinição da posição indígena na estrutura social mais ampla. A partir da noção de etnicidade, pensada em termos de organização social articulada para consecução de objetivos políticos (Carneiro da Cunha 1992), a interpretação que surgiu foi a do protagonismo coletivo, supondo de fundo que as transformações políticas foram vividas e agenciadas pelo povo indígena como um todo, quando de fato estavam mais diretamente ligadas às ações de determinados indivíduos “fazedores de história” (Sahlins 2006: 264).

Esta Dissertação de Mestrado é resultado de dois anos de inserção no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de Brasília. É resultado desta primeira experiência em 2004 e de nova imersão em campo entre janeiro e abril de 2007. Neste trabalho, pretendo focar as transformações políticas protagonizadas pelos Xakriabá nestes vinte anos posteriores ao reconhecimento étnico. Em termos mais efetivos, abordo a história recente a partir do ponto de vista de suas lideranças, protagonistas mais explícitos destas mudanças. Através do recorte etnográfico centrado na experiência de dois líderes, atualmente situados em diferentes posições de autoridade, o objetivo por um lado é descrever como as lideranças Xakriabá têm pensado a concepção de sua *política indígena*, as interfaces entre estruturas de poder diversificadas e a articulação de diferentes esferas de autoridade. Por outro, perceber como estes modelos e noções são realizados na prática, em meio ao protagonismo indígena no cenário político municipal de São João das Missões³.

Neste sentido, este trabalho se inscreve numa tradição de estudos que se convencionou denominar como antropologia política e dialoga com análises contemporâneas sobre etnicidade. Como especialização teórica no campo mais amplo da disciplina, a antropologia política tem como um de seus marcos de origem a publicação da coletânea *African Political Systems*, organizada por Evans-Pritchard e Meyer Fortes (1940). Fortes e Evans-Pritchard organizaram a coletânea com o objetivo de fornecer um guia para os antropólogos, apresentando sociedades africanas como modelos de sistemas políticos capazes de fornecer

³ Ao longo desta dissertação uso *itálico* para diferenciar as falas indígenas, os termos nativos e recorrentes entre os Xakriabá, bem como de outras vozes que aparecem no texto. Emprego “aspas” para relativizar certos termos (“brancos”, por exemplo), a fim de evitar reificações e uso **negrito** para destacar categorias eminentemente analíticas que julgo importantes para evidenciar a interpretação que pretendo instituir.

subsídios para o estudo de política comparativa. Os autores propuseram dois tipos representativos de sistemas políticos africanos: “Estados primitivos” e “sociedades sem Estado”. O argumento elaborado pelos autores é que na ausência do Estado, outras instituições desempenhariam as mesmas funções. Nas chamadas “sociedades segmentares” as linhagens (essencialmente agnáticas) seriam responsáveis pela mediação entre o “sangue” e o “território”.

Ao introduzir a noção de segmentaridade no pensamento antropológico, Evans-Pritchard (com sua atenção aos princípios ideológicos e mentais que comandariam a organização social entre os Nuer) e Fortes (com seu enfoque sociológico sobre as ações de “grupos corporados” entre os Tallensi) acabaram por legar dois fantasmas teóricos gêmeos, dos quais, de certo modo, jamais conseguimos nos livrar: um tipologismo, capaz de abarcar os princípios ideológicos e mentais que comandariam a organização social e um morfologismo - ao determinar um modo específico de organização social que não se confundisse nem com o parentesco e nem com o Estado (cf. Goldman 2006).

Dentre as muitas críticas que a proposta dos tipos de sistemas políticos de Fortes e Evans-Pritchard receberam, destacam-se duas. Primeiro o pressuposto de que estes sistemas funcionassem em relativo equilíbrio na prática; e segundo o abandono da descrição e problematização das condutas individuais.

As críticas ao caráter de “estabilidade relativa” e a desconsideração pela agência individual que emergem da tipologia proposta por estes autores foram elaboradas, dentre outros, fundamentalmente por Edmund Leach ([1954] 1996) e sua perspectiva sobre a “instabilidade real” dos sistemas políticos. Em seu estudo comparativo das populações Kachin e Chan na alta Birmânia, Leach criticou as noções de equilíbrio e de estabilidade subjacentes nos trabalhos de seus predecessores, como o trabalho Raymond Firth sobre os Tikopia (1929) e Evans-Pritchard sobre os Nuer (1935). A proposta de Leach era que a natureza fictícia deste equilíbrio fosse francamente reconhecida. O equívoco da suposição de equilíbrio seria o deslize, por parte de seus colegas, em não distinguir o modelo criado pelo antropólogo e a realidade social concreta. Para Leach, as incongruências evidenciadas pela “estrutura social em situações práticas” são chaves para a compreensão da mudança social.

Primeiro Leach se propôs a delinear os modelos de estrutura ideais concebidos pelos Kachins e concebeu um sistema social composto por três subsistemas modelares diferentes:

chan, kachin gumlao e kachin gumsa⁴. Em contraste com estes modelos de estrutural ideal abstratos, Leach foi verificar o que ocorria na realidade quando estes modelos interagiam, operacionalizando a noção de “estrutura social em situações práticas” como um conjunto de idéias sobre a distribuição de poder entre pessoas e grupos de pessoas em ação em situações concretas. Como comenta Lígia Sigaud (1996:32), Leach estava interessado em demonstrar etnograficamente o modo como estruturas particulares podiam assumir uma variedade de interpretações culturais e como estruturas diferentes eram representadas pelo mesmo conjunto de símbolos.

Estudando as tribos sul-americanas, Pierre Clastres também propôs uma contribuição importante para a antropologia política. Muito além do paradigma da chefia sem poder, no prefácio à recente edição de “A Sociedade contra o Estado”, Goldman e Stolze Lima definem a contribuição fundamental de Clastres como “a tentativa de centrar a antropologia política no poder, e não articulá-la por meio de uma teoria dos tipos sociais, mas de uma reflexão orientada para as relações diferenciais de constituição política observáveis no conjunto das sociedades humanas.” (2003: 15).

Estes observações teóricas de cunho mais geral serão úteis para situar o problema que pretendo enfocar etnograficamente nesta dissertação: as transformações históricas do sistema político Xakriabá instaurado pela consubstanciação daquilo que Oliveira Filho (1988: 14) definiu como **indianidade**. Por meio desta categoria, o autor refere-se à forma típica de atuação estatal face ao modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um dos coletivos assistidos, no processo de instalação de um ‘modelo indígena’ pelo órgão indigenista oficial brasileiro.

Como observa Oliveira Filho, a expansão colonial do controle do Estado sobre a diversidade de arbitrários culturais nativos, em território nacional brasileiro, resultou na implantação de um modelo de organização política semelhante em praticamente todas as áreas assistidas pelo órgão indigenista estatal. A organização política das áreas indígenas sob tutela passaram a incluir três posições: a de cacique (geral), a de pajé e a de conselheiro tribal, tomadas como “tradicionais” e “autenticamente indígenas”. A indicação/ratificação dos ocupantes destes papéis, era em grande parte realizada pelo agente indigenista local (o chefe do Posto Indígena), que de fato ocupava o centro dessa estrutura de poder e era quem

⁴ O sistema chan de governo se assemelha a uma hierarquia feudal e a organização do tipo gumlao um sistema anarquista e igualitário. Em termos de organização política as comunidades kachins oscilam entre dois polares - democracia gumlao, de um lado, e autocracia cham, de outro. O sistema gumsa seria um tipo de compromisso entre o ideal gumlao e chan.

distribuía os benefícios provenientes do Estado (de alimentos a empregos, empréstimos ou permissões de uso de instrumentos agrícolas, meios de transporte, etc.). (id. *ibid.* *idem*).

Uma vez instaurado este modelo de indianidade entre os Xakriabá, creio que deva ser interessante realizar a rotação de perspectiva (Viveiros de Castro 1999:115), de uma que toma os povos indígenas como criações da ação objetivante do Estado Nacional para outra, que busque fazer uma etnografia sobre a atividade propriamente criadora dos povos indígenas. Deste ângulo, procuro delinear como as lideranças Xakriabá fizeram a expansão deste modelo, agregando estruturas políticas particulares como as associações indígenas e os partidos políticos. Acredito que este movimento abre a possibilidade para a reflexão antropológica sobre as relações diferenciais de constituição política, sinalizada como o cerne das análises em antropologia política na proposta de Clastres.

Uma grande parcela da história da política indigenista brasileira caracterizou-se pela constituição do Estado enquanto principal interlocutor na negociação da **indianidade** dos grupos que pleiteavam tal *status*, peça fundamental no processo de re-elaboração da identidade étnica. Entretanto, como observam Sidnei Peres (2003) Adolfo de Oliveira (2002) e Stephen Baines (2006), no cenário interétnico contemporâneo, o Estado deixou de exercer o monopólio da interlocução com as populações indígenas. Deixou também de exercer o controle das práticas e representações formadoras da **indianidade**, embora ainda tenha atribuições e competências legais que condicionam esta arena política.

Num contexto de tutela, a etnicidade indígena é construída em diálogo assimétrico com os procedimentos normativos e rotineiros de projeção espacial de poderes estatais. Em um contexto de plena capacidade civil, como atualiza Peres (2003), a **indianidade** é definida em um campo multi-situado de forças e lutas simbólicas ancoradas em práticas de **politização da cultura** (Turner 1993) e de articulação de traços de tradição para legitimar reivindicações coletivas. Este processo pode ser pensado como **indigenização da modernidade** (Sahlins 1997).

Na visão de Peres (*id.*: 09), contemporaneamente a indianidade remete a um quadro multidimensional de práticas discursivas referenciais na formação e desenvolvimento de identidades coletivas locais (territorialmente orientadas). Na perspectiva deste autor, a abordagem sobre os fenômenos contemporâneos de produção da diversidade cultural deve considerar a conjugação de fragmentos múltiplos e sobrepostos (contraditórios, concorrentes, convergentes). Neste cenário o discurso etnopolítico das lideranças emerge de constantes atos de re-interpretação, oriundos de um complexo campo de diálogo e negociação intercultural.

Cardoso de Oliveira (1976) escreveu que processos de construção da identidade étnica, quase sempre nos remetem a uma situação de crise vivenciada por um grupo. A formulação de uma ideologia étnica serviria a estes grupos como um marco de referência para o enfrentamento destas situações críticas, funcionando como um conjunto de atributos ideativos e valorativos, impregnados de um “nós” passível de ser captado na atividade discursiva dos agentes. A etnia serviria como código, como a “gramática” de uma linguagem social, capaz de orientar os agentes – de modo subliminar – na situação interétnica. Neste sentido, Cardoso de Oliveira cunhou a definição do **campo semântico da etnicidade**, seguindo os passos de Lévi-Strauss em sua definição do campo semântico no qual se situam os fenômenos agrupados sobre o nome de totemismo.

O resultado da elaboração teórica de Cardoso de Oliveira sobre o campo semântico da etnia foi a construção de um esquema de orientação analítica composto por duas séries, uma de identidades (majoritária e minoritária) e outra de padrões culturais (simples e complexos). RCO chegou a referir-se aos grupos tribais remanescentes situados no nordeste brasileiro como portadores de pautas culturais complexas. Isso porque suas culturas, originariamente ‘simples’, lograram ‘complexar-se’ pelo decurso do processo de aculturação, responsável pela eliminação da distância cultural entre estes grupos e a sociedade nacional, portadora de uma cultura complexa (1976:105).

Carlos Guilherme do Valle (2004:309) fez uma interpretação mais livre que esta, elaborada por Cardoso de Oliveira, numa perspectiva hermeneuta e não estruturalista. Em vez de privilegiar o estudo das fronteiras e da identidade étnica, Valle investigou o aproveitamento e a difusão do mesmo leque de categorias e articulações simbólicas pelos Tremembé, encontrando singularidades e vias de pensamento com proeminência étnica. Em seu estudo, Valle se propôs a focar o que definiu como **experiência da etnicidade**, para tratar da maneira singular de diferenciação étnica articulada pelos Tremembé em três situações distintas de mobilização política, marcadas por formas distintas de organização social e ideologias étnicas construídas por meio de referenciais distintos.

A etnicidade depende de um conjunto de sinais e traços diacríticos, de elementos culturais, símbolos étnicos e categorias de discurso para que se condense e possa se reproduzir. Isso não impede que a reprodução da etnicidade se concretize por meio de uma gama enorme de possibilidades de estruturação e disposição de elementos culturais e simbólicos. Valle (2004:305) observou, entre os Tremembé, que, por meio de tais estruturas simbólicas e dos investimentos políticos, em vista de seus significados e conteúdos, seria

possível notar similaridades entre as três situações étnicas por ele analisadas. As similaridades dependiam, sobretudo, do aproveitamento original do campo semântico da etnicidade, cuja reprodução se fazia por meio de ideologias, de “histórias” e de tradições.

Assim como Cardoso de Oliveira, também apoiado em Cohen (1974), Valle também pensou a produção da etnicidade como uma interação de códigos culturais, passível de viabilizar a apreensão de significados múltiplos por parte dos atores sociais que se relacionam. Acrescente-se que coordenadas culturais e simbólicas possibilitam diversos níveis de experiência que criam efeitos na reprodução da etnicidade. O resultado são interpretações contrastantes, mesmo partindo dos mesmos elementos semânticos, que expressam estratégias políticas e efeitos sociais distintos. Daí o enfoque no que o autor chama de **experiência da etnicidade**, uma posição epistemológica bastante útil para apreender como os Tremembé se singularizaram em um processo ativo e reflexivo interno de construção étnica. Na definição do autor, a experiência da etnicidade: “caracteriza-se por autocentrar-se em um fluxo interiorizado, ativando a própria reflexividade e tendo, portanto, importância em relação às singularidades pessoais.” (id.: 337).

O cotidiano da política indígena entre os Xakriabá nos últimos vinte anos, com a diversificação das agências externas e dos projetos (de retomadas de terra, de preservação ambiental, de desenvolvimento sustentável, de resgate cultural e de conquista de espaços na arena política local), é exemplar de como nova importância vem sendo atribuída à “tradição” no campo político. A reinterpretção de traços da tradição por parte de seus líderes faz deles “inventores” natos da cultura (e da política) indígena, portas adentro e a fora dos limites da T.I., tornando as lideranças indígenas gestores de uma contínua remodelação do seu povo.

Para compreender este processo, me aproprio das duas noções: de **campo semântico da etnicidade** e de **experiência da etnicidade**, elaboradas por Valle em sua análise sobre as relações entre experiência e semântica no caso dos Tremembé. O campo semântico da etnicidade pode ser compreendido como universo simbólico (composto de diversas formas de discurso, pautadas por valores, representações e ideologias), de significados múltiplos a partir de um contexto interétnico localizado e marcado por estratégias políticas diversificadas. Dentre elas, a formação de alianças na esfera pública localizada no município de São João das Missões.

A experiência da etnicidade, vista como um processo de organização-atualização das diferenças sociais pensado em termos dinâmicos, situacionais, relacionais, resulta de um

esforço altamente reflexivo de gestão da tradição e da identidade étnica por parte das lideranças indígenas.

Para abordar a dinâmica destas transformações políticas entre os Xakriabá, recorro ao recorte teórico-metodológico que Oscar Calavia Sáez (s/data) tem proposto para o estudo das transformações da chefia indígena nos últimos anos no Brasil. A partir da comparação entre contextos interétnicos vividos por grupos Pano no Acre e Kaingang e Guarani, no Sul do Brasil, Sáez parte do diagnóstico que o cotidiano da política indígena dos últimos vinte anos transborda a dualidade entre dois tipos de etnografia política produzida para cada caso. No primeiro, uma etnografia que tradicionalmente se ocupa de temas ligados ao paradigma clasteriano clássico da “chefia sem poder” e no segundo, circunscrita às relações entre chefias e órgãos indigenistas.

Em trabalho recente, Sáez (2006:188) questiona as razões do contraste entre o caráter central que autobiografias ocupam como gênero descritivo na bibliografia escrita por ou sobre indígenas nos Estados Unidos e sua ausência na bibliografia equivalente no Brasil. Enquanto no norte da América existe uma insistência para que os indígenas ofereçam um “eu” coerente e significativo à curiosidade sentimental e científica dos “brancos”, no caso brasileiro, a normalização dos dados é tradicionalmente feita em termos de um sujeito coletivo. Para Sáez, esta diferença pode ser entendida tendo em vista que no Brasil, a representação do índio como sujeito coletivo foi sempre uma marca que o opunha ao homem branco, seja em sentido negativo (quando o índio carece de identidade própria, fora da que lhe confere o seu grupo), seja em sentido positivo (quando se pensa que os índios vêm-se livres do individualismo mesquinho que nos aflige). A exaltação do vigor do sujeito coletivo, das celebrações da coletividade no trabalho comunitário e da formulação de uma política sempre em termos de assembleias, cujas diretrizes são tomadas por consenso, numa reciprocidade entendida antes como virtude social que fruto da articulação de uma rede relacional, são traduções de variantes da teoria política ocidental (2006:190).

A partir deste registro, Sáez propõe que se descreva e compare trajetórias políticas dos líderes, com especial atenção para a relação entre essas trajetórias e os modelos de chefia que se pode auferir das memórias do grupo e da documentação escrita. Se o registro biográfico parece faltar na literatura etnográfica, não falta na prática etnopolítica dos últimos vinte e cinco anos no Brasil. Sáez observa que o discurso autobiográfico enunciado pelos líderes do movimento indígena pode ser visto como peça-chave para compreender a formação e os rumos deste movimento.

Enquanto a pertença étnica é medida em termos práticos pela fórmula elaborada por Barth (1969), - segundo a qual, ser índio passa por identificar-se e ser identificado como tal, e assim o bastante para reivindicar junto com os demais parentes a indianidade mínima que garante os direitos constitucionais diferenciados - a prática política cotidiana (tanto entre seus pares como alhures) exige uma sobredeterminação da indianidade. Uma posição sólida no campo etnopolítico, tanto internamente quanto na esfera intersocietária, exige algo mais. É preciso parecer índio, o que requer, para além de atributos físicos e ornamentais, a definição de tradições, a regulação matrimonial, a fixação de um conjunto de normas, enfim, o respeito a certas condições políticas e culturais de um “sistema índio”.

Sáez chama atenção para as mais diversas análises que as autobiografias de chefes podem render. Trata-se de focar esses dados, estendendo sua base em termos políticos, acrescentando aos ‘chefes’ e ‘caciques’, outros protagonistas que o novo campo político coloca em situação de autoridade, como professores e representantes indígenas em instituições externas. Para etnografia, a autobiografia pode ser encarada como um bom lugar de encontro entre a estrutura e a história (2006:194/195).

Para enquadrar o campo semântico da etnicidade Xakriabá e suas transformações, escolhi fazê-lo a partir de um recorte etnobiográfico. O objetivo com o emprego deste procedimento é duplo: reconstruir um processo sociocultural recente e tornar o texto efeito do encontro etnográfico. Executo o recorte biográfico pensando a partir de como autobiografias são elaboradas pelos próprios sujeitos no exercício dialógico frente ao pesquisador. Neste sentido, a partir do meu diálogo com as lideranças indígenas, parto da idéia de que a “etnobiografia é, antes de tudo, produto de uma relação e de suas implicações a partir da interação entre indivíduos situados em suas respectivas culturas e tendo como pano de fundo suas representações culturais sobre a alteridade” (Gonçalves, 2007:29)⁵.

Concordo com Cristhian Teófilo da Silva (2001:14), que não se trata mais de fazer “uma etnologia das perdas e das ausências culturais” ou, de maneira mais significativa, como enfatiza o autor, justificar o empreendimento etnográfico junto aos “índios misturados” pela natureza do objeto, mas de enquadrar a polifonia das falas dos índios, recuperando, ainda que parcialmente, a pluralidade de versões sobre modelos ou esquemas de distribuição de poder que governam as relações em determinado lugar.

⁵ Gonçalves encontra raízes do significado do termo etnobiografia é utilizado por Jorge Perlorán para definir seus filmes sobre sujeitos culturais marginalizados da cultura folk Argentina durante a década de 1960. Para o cineasta a força de um filme etnográfico estaria justamente na condição de abordar “indivíduos com nome, sobrenome, opiniões e problemas pessoais com os quais passamos a nos identificar, e não em generalizações como ‘comunidades’ ou ‘sociedades’”.

Num contexto em que a voz indígena já conquistou seu espaço na arena política, ao colocar em primeiro plano o recorte etnobiográfico, considero-o um modo de trazer à luz o contraste entre diferentes perspectivas sobre o contexto e os rumos que a política vem tomando entre os índios Xakriabá. Levando em consideração que a etnopolítica não se realiza no perfil sindical de uma voz única que represente os interesses e desígnios de um povo inteiro, justifico a forte presença das falas indígenas na construção do texto. Estas falas estão presentes não apenas como material que analiso, mas como parte constitutiva do próprio enredo do texto. Trata-se de um experimento, na tentativa de descentrar o dualismo entre antropólogo e nativo na produção de um conhecimento antropológico.

Partindo desta perspectiva, direcionei a pesquisa para a seleção e análise de fragmentos autobiográficos da trajetória política de dois líderes Xakriabá que considero reveladores de algumas camadas do complexo sistema multi-comunitário e multilocal, no qual ambos estão diferencialmente imbricados. De um ponto de vista diacrônico, trabalho com a experiência de dois líderes Xakriabá situados contemporaneamente em diferentes situações de autoridade, procurando identificar os nexos entre fragmentos de suas trajetórias individuais e a história política recente.

Ao realizar este experimento, o faço consciente da crítica que Bourdieu (2004) tece quanto a este tipo procedimento: o de fazer da ilusão biográfica o fundamento da narrativa etnográfica. Devo dizer que meu objetivo não é tratar os fragmentos autobiográficos que disponho como fios únicos, reveladores de trajetórias eminentemente coerentes, sabendo que na existência de qualquer pessoa multiplicam-se os azares, causalidades e oportunidades que não vieram à tona em minhas conversas com tais líderes e, portanto, não aparecem no texto.

Acredito que a descrição etnográfica destas trajetórias pessoais ajuda a identificar eventos que influenciaram a configuração histórica do atual campo político vivido pelos Xakriabá como povo. Portanto, as particularidades que marcam as trajetórias de ambos podem ser rentáveis para compreender como a unidade Xakriabá é atualizada frente aos dilemas e paradoxos da expansão de uma forma de fazer política, pautada pela ideologia étnica ou propriamente indígena.

A Dissertação está dividida em três partes. Na primeira o texto é construído a partir da descrição da trajetória de Emílio Gomes de Oliveira – Caipora, cacique de três aldeias: Pedra Redonda, Riacho Cumprido e Riachinho. Tendo o contexto de situação como referencial na construção do texto, ao invés de tentar realizar uma biografia ou autobiografia indígena *stritu sensu*, termos que podem reduzir as conversas que travei com Emílio a essencialismos,

considero mais interessante pensar como suas narrativas sobre a história do povo Xakriabá são biográficas e dialógicas, qual estatuto o narrador dá à experiência individual e como dialoga com outros enunciados assimilados e reinterpretados em contexto. Destacar como este material é re-significado de acordo com situações específicas, que tem relação com o contexto e condições sócio-históricas específicas de produção e de interpretação⁶.

Minhas conversas com Emílio aconteceram principalmente em duas situações de campo, em 2004 e 2007 e marcadas, portanto, por contextos políticos diversos, sobretudo pela diferença entre o momento anterior à campanha eleitoral protagonizada pelas lideranças Xakriabá e o balanço sobre três anos de mandato indígena no município. Emílio utiliza material de sua experiência pessoal, mas que remete a repertórios convencionalizantes e enredos canônicos de expressão Xakriabá a respeito, sobretudo, da *história da luta da terra*.

Tomar o modelo de chefia auferido pela memória de Emílio, suas reflexões sobre as transformações recentes da política e suas ações efetivas na “invenção” da cultura indígena, redirecionou meu olhar para os significados de sua **experiência da etnicidade** associada à dimensão do parentesco, como forma de pensar o pertencimento étnico e a autoridade tanto na esfera política como na re-elaboração da cultura. A questão veio me parecer um tipo de fato social total, na medida em que percebi as relações entre a autoridade na objetivação da cultura e as transformações contemporâneas do prestígio político poderiam ser pensadas a partir de suas imbricações na pessoa social de Emílio.

Na segunda parte, organizo a etnografia da história recente a partir da experiência de outro líder Xakriabá: Francisco Xavier dos Santos, Chiquinho Xakriabá, professor indígena e atual Secretário Municipal de Educação no município de São João das Missões. A experiência de Chiquinho fornece a possibilidade de tratar os significados do movimento etnopolítico Xakriabá⁷. Este movimento pode ser entendido, em proporções mais amplas, através dos subsídios oferecidos por Alvarez, Dagnino e Escobar (2000) para a investigação sobre a relação entre cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos. Na perspectiva destes autores, o movimento indígena emergente na década de 1970 é classificado -

⁶ Em um pequeno paper sobre a constituição individual e dialógica das narrativas indígenas Pereira (2006) chama atenção para tópicos interessantes para os quais é necessário recair atenção. Destaco aqui alguns deles: 1) a história de vida do narrador; 2) o contexto social e político; 3) os interesses do narrador em relação ao pesquisador; 4) a leitura das intenções do pesquisador pelo narrador 5) os graus de canonicidade das narrativas e 6) a própria dinâmica da interlocução, guiada pelos fatores elencados, momento da construção de novos conhecimentos e diálogos.

⁷ Acompanhado Miguel Bartolomé em sua análise sobre o movimento indígena e a questão da representatividade no México: “por movimientos etnopolíticos entiendo las afirmaciones protagónicas de la etnicidad, estructuradas em forma de organizaciones no tradicionales orientadas hacia la defensa de los intereses de los grupos étnicos”. (1996:04)

juntamente com outros movimentos de fundamentação étnica, ecológica, feminista, dentre outros - como “novos” movimentos sociais. Movimentos engajados em “novas formas de fazer política”, sobretudo porque colocam em prática o que os autores chamam de **política cultural**, desafiando as práticas políticas estabelecidas e que podem ser vistas como fomentadoras de modernidades alternativas. Nesta perspectiva, etnografo o processo que vou chamar de **indigenização da política** colocado em prática por um grupo de professores Xakriabá.

Professor formado pela primeira turma do programa de educação diferenciada para as populações indígenas em Minas Gerais, a trajetória de Chiquinho revela o papel da educação nas transformações recentes que marcam a história do povo Xakriabá. Na visão de Chiquinho, como modalidade sociológica de inscrição daqueles denominados como *lideranças*, a educação equivale à *luta da terra*. A analogia é forte porque foi no contexto da *luta da terra* que o sentido da existência dos chefes antigos foi remodelado para a busca do reconhecimento étnico oficial da indianidade Xakriabá pelo Estado Nacional brasileiro.

Na terceira e última parte desta dissertação, parto de uma nota sobre o debate polarizado entre Emílio e Chiquinho em um encontro entre os professores indígenas e o governo municipal. Tomando este episódio como um evento, coloco em tela a conjuntura e o desencontro entre os princípios ideológicos, formulados em termos essencialmente étnicos por Emílio e o trabalho de Chiquinho, quando da iniciativa de propor a implantação de uma política pública municipal dentro da T.I.

Na seqüência, apresento uma ‘crítica interna’ elaborada por um cacique Xakriabá experiente nas disputas políticas municipais, quanto ao papel das lideranças e suas relações com o movimento etnopolítico no plano local.

Para finalizar, desenvolvo alguns comentários sobre os paradoxos e dilemas que marcam o trabalho destas lideranças, engajadas tanto na re-configuração étnica e cultural do povo indígena Xakriabá, quanto no protagonismo político localizado na esfera pública municipal.

PARTE I:
CHEFIA E LIDERANÇA.



1. Emilio trançando uma peneira – um artefato da tradicional cultura indígena (março, 2007).

Eu me chamo Emílio Gomes de Oliveira - Caipora.

É assim que Emílio se apresenta no livro *Com os mais velhos*, publicado pelos professores indígenas Xakriabá em 2005. Emílio é *cacique* das aldeias Pedra Redonda, Riacho Cumprido e Riachinho. Foi *liderança* atuante na luta da terra, sobretudo na segunda fase do processo, marcada por conflitos diretos na década de 1980. Chefe de um dos grupos de apresentação do Toré, Emílio muitas vezes é apresentando e conhecido como *pajé*. Atualmente, além de atuar como representante Xakriabá na organização do curso de formação intercultural de professores indígenas colocado em prática pelo governo do estado entre as etnias presentes em Minas Gerais, Emílio também começou a atuar como *professor de cultura* (uma categoria distinta de professores recém-criada dentro do programa de educação indígena) nas escolas presentes nas comunidades comandadas por ele.

Conheci Emílio pessoalmente da primeira vez que estive na T.I. Xakriabá no final de janeiro de 2004, mas já sabia quem era ele de uma foto, na qual posa para a antropóloga Ana Flavia Moreira Santos junto com seus *cachimbos dos antigos*. Na ocasião, fui participar de uma reunião de lideranças na aldeia Brejo do Mata-Fome. Naquele dia, as lideranças foram chegando e se aglutinando embaixo de uma mangueira de frente ao Posto da FUNAI. Fui à reunião na companhia de Livino, liderança da aldeia Sumaré, que perdi de vista em meio às rodas de conversa, que foram sendo formadas à revelia da minha presença. Diante o meu silêncio, Emílio se adiantou em meio aos outros caciques e fez duas perguntas diretas: quem era eu? E, mais importante, o que eu queria ali? Respondi que era estudante e estava interessado em fazer uma pesquisa sobre a luta pela terra do povo Xakriabá. Em meio a um sorriso desconfiado, Emílio disse que para realizar o que eu queria teria que conversar (muito) com todas as lideranças. Conversamos.

Dias depois, visitei a casa de Emílio na companhia do atual *cacique geral* do povo Xakriabá, Domingos Nunes de Oliveira, e de um chefe de Posto da FUNAI. Expliquei novamente que era estudante de antropologia, estava fazendo uma pesquisa sobre a luta pela terra, e gostaria de saber qual teria sido seu papel naquele processo. Emílio sabe a utilidade que podem ter os antropólogos. Logo se referiu à antropóloga Ana Flávia Moreira Santos, que realizou trabalho de campo entre os Xakriabá.

Ele disse: *antropologia, né? A Ana Flávia formou nessa matéria aqui com a gente, conversou muito comigo. Depois ela me ajudou a demarcar a terra da Rancharia, como pagamento pela formação dela.* De saída, Emílio me comunicou que sabia dos meus

interesses, que se predispunha a contribuir com a minha pesquisa. Mas também deixava explícita a expectativa de contrapartida futura.

Era final de janeiro, milho e feijão que tinham vingado às adversidades do clima e do solo já estavam ensacados dentro de casa. Emílio resolveu me contar *essa historinha* caminhando pela sua roça, observando sua plantação de pequenos frutos.

No início de 2007, quando retornei aos Xakriabá para uma estadia mais longa, para fazer o meu trabalho de campo para esta dissertação, voltei a conversar com Emílio. O encontrei ativo, trabalhando como *professor de cultura* e exercendo o papel de liderança de maneira crítica como de costume. Como dizem seus pares Xakriabá: *Emilão é meio estourado, fala tudo, às vezes excede, coloca parentes, funcionários do governo e até mesmo visitantes, em situações apertadas.*

Revi Emílio em uma reunião realizada na aldeia Brejo do Mata Fome destinada a discutir a proposta da Secretaria Municipal de Educação de Missões, de implantação de programa de educação para jovens e adultos (E.J.A.), que o município propunha executar dentro da reserva. O debate entre Emílio e Chiquinho *esquentou* porque acabou recaindo sobre a transição da responsabilidade pela educação indígena do governo estadual para o município de São João das Missões. Enquanto Chiquinho orquestrava a reunião como representante do governo municipal, Emílio contrapunha com argumentos pautados no princípio do respeito à autonomia da comunidade indígena por parte do governo municipal ao tentar inserir projetos dentro da T.I.

Na hora do almoço conversamos de fato. Enquanto esperávamos a carne ficar pronta, Emílio relatava sua experiência de ter curado o filho de um índio Maxacali na cidade de Governador Valadares, através da administração da fumaça de seu cachimbo, cachimbo este que ele deu ao amigo e que o filho dele, hoje adulto, guarda como amuleto. Enquanto Emílio falava desta história, eu pensava como ia propor a ele o que eu pretendia fazer. Perguntei se poderia me receber em sua casa. Antes de me responder, Emílio considerou a quantidade de compromissos que tinha que cumprir por aqueles dias como *professor de cultura* e na função coordenador indígena do programa intercultural de formação de professores indígenas no Estado, dentre elas uma viagem a Belo Horizonte. Ficou para o final de semana seguinte.

O material etnográfico que alicerçam as páginas que se seguem resulta do mosaico de informações que captei sobre a figura de Emílio, desde as primeiras leituras sobre os

Xakriabá. Fiz um rastreamento de suas falas que aparecem em textos escritos pelos professores indígenas, outros pesquisadores que trabalham entre os Xakriabá, além dos comentários de outras lideranças e desafetos a seu respeito. Mas o material etnográfico principal, no que concerne a Emílio, é resultado de duas experiências de conversar com ele, em um intervalo de dois anos entre uma conversa e outra.

Ao ouvir novamente a entrevista realizada em 2004 e essas novas entrevistas realizadas em 2006, identifiquei tópicos recorrentes na fala de Emílio, que, como eu vim a perceber, foi quem conduziu ambas as conversas e não eu. A minha presença como interlocutor externo e mais, como antropólogo com um gravador ligado, serviu para Emílio durante este momento de entrevista externar suas preocupações contextuais e suas idéias mais gerais sobre a vida política Xakriabá. Isso se deu de tal modo que, muitas vezes, minhas tentativas de introduzir novos tópicos ou perguntar novamente sobre determinados temas que ele havia considerado de maneira pontual, faziam pouca diferença no destino que ele mesmo queria dar à sua fala.

Era como se, ao final de tudo que ele tivesse para falar, o sentido se realizaria em si mesmo, pelo caminho que a sua fala pretendia sugerir enquanto uma totalidade discursiva. Era como se, ao final, aparecesse a moral da história que ele estava engajado em contar.

Quando gravamos da primeira vez, as questões tratadas envolviam *a história da luta da terra, a eleição do cacique e a questão da mistura*. Na segunda vez que conversamos, apesar de não ser o meu principal interesse ao entrevistá-lo, Emílio tornou a falar sobre *a história da luta da terra*, mas extraíndo dela outra moral, a saber, a desconsideração de suas implicações para o padrão de autoridade vigente, sobre a relação entre *descendência e luta* como critérios de indianidade e o trabalho de *reativar a cultura dos antigos*.

Para fins de descrição e análise, realizei um esquadrinhamento das conversas com Emílio, procurando isolar unidades de sentido (convenções dialógicas e gêneros discursivos) empregadas por ele nas duas situações. Outro aspecto importante está ligado à presença de diferentes participantes nas seções registradas em gravador. O que marca a identidade dos materiais que examino é o caráter autobiográfico de suas composições. Ouvindo novamente as conversas que tenho registradas, notei que a maioria das observações gerais que Emílio tece quanto à diferença entre categorias de pessoas, sempre partiram da avaliação de suas experiências individuais, que ele faz questão de descrever na primeira pessoa e exprimir seus sentimentos, como *vergonha* por ter que desautorizar o casamento de um afilhado com uma pessoa de fora; *tristeza* pelo afastamento entre ele e o

amigo cacique Rodrigo; *ira* por ter sua identidade indígena questionada no meio da rua em São João das Missões e *inaptidão* para fazer política como é o jogo praticado pelos “brancos”.

Percebi que essas experiências funcionam como referenciais moduladores na construção tanto de sua extensa narrativa sobre a luta da terra, como de diálogos curtos e densos, sobre sua comunidade e outrem, a região e mesmo sobre outros gradientes de alteridade. Ao retomar determinados elementos de sua memória sobre a luta, Emílio avalia e transforma as concepções presentes sobre os não-Xakriabá, construindo um roteiro pelo qual se pode pensar relações com alteridades diversas, sejam elas com os brancos, com outros índios de outras etnias e regiões ou mesmo relações internas, frente aos líderes de demais aldeias que integram o sistema multicomunitário Xakriabá.

Portanto, ao enquadrar os usos que Emílio faz de suas reminiscências pessoais como recurso para reconstituir o passado, (como é o caso da *história da luta da terra*), desnecessário dizer que meu objetivo não é reconstituir o intrincado processo de reconhecimento étnico vivido pelos Xakriabá e já analisado em detalhe por Santos (1997). O interesse pela narrativa de Emílio sobre a luta também não é, nem de longe, trazer à luz a verdadeira versão da história. O interesse pela sua narrativa deve-se, por outro lado, à possibilidade de mapear indicações sobre como uma pessoa representa, através do trabalho da memória, um modo de pensar a si mesmo, de posicionar-se simbólica, política e socialmente diante do mundo no presente.

Seguindo a orientação clássica de Halbwachs (1990), penso a memória como um fenômeno resultante de negociação e consensos afetivos entre o indivíduo e a coletividade à qual sente pertencer. Como observa o autor, a memória individual nunca é exclusivamente individual, estando sempre associada a uma dimensão social. Mas o trabalho individual de memória é, com efeito, um ponto de vista particular sobre a memória coletiva, elaborado a partir de determinada posição no grupo (1990:51). **Posição** é entendida aqui como um lugar diferenciado numa comunidade de relacionamentos, que sempre envolverá um esquema cultural maior de pessoas, coisas e valores que investem determinadas pessoas de poder e dão eficácia a seus feitos (Sahlins, 2006:181).

Deste ângulo reconhece-se que, variando a posição a partir da qual se fala, (como *chefe* de suas aldeias, como *liderança* do povo, como *professor de cultura*), Emílio alterna o registro sobre essa comunidade de relacionamentos, sobre este esquema cultural maior de pessoas, coisas e valores. Se o que a memória faz é abrir espaço para o passado para dar

significado ao presente, sendo, portanto, algo que se constrói tendo em vista os interesses do momento em que é trabalhada ao narrar eventos do passado, a conjugação entre um “eu” narrativo (metonímico da história coletiva) e uma forma citacional (de caracterizar-se através das falas e ações de outros) empregados por Emílio cria a imagem do universo social no qual está envolvido. Ela também torna públicos os “recursos de poder” por ele empregados com a intenção de demarcar suas intenções de ser mais reconhecido, frente aos presentes no contexto de nossas conversas quanto alhures, como autoridade política e cultural. Entre os “recursos de poder” acionados por Emílio em nossas conversas para conferir um capital ou *status* simbólico diferenciado perante aos demais listei a) descendência; b) participação na história da luta da terra e, c) o conhecimento sobre a cultura indígena.

Emílio nasceu na aldeia Pedra Redonda no início da década de cinquenta, em 1951. A origem de Emílio é uma controvérsia social. Muitas pessoas dentro e fora da T.I. divergem sobre o verdadeiro local de seu nascimento. Em 2004, quando perguntei a Emílio sobre como ele via as relações entre índios e brancos na atualidade ele fez um silêncio estendido e, com um olhar perdido no chão de casa, me relatou a experiência de ter sido interpelado por uma mulher em São João das Missões que perguntou se ele estava pintado daquela maneira para ‘parecer que era índio’, porque o povo diz que ele veio da Bahia. Em 2006, uma profissional de saúde veio me dizer sobre a existência de uma mulher em Missões que sabe *direitinho* a origem de Emílio. Há quem diga que sua origem é baiana, outros dizem que ele é da própria região, mas que veio adotivo de fora, do outro lado do município de Januária.

Entre as centenas de famílias nucleares espalhadas pela Terra Indígena Xakriabá, dois principais grupos de descendência são amplamente reconhecidos: *Gomes de Oliveira*, de origem associada às aldeias Riachinho e Brejo do Mata Fome, e *Seixas Ferro*, a partir da Caatinguinha. Os dois coletivos de parentes são reconhecidos por deterem os verdadeiros vínculos com os *troncos antigos*⁸. Mas os *Gomes de Oliveira* se sobressaem como a *nação*, o *tronco mais forte da reserva*, no dizer dos índios.

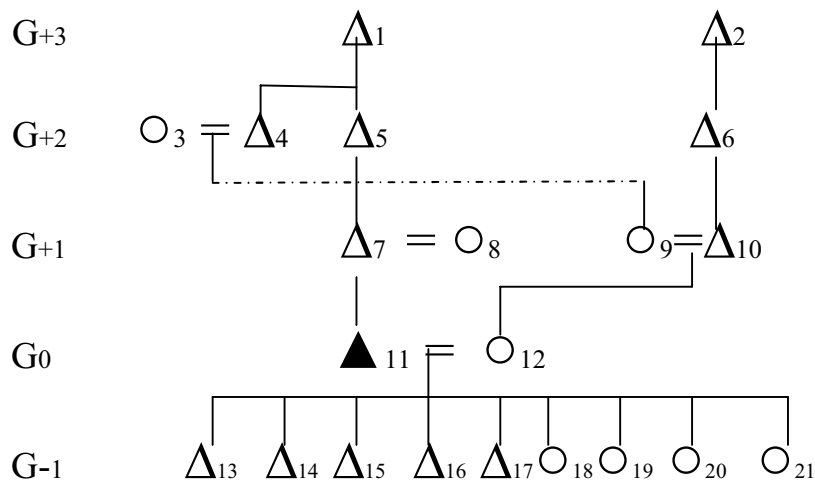
Em outros trabalhos e textos, o sobrenome de Emílio aparece como *Lopes de Oliveira*. Mas como ele mesmo afirma, seu nome completo é *Emílio Gomes de Oliveira*. Conheci duas explicações para o sobrenome de Emílio. A primeira esclarece que o sobrenome *Gomes* teria sido transmitido a ele porque fora adotado, muito criança por um integrante da família *Gomes de Oliveira*, que *amigou* com a mãe dele. Emílio seria filho de uma união anterior, e teria sido adotado pela *nação*, recebendo assim o sobrenome tradicional. A segunda versão, explica a incorporação do sobrenome através do casamento. *O povo dele não é daqui, é de lá. Ele pode ter traçado o sobrenome porque ele casou com a filha de Joãozinho de Agostinha que é primo nosso, é Gomes de Oliveira*, me disse um outro integrante “genuíno” da família referindo-se à origem de Emílio.

Apresento a seguir um esboço simplificado da genealogia de Emílio com destaque para a descendência que ele me apresentou para confirmar sua ligação consangüínea com o

⁸ O termo “troncos antigos” recebe em outras áreas e situações no nordeste do Brasil variações como “tronco velho”, “ponta de rama”, “raiz do pau”. Essa semiotização do mundo natural, no caso da flora, transformada em cultura, pode ser interpretada segundo Barretto Filho (1994) como expressão de certa concepção do tempo e das relações - de continuidade e de descontinuidade - entre as gerações, atualizando certos princípios de classificação.

tronco familiar mais tradicional entre os Xakriabá e a aliança produzida pelo casamento dele com Cornelinda Seixas de Oliveira, neta de um dos últimos chefes que figuram na memória coletiva Xakriabá.

**DESCENDENCIA E ALIANÇA:
GENEALOGIA SIMPLIFICADA EMÍLIO GOMES DE OLIVEIRA**



1. Wenceslaw Gomes de Oliveira	2. Gerônimo Seixas Ferro
3. Delfina Estevão de Araújo	4. Felô Gomes de Oliveira
5. Januário Gomes de Oliveira	6. Pedro Seixas Ferro
7. Joaquim Gomes de Oliveira	8. Floriana Lopes da Conceição
9. Lauriana Gomes de Oliveira	10. João Seixas Ferro
11. Emílio Lopes de Oliveira	12. Cornelinda Seixas de Oliveira
13 à 21. Filhos e filhas vivos de Emílio e Cornelinda	

Inspirado pelo trabalho de Peter Gow (2003) sobre os significados dos sobrenomes em seu estudo das mudanças de nome entre os Cocamas na Amazônia peruana, resolvi perguntar a Emílio sobre os diferentes registros de seu sobrenome, para organizar sua descendência. A experiência de conversar sobre parentesco e tentar remontar a genealogia de Emílio ofereceu outro enredo, diferente das duas explicações anteriores.

Para compreender o significado dos sobrenomes entre os Cocamas, Gow (2003:07) recorreu ao estudo realizado por Stocks, referente aos Cocamilla de Achual Tipishca. Este autor mostra que, nesta localidade, os sobrenomes são índices daquilo que os Cocamilla chamam *sangres*, "sangues". Lá, o sangue é transmitido de um homem para seus filhos e é marcado pela transmissão de sobrenomes. Esses grupos de sangue, assim nomeados, estabelecem os limites do incesto e são, de fato, grupos de descendência patrilinear exógamos, ligados por um ideal de casamento entre primos cruzados bilaterais.

Gow esclarece que o que os Cocamilla entendem por "sangue" não é a substância biogenética imaginada por europeus e norte-americanos, mas antes uma substância corporal, transmitida juntamente com o nome correspondente, pelo homem a seus filhos. A lógica do sistema de nomeação sugere que a mulher também transmite o sangue paterno, mas apenas por uma geração.

Para Emílio o sangue *é uma coisa familiar, uma qualidade de gente, um costume de fala*. Pedi a ele um exemplo e ele apresentou o caso de um índio que se casou com uma mulher sergipana em São Paulo e que mora no outro extremo da T.I. Segundo Emílio, os filhos *puxaram* mais a mãe no *sangue sergipano e tem um tipo de fala, uma qualidade, um jeito diferente, que não é daqui, do povo daqui do meio nosso dos caboclos do riachinho*. Diferente do caso encontrado por Gow, no sentido que lhe confere Emílio, o sangue é uma substância biogenética transmitida no interior da família, que se adquire pelos laços de parentesco consangüíneo. Mas a noção de sangue também implica a apreensão simbólica de discontinuidades sociais (identitárias) e, sobretudo culturais, pois transmite ou *puxa* características comportamentais entre as gerações, reproduzindo diferenças de jeito de ser e tipo de falar. Para Emílio, o sangue é uma herança biogenética, mas também é resultado da fabricação de relações sociais de afinidade.

Registro que a composição dos sobrenomes na genealogia de Emílio, como em outros esboços genealógicos que consegui produzir, apresenta certa regularidade na organização e transmissão dos sobrenomes. Pai, avô e bisavô *Gomes de Oliveira*, certamente resultantes de casamentos no interior do próprio tronco, ou da supressão de

sobrenome da mulher contraída em casamento fora do grupo de descendência, como ocorre no caso do casamento entre Felo Gomes de Oliveira (tio avô de Emílio) e Derfina Estevão do Araújo – os pais da mãe de sua esposa.

A esposa de Emílio é filha de um casamento entre pessoas pertencentes aos dois principais troncos familiares tradicionais. A mãe *Gomes de Oliveira* e o pai *Seixas Ferro*. Ela recebeu o primeiro sobrenome da família paterna e o segundo do tronco materno. No caso de Emílio, ocorreu o inverso. O pai de Emílio casou-se com Floriana Lopes da Conceição. O *Gomes* desapareceu em favor do *Lopes* e o *Oliveira* permaneceu. Para afastar qualquer sombra de sua mistura com brancos ou baianos, Emílio ressalta que o avô materno era caiapó, chamado Felipo pó, um dos únicos da *raça* que passou pela região. Na linha de descendência patrilinear sua origem *é do lugar*, do povo originário dos *caboclos do riachinho* - o tronco *Gomes de Oliveira*.

Existem pessoas mais velhas entre os Xakriabá que possuem apenas o sobrenome *Gomes*. É possível especular que, em algum momento, *Gomes* tenha sido um sobrenome isolado, para demarcar um tronco familiar. *Gomes de Oliveira* deve ser resultado de fusão entre duas famílias e justaposição de sobrenomes. De qualquer forma, Emílio é estruturalmente apto a evocar o sobrenome para si, apesar de outros integrantes da família considerarem a absorção como efeito de adoção ou um artifício de Emílio para legitimar-se no campo político como autoridade a partir de uma ideologia do parentesco.

A seguir, procuro colocar em relação a memória individual, a trajetória biográfica de Emílio e a história política Xakriabá. O fio condutor é a genealogia dos chefes comentada e comparada à memória de Emílio sobre *a história da luta da terra*.

Escala aproximada: 10 km aldeia Prata até a sede do município.

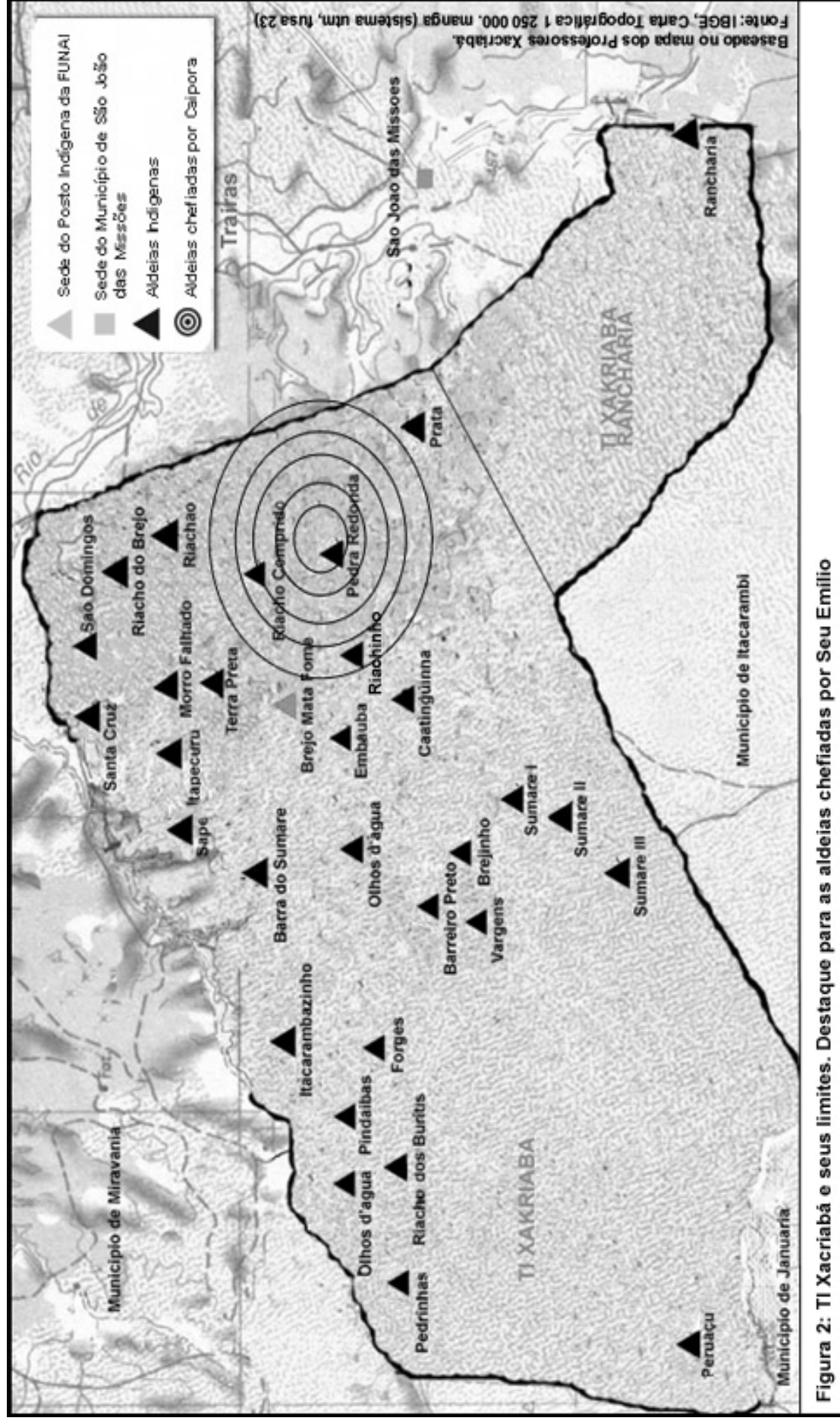


Figura 2: TI Xacriabá e seus limites. Destaque para as aldeias chefiadas por Seu Emílio

Eu luto há muitos anos, desde o começo da luta eu estou liderança até hoje. Eu comecei tava com 12 anos, hoje tô com 52 anos, fazendo 53 (em 2004). Tem ano. E nunca achei algum pra me tirar. Eu já quero é sair de liderança, já estou cansado, já estou ficando coqueira da perna. Mas o pior que aqui na minha aldeinha ninguém quer tomar não. Eu tenho uma vice-liderança ali mas é na marra, ele não quer não. Eu tava muito cansado, a aldeia era muito grande pra mim. Eu comandava aqui, vinha lá do Riachão, era eu, aqui Pedra Redonda, Riacho Cumprido e Riachinho. Era muito lugar pra mim moço! Aí Deus ajudou que no Riachão entrou Luís e aqui no Riachinho eu escolhi Divaldo e Maurício e pus lá pra mim, no meu lugar. Mas o povo não atende, só atende se eu tiver no meio. Aí eu falei: “não, eles vão ficar aqui, eu vou acompanhando eles a mesma coisa, qualquer coisa que não concordar com eles, eu tô junto”.

Os registros históricos apresentam representantes da família *Gomes de Oliveira* agindo como *liderança* em defesa do território pensado como comum e indiviso desde meados do século XIX. No ano de 1850, de acordo com a Lei de Terras, foi realizado um novo ordenamento territorial no país, os ocupantes de terras, proprietários ou posseiros, passaram a ter que registrá-las em cartório. Em 1856, Eugênio Gomes de Oliveira registrou o patrimônio indígena nos Cartórios de Ouro Preto e Januária, em seu nome e de todos os índios de São João das Missões, tendo em vista a defesa do direito dos índios sobre as terras⁹.

Na memória social dos Xakriabá atuais, o evento fundador da história da luta pela terra é situado no início do século XX com a derrubada de um curral construído por fazendeiros nas terras dos índios, mas, na memória vivida pelas atuais lideranças é o processo instaurado a partir do final da década de 1950 com a intervenção do governo estadual sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios. É possível notar que quando um Xakriabá fala sobre *a história da luta da terra* está usando uma seqüência de eventos e pessoas, uma arquitetura de personagens-símbolos que articula diversos âmbitos da vida social e que veicula idéias particulares sobre autoridade, prestígio e o sentido do trabalho da *liderança*.

⁹ “Aos dezenove dias do mês de abril de mil oitocentos e cinqüenta e seis, nesta vila de Januária, compareceu Eugênio Gomes de Oliveira pedindo que registrasse o seu exemplar, o qual o faço pela forma e maneira seguinte – Eugênio Gomes de Oliveira por si e por TODOS OS INDIOS DE SÃO JOÃO DA MISSÃO, declara que possuem desde o Riacho do Itacarambi acima até a cabeceira e vertentes e descanso (sic), extremando na Serra Geral, e para parte do Peruaçu extremando na boa Vista, onde desagua pra cá, como os ditos Índios por ordem de Sua Majestade: Januário Cardoso de Almeida Brandão, e ditas é neste município e freguesia. Vila Januária dezessete de abril de mil oitocentos e cinquenta e seis. Eugênio Gomes de Oliveira. Nada mais ouve o declarante declarar eu Timoteo Francisco da Costa escrevente do Pároco o escrevi”. Certidão de registro de posse, extraída de Livro Paroquial. Expressão em letras maiúsculas, transcrita desta forma por Silvio Gabriel Diniz - (Santos, 1997:29).

Trata-se de um enredo compartilhado pelos que dela participaram e uma memória herdada pela geração posterior. O pesquisador que visita os Xakriabá não tem dificuldades em notar que a estruturação da seqüência do conflito tornou-se uma forma padronizada de expressar um conjunto de idéias sociais sobre a posse da terra, a hierarquia entre famílias e entre o prestígio de lideranças. Também encontrei estrutura semelhante nos relatos de ex-possesores que abandonaram ou foram expulsos da terra no transcorrer da luta (com os índices de valor invertidos).

Para que se tenha em mente o processo de ‘tradicionalização’ da *história da luta da terra* entre os Xakriabá, seu enredo é tema de redação para os candidatos à vaga no curso de formação de professores Xakriabá. O assunto foi tópico principal na elaboração do primeiro livro escrito pelos próprios professores indígenas, intitulado: *O Tempo passa e a História Fica* - publicado em 1997. Trata-se, portanto, de uma linguagem de argumentação e não um coro de harmonia. Através do relato da *história da luta da terra* cada narrador pode revelar concepções distintas a respeito do mesmo conjunto de fatos e pessoas, dependendo do contexto de enunciação e a situação prática em que valor da história é evocado.

Na validação de propriedade de determinadas lideranças para contar a *história da luta da terra*, reconhece-se a autoridade para discursar sobre o presente. Sugiro que estes aspectos organizam-se a partir de graus de propriedade sobre o assunto como: i) ter participado da luta desde a primeira hora e até o final ii) ter participado das comitivas em viagens e, final e decisivamente, iii) ter participado diretamente dos mutirões de retomada (neste critério, marcas corporais de tiros levados no transcorrer da luta são índices poderosos para atestar o valor do líder). Hoje, contar a *história da luta da terra* pode ser vista como uma prática narrativa tradicionalizada, uma tradição oral entre os Xakriabá (Vansina 1985)¹⁰.

No enquadramento que realizo da memória de Emílio sobre a *história da luta da terra* identifiquei sua organização, nos termos de Pollack (1990:202) através de elementos irreduzíveis: acontecimentos, pessoas e lugares. Como observa Halbwachs acima referenciado, na medida em que os fatos se distanciam no tempo é recorrente o hábito de nos lembrarmos através de conjuntos. Em termos de disposição temporal observo a existência de duas grandes fases determinadas na *história da luta da terra* enquanto trabalho da memória

¹⁰ Na concepção de Vansina ([1965]1985) tradição oral consistiria em relatos a respeito de um passado que não seja presenciado pelos informantes. Contudo, a combinação criativa entre a memória herdada e o passado presenciado é que dão o caráter de recriação e reprodução da narrativa tradicional sobre a história da luta da terra entre os Xakriabá. O que permite a utilização desta idéia de tradição oral de Vansina, mas ampliando-a para compreender o processo criativo de informantes específicos frente materiais canonizados pela memória coletiva.

executado por Emílio. Em seus termos: 1) *a história já que outro contou*: ponto de origem de uma memória herdada, que concerne ao episódio da derrubada de um curral construído por fazendeiros nas terras dos índios; 2) *a minha história que eu conheci*: a intervenção da RURALMINAS/ primeiras viagens/ a viagem decisiva/ a expulsão dos posseiros e o assassinato de Rosalino. Para cada fase, personagens definidos: 1) Salomé e Augustinho, chefes antigos desaparecidos 2) Rodrigo e Rosalino. Para cada “personagem irreduzível” relações com agentes exteriores: 1) fazendeiros 2) FUNAI. Da articulação entre estes três elementos básicos é possível perceber a composição de seqüências segundo relações inteligíveis que, condensadas, pretendem sugerir a composição ideológica de si como agente fundamental na solução do problema, ora indiretamente, ora diretamente pelo uso enfático do pronome pessoal.

O que segue é uma edição da narrativa de Emílio sobre essa *história da luta da terra*. O relato que transcrevo a seguir foi registrado em janeiro de 2004, quando fui até sua casa na aldeia Pedra Redonda, na companhia do cacique geral Domingos, e de um Chefe de Posto. Havia se passado pouco tempo desde a eleição de Domingos como cacique geral do povo Xakriabá (que trato mais adiante) e menos ainda que o então chefe de posto havia assumido as funções de representante local do órgão indigenista oficial. De certa forma, perto da experiência de Emílio, éramos todos novatos.

1. A história já que outro contou: desaparecimento dos chefes.

O primeiro problema que teve foi o curral chamado curral de vara. Foi o Teófilo que chegou e fez um curral lá na lagoa, perto de uma lagoa que era onde nós íamos pescar. É uma pescada que tem lá. A lagoa chama curral de vara, ele chegou e fez um curralão muito bom lá. Aí o meu tio, que é o irmão da minha vó, foi pra lá. Ele, Germano, Salome, Agostinho, esse pessoal mais velho, de compadre Laurindo. Aí reuniram com os outros lá da Rancharia, aí puseram fogo no curral, queimaram o curral. Aí eles vieram com a polícia perseguindo eles. Eles já pegaram o meu tio, quase matou, bateu tanto nele que ele ficou doente em vista de morrer. Bateu nele aí. Os outros, Salomé, Agostinho, desterrou daqui que a gente não sabe nem pra onde é que deu, esses nós não sabemos pra onde é que foi não. Aí foi começando a briga né, pra cá. Aí acabou. Aí passado muitos anos é que veio a RURALMINAS. Essa eu estou contando a história já que outro contou. Não é a minha

história que eu conheci nada não, sou de 51. A RURALMINAS, que já foi de 60 pra cá eu já sei contar a historinha. Antes de 60 eu não lembro, era pequeno demais.

Como um “acontecimento irreduzível” o episódio da queimada do curral de vara é reconhecido na memória social indígena como evento primeiro da luta no século XX. Difundido entre Xakriabá como *a primeira revolução*, marcada pela perseguição e desaparecimento do pessoal de Laurindo: Germano-avô e Augustinho-tio marca simbolicamente o esfacelamento da instituição da chefia com o desaparecimento dos chefes em viagens de providência dos quais nunca mais se soube o paradeiro.

O evento está associado não só à ameaça territorial, mas também à perseguição às práticas e danças rituais dos caboclos, posteriormente denominadas de Toré, re-configuradas como ‘religião indígena’. O curral teria sido construído ao lado dos terreiros do Toré e as represálias que se seguiram à queima dele pelos índios teriam forçado a ‘enterrar’ tanto no sentido de esconder e tornar segredo tais práticas como num sentido literal, de enterramento dos objetos, *as tralhas do Toré*, utilizados nos rituais.

Para Santos (1997:163) mais que um território, o terreno dos caboclos constituía, antes da intervenção de poderes institucionais exteriores, uma pluralidade de terras, unificadas pela consciência de uma história e um direito. Os *chefes*, detentores da *doação*, e em certa medida, da história dos caboclos, seriam os símbolos desta unidade dos herdeiros da terra (id.ibid.:165). Enquanto o chefe dos caboclos exercia fundamentalmente o papel de mediador no que se referia à questão da repartição e uso da terra, a *chefia* enquanto instituição centralizadora sempre foi conjugada com recorte local de esferas de poder entre o chefe central e chefes familiares. A formação dos núcleos familiares se consolidaram historicamente pela fixação dos filhos e filhas casados no local de moradia dos pais de um dos recém-casados, formando *uma rua de casas* (id.ibid.166), e nesse fluxo as chefias seriam marcadas eminentemente pelo caráter familiar.

A unidade da terra e a autoridade de chefes gerais, portanto, foi configurada a partir de negociações na concepção e acomodação de esferas de autoridade e autonomia na relação entre o chefe geral e chefes locais. Resumindo: o *chefe* simbolizava a unidade. A negociação de esferas de autoridade viabiliza a existência e a legitimidade do líder central.

A instauração da indianidade, no sentido que lhe confere Oliveira Filho (1988) com a implantação de um modelo indígena genérico, cuja exemplaridade foi a eleição do *cacique*, promoveu a institucionalização do centralismo político e o reconhecimento exterior da

existência de um interlocutor determinado a partir de circuitos internos de representação política. O modelo constituído guardava certas características semelhantes à prática tradicional da chefia, sobretudo no que concerne à legitimidade de uma família como mantenedora daquelas funções.

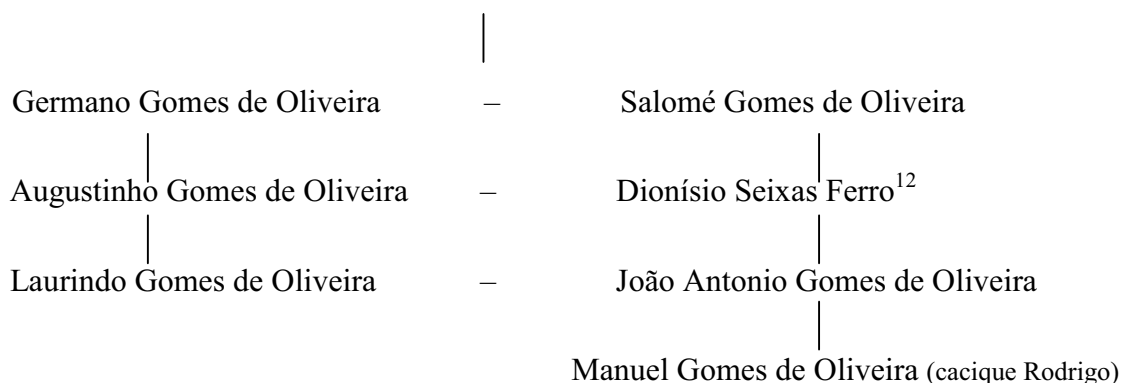
Entretanto, a conjunção entre o modelo colonialista e a instituição nativa foi erigida por cima de incongruências, especialmente pela oficialização deste centralismo à revelia da autonomia e autoridade dos chefes locais. São estas incongruências que permitem a manipulação individual das idéias acerca do modelo ideal por parte das lideranças no cotidiano político da T.I. e, como irei demonstrar, permitem a agência de alguns deles no momento de sua recomposição, quando a estrutura política se abriu à possibilidade de variação e transformação.

Parentesco e chefias estão imbricados na história e na genealogia política entre os Xakriabá. Demarcada como ponto de origem a chefia de José Gomes de Oliveira, que também desapareceu em viagens ao Rio de Janeiro no momento posterior à queimada do curral. Com o desaparecimento destas *lideranças* no final dos anos vinte, a função de chefia foi exercida até os anos cinquenta por Gerônimo Seixas Ferro. Com o falecimento de Gerônimo no final da década de 1950, a função foi transmitida ao filho dele Pedro Seixas Ferro.

Pedro é envolvido na história que muitos Xakriabá narram sobre o desaparecimento da carta de doação, que antecede o momento em que a terra passa a ser motivo de disputa com a intervenção do governo do Estado de Minas Gerais¹¹. Nos materiais históricos produzidos sobre os Xakriabá, sobretudo Paraíso (1987) e Santos (1997), encontra-se o seguinte quadro diacrônico da chefia entre os Xakriabá, dividido entre duas linhas de descendência, a partir de José Gomes de Oliveira:

¹¹ “O Gerônimo morreu. O Pedro arrumou um genro, quando foi pra Belo Horizonte levou essa doação pra lá e consumiu ela por lá, o documento. Daí a pouco chegou um sujeito lá de Itacarambi dizendo que cada pessoa tinha que cadastrar o direito de posse, num cadastramento do direito de posse que ninguém não era dono, enganou o povo aí. Mais ele arranjou um genro tão ganancioso que chamava Zé Caetano (risos) ele que levou lá pra Belo Horizonte e sumiu a doação dos índios por lá, aí que mudou a história, mudou as coisas para pior”. (Zé do Rolo, aldeia Barreiro Preto:2004)

José Gomes de Oliveira
(chefe mais antigo dos caboclos)



2. A minha história que eu conheci: liderança.

Como pretendo demonstrar, em um nível a narração de Emílio acerca da história das relações sociais travadas em um passado relativamente recente descreve a gênese do sistema político de lideranças, mas noutro, serve como aporte para a veiculação de uma concepção a respeito deste modelo e de uma noção particular de autoridade, estreitamente associada à constituição de si como agente político crucial na resolução do problema da terra. Observo a narrativa de Emílio sobre *a história da luta da terra* como expressão de um conjunto de idéias sobre a formação do ‘modelo indígena’ de organização social e disposição do poder político entre *cacique geral* e um grupo de *representantes*, consolidado a partir da conquista territorial.

Emílio exerceu participação mais efetiva na segunda fase da luta da terra, em momento posterior à demarcação dos limites pela FUNAI, realizada em 1979. Os anos oitenta são considerados como os anos das lealdades e da derradeira revolução. Os elementos irredutíveis da memória da luta da terra: eventos, personagens e lugares desta história recebem diferentes ênfases a partir de diferentes posições conjunturais no campo político interno. A proximidade com Rosalino ou com Rodrigo, assim como a afinidade com as idéias do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e FUNAI são organizados de forma tal por cada liderança que participou da luta da terra como uma maneira de chamar atenção para o status pessoal

¹² Um Gomes de Oliveira que assinava Seixas Ferro, segundo informação de Rodrigo a Santos (1997:202)

diferenciado de sua própria pessoa como líder no presente e produzir eficácia de seus ditos. Apresento a seguir o relato de Emílio sobre esta história:

A RURALMINAS chegou aqui fazendo um cadastro, uma taxa de ocupação do pessoal. Aí chegaram, cercaram e instalaram uns registros, picaram no pé dessa terra aqui todinha. Essa aqui foi fazendeiro que tomou de mim. Isso daqui o fazendeiro derrubou essa mata tudo em um ano, daqui lá mundo novo, mundo novo tá lá bem baixo.

Aí Rodrigo, apareceu Rodrigo, Rodrigo ainda, ele foi criado lá no Paraná. Ele saiu daqui com sete anos, depois ele chegou. Aí quando chegou ele disse: “Nós vamos mexer com a terra”. Foi daí que nos começamos a brigar, mas antes desse cerco nós já vínhamos lutando. O Rodrigo ainda não estava aqui, depois que ele chegou. Ele tomou essa atitude de tomar, ele já era mais saído, ele já tinha andado. Aí o posto (P.I. da FUNAI) chegou, mas passou muitos anos ainda pra demarcar a terra. E moço, nós passamos sofrimento demais! Foi muito! Até chegou nessa data de demarcar essa reserva.

Quando tava chegando perto que a gente tava pelejando com a FUNAI pra demarcar, era Rodrigo, nós não estávamos caminhando mais ele não, era só ele que tava indo à Brasília sozinho, sem ter uma liderança junto com ele, ele sozinho querendo arrumar as coisas. Aí felizmente a FUNAI mandou a equipe da Polícia Federal vim aqui fazer uma pesquisa. Aí a Polícia Federal veio, disse assim: “Ó Rodrigo você sozinho, você nunca vai levantar essa terra, só você sozinho querendo a terra não tem jeito, você tem que fazer umas lideranças e usar o nome do pessoal, usar o nome da família, da comunidade que tem aqui porque se não você sozinho não vai resolver esse problema não”.

Aí ele foi e nos escolheu pra ser liderança. Aí foi nessa época que a FUNAI junto com a Polícia Federal tiveram essa idéia. Aí eu fui citado como liderança. Eu sou dessa época, que quitou pra ser liderança, aí era eu, João Didi, Vião, já morreram tudo, João Ezequiel era. O próprio Rodrigo que ainda não era cacique, ele só tava viajando mas não era cacique ainda. Aqui não tinha cacique, o tratamento era de chefe, depois que passou para cacique. O chefe nosso, o primeiro chefe aqui chamava Jerônimo, era avô dessa mulher minha. Era o outro cacique. Rodrigo só estava viajando mas ainda não tinha posse de cacique não.

Aí nós começamos, criou essa liderança. Nós combinamos um grupo lá de umas seis pessoas, combinamos que ia meio-dia lá e saímos. No outro dia saímos assim adquirindo uns

recursozinho em dinheiro, pessoa foi vender um bezerro que tinha e eu fui tomar dinheiro emprestado pra viajar. Arrumei lá cem conto naquele tempo, cem mirreís, setenta era cem conto hoje. Eu fugi, fugimos daqui à noite. Rodrigo não queria que nós fossemos não. Mas nós fugimos, eu, finado Roso, Raimundo, Antônio de Zezão e Zé de Benvindo. Fugimos daqui e fomos pra Brasília. Aí chegando lá procuramos o Ministro do serviço. Chegando lá, o Ministro:

“Nunca vi um Xakriabá na minha vida”.

Eu disse: pois é, então está vendo um aqui agora!

“O quê que está acontecendo com os Xakriabá?”.

Aí nós contamos a história nossa, o sofrimento que nós passamos, as promessas de ser morto dentro da casa, de morrer queimado.

“Moço, isso é novidade ué! Muito grande isso aí e foi beleza você chegar aqui, eu estou saindo amanhã pra arrumar minha papeleira pra entregar, mais ainda nós vamos fazer o trabalho seu”.

Na hora, o Ministro ligou pra FUNAI em Brasília, ligou pra RURALMINAS, pro INCRA e pra FUNAI em Governador Valadares. A FUNAI assustou quando soube que nós estávamos lá: “o quê que esse povo está caçando aí uai?”. Nós estamos caçando é o direito. Aí passamos na RURALMINAS, no INCRA e fomos à delegacia de Governador Valadares mais foi à primeira vez, tudo foi a primeira vez.

Aí nós começamos essa luta. Aí nós fomos fazer uma derrubada, mutirão, nós fomos tirando gente. Quando aconteceu isso com o finado Roso já tinha passado, já tinha demarcado a terra. Estava até sossegado ninguém esperava que ia acontecer um negócio daquele não. Os posseiros já tinham saído tudo daqui de dentro, só tinha esse povo do seu Amaro que ainda tava liquidando ainda lá.

Eu mesmo não estava lá na hora dos tiros não. Eu cheguei depois que já tinha acontecido. Nós ainda convidamos o finado Roso pra vim pra cá, pra fica mais perto de nós, pra sair de lá e ele falou “não, não saio não”. Aí não levou dias, quando eu tô aqui mais Marcelino, Rodrigo chega aqui:

“Moço, mataram o Rosalino”.

Que conversa é essa?

“Com certeza. Eu vim aqui pra chamar vocês mode verifica lá e tomar umas providências, que Manoelinho tá baleado ele tá correndo risco de morte, pra você ficar lá.”

Diante da crise no sistema de posse instaurado pela intervenção RURALMINAS no final dos anos sessenta os interessados na manutenção dos princípios de direito recorreram a Laurindo Gomes de Oliveira, na tentativa de revitalizar o papel dos chefes antigos, acionando um representante da família¹³.

Entretanto, naquele contexto, Manuel Gomes de Oliveira, o cacique Rodrigo, como ficou conhecido, foi o protagonista na mobilização dos índios, organizando as reuniões e atualizando a função dos chefes de realizar viagens até o centro político na nação, nessa época já, em busca do apoio da FUNAI. Rodrigo foi o líder que agenciou todo esse processo de transformação dos caboclos em índios Xakriabá frente aos olhos do Estado brasileiro via luta da terra¹⁴.

No que concerne à atuação frente ao problema da terra, Laurindo e Rodrigo defenderam diferentes pontos de vista. Enquanto o primeiro se definiu pela defesa da venda de lotes, negociações de posses e benfeitorias em consonância com o modelo de direitos operado tradicionalmente, o segundo trabalhou na defesa da idéia de um patrimônio indiviso e defendeu a manutenção da posse coletiva numa condução política articulada aos princípios colocados em jogo pelo processo de territorialização colocado em curso pela FUNAI¹⁵.

Enquanto Laurindo, convertido à religião protestante, afastou-se da idéia da revitalização de práticas rituais nativas, o tradicional culto à Iaiá, entidade fundante da mitologia Xakriabá (Paraíso 1987:40), Rodrigo deixou o cabelo crescer e protagonizou a

¹³Em 1958, o governo do Estado de Minas Gerais deu início a um projeto de regularização do direito de posse sobre as terras consideradas devolutas existentes na região onde moram os índios. Através da Lei número 1858, o governo instituiu a arrecadação de taxas de ocupação das terras de patrimônio estatal. Para a implementação do projeto em 1966 foi criada a RURALMINAS, como agência encarregada de representar o Estado na discriminação das terras devolutas, legitimação da propriedade, uso e reintegração de posse.

¹⁴ Como em outras situações no nordeste brasileiro os estudos realizados sobre a constituição dos grupos étnicos no Nordeste, destacam a atuação decisiva de suas lideranças que se tornaram emblemáticas: Acilon entre os Turká (Batista 1992), de Perna-de-Pau entre os Tapeba (Barreto Filho 1994) João-Cabeça-de-Pena entre os Kambiwá (Barbosa 1991) dentre outros. Em suas viagens às capitais do Nordeste e ao Rio de Janeiro em busca do reconhecimento do Serviço de Proteção aos Índios S.P.I. na função de defesa das terras ocupadas por seus grupos, essas lideranças desencadearam amplos processos sociais que implicaram à instituição de mecanismos de representação, o estabelecimento de alianças externas, a elaboração de projetos de futuro e a unificação de interesses dispersos. Viagens que ganharam significação, também pelo motivo dessas lideranças atuarem em incursões por outras dimensões da vida social, como a dimensão religiosa.

¹⁵ Em 1966 uma inspeção do Serviço de Proteção ao Índio – (S.P.I), com a finalidade de *“inspeccionar(sic) as terras dos índios ‘GAMELAS’...”* o relator afirmava que *“...a situação social dominante na região, criada por invasores e posseiros,(...) fuga da alçada do S.P.I, a solução dos problemas decorrentes...”* (FUNAI, 1969. Apud. Santos, 1994:10/1997:72). Em virtude da conclusão da inexistência de *“índios de primeira categoria”* na região. A posição do relator fundamentou-se nas observações quanto à ausência de organização tribal, de religião e idioma próprios, conforme consta no relatório de viagem à cidade São João das Missões.

revitalização do universo simbólico indígena, a partir de vestígios de costumes religiosos demarcadores da diferença. Rodrigo passou a acionar parentes e aliados para a retomada da prática religiosa distintiva do grupo, acionando a estratégia de exteriorizar o conjunto de características significativas correspondentes às definições de indianidade colocadas em jogo pela FUNAI.

Em uma peregrinação pelo território indígena, Rodrigo encontrou e tornou pública a existência das *tralhas do Toré*, materiais escondidos em uma gruta por ocasião das represálias à derrubada do curral. A partir de então Rodrigo tornou-se aliado de Dona Anália, conhecedora dos rituais antigos, nominada a *madrinha do Toré*¹⁶.

Em 1974, Rodrigo foi contratado pelo órgão tutelar como trabalhador braçal, o que agregou capital à sua autoridade como líder. No ano seguinte foi eleito *cacique*, vencendo uma disputa por votação que envolveu outros nomes, dentre eles, também o de Laurindo Gomes de Oliveira. Rodrigo foi o líder central dos índios durante a década de 1970. Como diz Emílio, *felizmente*, a Polícia Federal (que certamente deve ser algum técnico ligado ao órgão indigenista) aconselhou Rodrigo a usar *o nome da família e criar as lideranças*. Apesar de atuar como representante do povo desde antes da pressão do governo estadual é nessa época, da *criação das lideranças*, que Emílio é citado como liderança.

Rodrigo operou as mudanças e estabeleceu hierarquias no sistema político índio e na legitimação de representantes locais. Emílio trabalhou do lado de Rodrigo, tornando-se, sem saber precisar o momento exato, vice-cacique ou segundo-cacique Xakriabá. No contexto da reestruturação política, na posição de cacique-geral, Rodrigo constituiu um conselho de representantes regionais. No modelo descrito por Emílio, foram citadas seis lideranças para trabalhar junto com o cacique. O ano era dividido em ciclo de reuniões quinzenais realizadas em aldeias consideradas centros micro-regionais, organizando a vida interna e instaurando os moldes do comportamento ideal indígena.

De outros pontos de vista, essa organização política capitaneada pelo cacique e seu grupo de lideranças regionais não seria o sistema de chefia corroborado pelos índios de forma integral. Circularam denúncias de que o cacique favorecia o seu grupo na redistribuição das terras e na concessão de recursos colocados à disposição pelo governo federal. Em outros

¹⁶ Como comenta Seu José Fiúza, da aldeia Itapicuru, para os que achavam que: “*não existia esse tipo de gente aqui... o Rodrigo mostrou os encantos dessa terra. Ela tem encanto que nem todo mundo vê. O encanto dela para nós é Iaiá. Ela é a onça cabocla, os encantos dessa terra. E nós trabalhamos com ela.*” (Fiúza, aldeia Itapicuru: 2004)

relatos, Emílio me foi descrito como um dos *capangas* de Rodrigo, responsável pelo gerenciamento dos casamentos e policiamento das fronteiras do território indígena.

Denúncias formuladas à Assembléia Legislativa de Minas Gerais pelos próprios Xakriabá, registraram que o “bando” de Rodrigo perseguia e ameaçava seus desafetos. Neste sentido, o índio Gilmar Luiz de Oliveira da Aldeia São Domingos reclama:

O nosso cacique só fala em colocar a gente pra fora. Eu já estou até com vontade de ir para um lugar bem longe aonde não existe um cacique funcionário da FUNAI – FUNERÁRIA NACIONAL DO ÍNDIO. Eu digo isso porque aqui os índios morrem sem ao menos ver o médico e um dos enfermeiros aqui só presta pra namorar. Portanto eu vos digo, aí ser difícil a gente viver num lugar onde o homem tem como Deus o Satanás. Um irmão bater no outro ou até mesmo matar o seu próprio sangue. Vocês sabem bem como a gente sofre aqui. Porque a FUNAI só manda fazer as coisas quando o tempo não dá mais. Eles só mandam sementes poucas e as mesmas só é distribuída para o bando do cacique Rodrigo. Será que a justiça não vê uma coisa dessa? (Ano: 12).

Ao contar a história da constituição da primeira associação indígena Xakriabá, Emílio refere-se justamente à possibilidade de obter sementes que um deputado havia disponibilizado para o cacique Rodrigo. Existia a necessidade de criação de uma associação para viabilizar o recebimento das sementes. Como Rodrigo era funcionário da FUNAI, ficou a cargo de Emílio tomar a frente na constituição da associação. Emílio conta que a movimentação foi bastante criticada na época, sob a justificativa de que uma associação não pertencia ao universo de uma área indígena. Com o sucesso na viabilização de projetos de compra de maquinários, plantação e de implantação de luz elétrica, a associação tornar-se-ia posteriormente uma estratégia largamente adotada por diversas aldeias através de suas lideranças¹⁷.

A posição central de Rodrigo só foi contrabalançada com a emergência e atuação de Rosalino Gomes de Oliveira, no início dos anos oitenta. A trajetória de Rosalino como líder foi bastante rápida. De acordo com informações reunidas por Santos (1997:241), antes de assumir o papel de líder na luta pela terra, Rosalino chegou a trabalhar para grileiros e posseiros. A mudança de postura é associada a sua conversão a uma religião protestante propagada pelo rádio.

¹⁷ Como em diversos outros contextos indígenas no país, como o caso do boom de associações indígenas na região amazônica (cf. Albert, 2000), os Xakriabá estão vivendo este boom da criação de associações indígenas. No momento da pesquisa de campo contabilizei nove associações em atividade entre os Xakriabá, a partir das aldeias: Brejo, Barreiro, Santa Cruz, São Domingos, Rancharia, Riacho dos Buritis, Morro Falhado, Sumaré e Itapicuru.

Curioso é que Rosalino e seus familiares foram os precursores na construção do vínculo dos Xakriabá com CIMI, organismo da igreja católica engajado na questão indígena. Após os primeiros contatos com o CIMI (a partir de 1979), dos quais Emílio também teria tomado parte inicialmente, Rosalino manteve comunicação contínua com os missionários. Nos arquivos da entidade em Belo Horizonte, encontram-se dezenas de cartas enviadas por Rosalino aos missionários, nas quais os colocava a par dos acontecimentos no processo das retomadas de terra colocados em curso por ele.

Enquanto Rodrigo foi o moderador fundamental na interlocução com a FUNAI, Rosalino constituiu-se a referência central do grupo que foi conhecido como os *acompanhantes do CIMI*. Por intermédio dos missionários, Rosalino estabeleceu conexão entre o engajamento político e a consciência étnica para colocar em prática os mutirões de retomada das terras¹⁸. O primeiro grande mutirão organizado por Rosalino ocorreu em 1984¹⁹. Desde então, o líder foi constantemente perseguido pela força policial do município. Seguiram-se intimidações, espancamentos, invasões e destruição de cercas.

Rosalino obtinha respaldo e legitimidade como líder, sobretudo na zona norte da área, onde existia a maior concentração de grileiros, mais distante do Posto Indígena e de menor incidência das ações da FUNAI, concentrada na região do Brejo do Mata-Fome e adjacências. Em face a suas divergências com andamento das negociações, as ações de Rosalino, paralelas à autoridade de Rodrigo, fariam com que ele obtivesse o reconhecimento oficial do órgão tutor como líder, somente dois anos depois da organização do primeiro mutirão de retomada, em 1984.

¹⁸ Como comenta Santos (1997), o CIMI se revelaria importante por ampliar consideravelmente o leque de apoio ao grupo, inserindo-o em um contexto político independente do órgão tutor: o movimento indigenista não oficial. Através de um trabalho de ‘conscientização’ fortemente calcado na religiosidade católica, os missionários colocaram em jogo outros significados para o termo *índio*, agindo no sentido de descartar categorias como *descendente* e *remanescente* (...) introduzidas pela FUNAI na década de 70. (1997: 216).

¹⁹ De acordo com a documentação arquivada pelo CIMI/BH:

- 15 de maio: mutirão para derrubada de roça na terra grilada no Barreiro.
- 16 de maio: mutirão na aldeia Sapé. Reuniu 36 índios.
- 17 de maio: mutirão na aldeia Pedra Redonda.
- 20 de maio: mutirão na aldeia Terra Preta. Reuniu 39 índios.
- 21 de maio: mutirão na aldeia Olhos D’Água. Reuniu 28 índios.
- 22 de maio: mutirão na aldeia Canabrava, na roça de Rosalino Gomes de Oliveira, grilada por fazendeiros.
- 28 de maio: mutirão na aldeia Furado de Gema. Reuniu 35 índios.
- 31 de maio: mutirão na aldeia Riacho do Brejo. Reuniu 103 índios.
- 03 de junho: mutirão para o concerto da estrada entre o Posto Indígena e Traíras. Reuniu 126 índios.
- 15 de junho: mutirão na mata de Sinvaldo M. Cardoso. Reuniu 143 índios.

18 de junho: mutirões nas matas de José Lopes e Francisco Fernandes Lopes. 64 e 59 índios respectivamente. (cf. Santos, 1997).

Neste intervalo, agentes da FUNAI tentaram por diversas vezes, sem sucesso, realizar eleições no intuito de reafirmar a unidade e consagrar a liderança de Rodrigo, em detrimento de Rosalino. Frustradas as pretensões e, tendo em vista sua hegemonia sobre a área como um todo, a agência conferiu a Rosalino, em 1986, o posto de vice ou 2º cacique Xakriabá.

Apesar da discordância entre Rodrigo e Rosalino quanto às ações de luta, este fato não consubstanciou a fragmentação do povo, mesmo aventada a hipótese de que, se Rosalino não houvesse morrido, poderiam vir a ser constituídas duas áreas distintas. Rosalino e Rodrigo não chegaram a travar uma relação de oposição direta. Segundo um informante de Santos (1997), os dois até se visitavam com frequência para debater os rumos da luta. Contudo, Rodrigo se afastava politicamente de Rosalino, por oposição a influência da ideologia cristã baseada no sacrifício que orientava as ações do 2º cacique²⁰.

O assassinato de Rosalino foi um marco para os Xakriabá não apenas pelo decorrente reconhecimento definitivo da terra como indígena, mas porque ele se tornou através de sua luta e também com a sua morte a própria materialização da indianidade Xakriabá. Conforme destaca Santos, mais que um líder político, Rosalino tornou-se um “anunciador do direito” (id.: 240). Sua morte estava inscrita em sua própria atuação, incorporada à saga dos *chefes* desaparecidos em meio às viagens em providência da terra. Sua morte o investiria de uma áurea de magicidade, que re-instaura o tempo mítico da doação da terra e a revolução que se segue à derrubada do curral de vara, – o derradeiro líder da derradeira batalha – Rosalino morreria como um messias, cuja profecia de sua palavra se realizava através de seu próprio desaparecimento (id. *ibid.* *idem*)²¹.

Para ilustrar o prestígio político de Rodrigo depois de terminada a luta da terra, Emílio conta o caso da mudança de representante na aldeia Barreiro Preto, que era liderada por Osvaldo e passou a ser comandada por Valdinho. Osvaldo atuou como liderança no decurso

²⁰ Em um relato a Santos (1997) Rodrigo comenta sobre a influência do CIMI na atuação de Rosalino e expõe sua posição a respeito da estratégia adotada pelo 2º cacique: “Ah, eles mandava, dizia o seguinte. Que índio para ser índio tinha que derramar o sangue...dele. Derramar o sangue dele. Tinha que ir na fazenda do cara lá, e invadir. E... vinha pra eu fazer, eu dizia: ‘não faço isso. Eu trabalho junto com a lei, faço o que a lei determina. Não vou fazer coisa errada pra nós perder o direito’. (Rodrigo, Brejo do Mata-Fome, 1995)

²¹ Uma frase constantemente utilizada por Rosalino na definição de sua agência e seu destino seria incorporada pela memória social do povo, sendo constantemente repetida pelas lideranças que atuaram junto com ele na luta. Ele dizia: “*Prefiro ser adubo desta terra, mais sair daqui não vou!*”. Neste ano de 2007 por ocasião dos vinte anos da morte de Rosalino os missionários organizaram um evento para ‘fazer memória’ da luta da terra, intitulado: “Romaria dos Mártires Xakriabá: 20 anos de luta e esperança”. A frase de Rosalino seria o mote da chamada para o evento que atualiza a ideologia do sacrifício como condição de possibilidade para a conquista da terra e de uma vida melhor para os índios. Como parte da programação do evento, um dos articuladores do Cimi em escala estadual teceu uma análise da política indigenista dos últimos vinte anos, reafirmando para os presentes que este é mesmo o caminho para as conquistas indígenas, o sacrifício de seus líderes. Posição que não posso deixar de expressar aqui minha opinião contrária a tal forma de insuflar a agência política indígena.

da *luta da terra*. É primo carnal de Emílio por parte de pai. A mãe dele era baiana. Por isso, segundo Emílio, ele é meio diferente. De toda forma, na visão de Emílio, ele é *mais daqui*. O pai do pai dele era índio.

Oswaldo era a liderança na comunidade do Barreiro. No final da luta, Rodrigo rompeu definitivamente com o CIMI e, logo depois que a T. I. foi homologada, articulou junto à FUNAI a expulsão dos missionários da área. Oswaldo fez parte do grupo *dos acompanhantes do CIMI* e esta foi a justificativa dada por Emílio para explicar as razões da mudança de chefe na comunidade do Barreiro Preto. Rodrigo tirou Oswaldo e apoiou o nome de Valdinho. Valdinho confirma que também detinha ligações com o CIMI e que tinha alguns pontos da oposição de Rodrigo ao CIMI que ele discordava. Segundo ele, Oswaldo desistiu de acompanhar, de ir às reuniões. Oswaldo não foi votado, ele é da época que não tinha votação. Em uma reunião o cacique jogou o peso de seu prestígio junto à comunidade: “*ou tira ele ou eu que sou cacique*”. Aí, segundo Emílio, não tinha como discutir.

Valdinho conta que foi à reunião pra saber quem o povo queria como liderança. Apontaram junto com o cacique o seu nome para assumir a posição. O povo pediu o nome dele. Valdinho diz que antes não queria ser liderança, mas depois chamou quem estivesse de acordo com a indicação de seu nome a posicionar-se do lado dele. Do lado oposto, ficaram poucas pessoas, gente da família de Oswaldo.

A posição do órgão tutor de restringir o acesso dos missionários à área colocada em prática por Rodrigo e seus aliados refletiu na insatisfação daqueles que apoiavam o trabalho do CIMI, contrariados com a expulsão da organização católica²².

Em todas as suas referências sobre os padrões de exercício da autoridade na reserva no momento posterior a luta da terra, no controle da entrada de pessoas na reserva, nas mudanças de representante, na realização dos casamentos na sede do posto, Emílio descreve a relação de parceria que sempre pautou seu trabalho junto com ao cacique Rodrigo. Comenta como ‘prendia’ gente que entrava sem autorização e ia buscar junto com chefe de posto.

Até nessa época nos estávamos bem, ele era cacique eu era vice. Entretanto, o cacique *soltou a autonomia pro povo*, esqueceu da obrigação.

²² “Aqui não esta bom porque os funcionários da FUNAI dizem que o pessoal do CIMI não pode entrar na Reserva. E isso é o motivo de tristeza de muitos índios porque quando a gente lembra daquelas noites e dias que nós cantava e rezava na maior alegria e hoje tudo acabou somente por causa destes jagunços”(Otelice Nunes de Oliveira. Brejo do Mata-Fome. 09.05.88. cf. Assembléia Legislativa de Minas Gerais, pág. 11).

O Rodrigo era um homem muito bom de se trabalhar com ele. O fato que eu comecei a lidar com ele ó, desde pequeno. Nós nos damos bem e nós demos a regra, até que depois quando ele começou a demasiar na bebida, ele perdeu o respeito nosso. Quando ele começou a desacreditar da comunidade e das lideranças, fazer só o que ele queria, fazer as coisa da cabeça dele, aí começou a desmantelar até deu morte, até ele foi a morte. Descontrolou na bebida, exagerou. Quando ele viu que estava sozinho, que o pessoal não tava mais obedecendo ele, porque não ia obedecer que ele tava fazendo as coisas erradas aí, ele começou a perder a força da liderança. Aí ele ficou sozinho, quando ele ficou sozinho ele minou beber, até ele morreu. Ficou desgostoso, não é? Porque quando você tem tanto junto, tanta gente e depois fica sozinho, aí você fica desgostoso... Quem eu era e hoje tô sozinho, é triste moço, eu mesmo fico triste. Ele morreu, eu senti muita pena dele e dó, que ele era muito meu amigo, depois ele separou de mim, não queria nem me ver. Eu também fiquei muito sentido e foi separando aos poucos, ele ficando só e eu também ficando só. Agora ele é que não era a liderança porque a liderança graças a Deus eu sempre tive. Aí a eleição do Domingo foi agora a pouco.

Rodrigo exerceu a função de cacique até o seu falecimento no dia 25 de abril de 2003, vítima de complicações cardíacas. Com a morte de Rodrigo, as lideranças Xakriabá guardaram 30 dias de luto em respeito a sua atuação fundamental na *história da luta da terra*. O período de luto foi estendido por mais 30 dias, para em seguida dar início ao processo de sucessão. No dia 28 de junho de 2003, Avelino, na posição de vice-cacique geral Xakriabá, convocou o conselho de lideranças indígenas para a reunião cujo objetivo era discutir a sucessão do cacique geral Xakriabá. Havia se passado o período de luto em relação ao falecimento do então cacique Manuel Gomes de Oliveira e era hora de escolher o seu sucessor na posição central da estrutura política indígena.

3. “Se tinha um Rei aqui acabou”: a eleição do novo cacique.

Nós perguntamos pra ele: como é que vai ser a sua autoridade? Ele disse: “a minha autoridade vais ser junto com vocês, eu não tenho nenhum poder, o meu poder é dividido com cada um de vocês”. Você vai ser político ou não? – “Não, eu quero ser cacique de vocês, não da FUNAI e nem da Prefeitura”. E assim nós criamos o novo cacique. (José Fiúza - liderança da aldeia Itapicuru: 2004)

O cacique Rodrigo liderou oficialmente os Xakriabá durante quase trinta anos, desde sua eleição em 1975, até o seu falecimento prematuro em 2003. Com a morte do cacique, instaurou-se o processo político de escolha do novo cacique para ocupar a posição central na estrutura política Xakriabá.

Nesta seção com o foco para as relações estabelecidas entre os *Gomes de Oliveira* e os outros grupos familiares e, entre os próprios *Gomes de Oliveira*, faço alguns comentários sobre o processo de sucessão do cacique-geral Xakriabá, a partir das relações de parentesco e afinidade sociopolíticas acionadas na condução do processo. Poderia dizer que os homens da família Gomes de Oliveira conformariam uma espécie de organização corporativa; uma linhagem, na qual, do ponto de vista dos outros grupos familiares, seus integrantes estão teoricamente aptos a ocupar a posição de liderança da comunidade como um todo.

Ao contrário de procurar descrever os aspectos formais de um pretense sistema de parentesco Xakriabá, apoiado em DaMatta (1976), considero mais interessante observar a aplicação de determinadas regras de parentesco em um contexto específico de mudança na estrutura de poder, onde elas se abriram à variação ou transformação. Sugiro que a segmentação ideológica entre linhas genealógicas que constituem os *Gomes de Oliveira*, acabou constituindo círculos de parentesco e afinidade sociopolítica no interior da linhagem, possíveis de serem notados à luz de um esquema concêntrico de relações de afinidade sociopolítica.

É reconhecível entre os Xakriabá, a existência de uma gramática do parentesco, que serve como gradiente classificatório entre parentes *mais próximos* e *mais distantes*, para representar as distâncias sociais estabelecidas, inclusive dentro da família *Gomes de Oliveira*. Deste modo, as pessoas que possuem o mesmo sobrenome podem ser parentes consanguíneos fortemente demarcados pela organização do núcleo doméstico ou parentes muito distantes que são genericamente classificados como tios ou primos.

Nos documentos históricos e na memória genealógica, é explícito como os *Gomes de Oliveira* consolidaram-se historicamente como uma corporação, segmentada por linhas de distinção internas. Uma linhagem de chefes que atravessa o tempo, negociando, entre si, a legitimidade e a manutenção do poder. Na história da organização política Xakriabá é possível notar que filiação e descendência funcionam como seletores dos indivíduos para posições e determinados papéis sociais.

Entretanto, a filiação não representou o fundamento ideológico da sucessão do poder entre os homens neste novo processo de escolha de um líder central. A esfera político-ritual encontra-se englobada pela linhagem. Contudo, a descendência, como valor, não opera como princípio fundamental do processo, mas antes serviu como seu primeiro passo.

Dois nomes foram colocados como os possíveis sucessores de Rodrigo. De um lado, o filho do cacique: José Gomes de Oliveira (ou Zé de Rodrigo). De outro, o filho mais velho de Rosalino: Domingos Nunes de Oliveira. O próprio vice-cacique, Arvelino, afastou qualquer hipótese de ele mesmo ascender à posição de cacique no lugar de Rodrigo e convocou uma reunião das lideranças na aldeia Brejo do Mata-Fome. No caso da disputa entre Zé de Rodrigo e Domingos, é preciso considerar tanto os aspectos da descendência como o papel das alianças na produção e atualização de afinidades sociopolíticas no decorrer do processo sucessório.

Em meio às negociações sobre o formato e o procedimento na escolha do novo *cacique geral* Dona Anália, chefe religiosa Xakriabá denominada como *madrinha do Toré*, convocou uma reunião para sua residência. Ao solicitar às lideranças que a reunião fosse realizada em sua casa, a madrinha do Toré sinalizava o interesse em estabelecer uma fusão entre duas dimensões do poder entre os Xakriabá: o poder religioso e o poder político.

A articulação entre a ordem religiosa e a ordem política teve um peso decisivo no processo de escolha do cacique na década de 1970. Na disputa avuncular entre Rodrigo e Laurindo, a conversão do segundo ao protestantismo e sua oposição à revitalização das práticas religiosas tradicionais foi aspecto importante na ascensão do primeiro em detrimento do segundo. Os dois últimos pares de chefes dos caboclos dentro da família *Gomes de Oliveira* remontavam a Germano e Agostinho, respectivos pai e avô de Laurindo. Entretanto, Rodrigo foi o eleito cacique Xakriabá, também por atualizar um capital político materializado pela viagem à Brasília, périplo que conforma a definição dos líderes. Para as lideranças Xakriabá, entre o vínculo hereditário e as relações e práticas sociais – como atributos legítimos definidores do representante central – o valor das ações sobrepôs o vínculo na definição do cacique²³.

Com a ausência dos respectivos pais, para compreender a disputa renunciada entre Domingos e Zé de Rodrigo, é importante considerar as alianças estabelecidas pelos mesmos e

²³ Como observa Maria Hilda Paraíso: “a habilidade na negociação, a postura firme nos momentos de crise, principalmente com a sociedade nacional, a capacidade de persuasão dos liderados” (1987: 40) são características comuns àqueles que atuam como lideranças.

como estas relações aparecem acionadas no momento da disputa. No início da luta pela terra, Emílio era um aliado próximo de Rodrigo, atuando em certo período como vice-cacique. Casado com Anísia, Rosalino tinha seus cunhados, José Fiúza e Rosalvo Fiúza aliados políticos que, no decorrer dos anos 1980, ficaram conhecidos como os *acompanhantes do CIMI*. José Fiúza, um dos cunhados de Rosalino, tem um ponto de vista sobre a articulação capitaneada pela madrinha do Toré.

Para nós, nunca teríamos necessidade de nossas lideranças fazerem reunião na casa da madrinha para discutir, porque para nós, mesmo sendo interna, era uma política. Mesmo sendo interna. E para nós, na casa da madrinha nunca necessitava isso. Para nós foi uma decadência, porque a casa da madrinha é casa de serviço, embora a reunião tenha sido dentro da casa. Para mim, nós tínhamos aquela casa ali como um segredo! E aí misturaram as coisas...

Nós ainda a preservamos com a maior cautela. Mas estamos sem saber, ainda, como é que ela está. E para nós o Zé [de Rodrigo] é excelente pessoa. Mas se o pai dele tivesse uma grande confiança nele tinha carregado era ele para andar com ele. Mas ele carregava era o Domingos. Zé é filho de Rodrigão, mas Domingos é sobrinho.

Ela falou que queria que o Zé fosse o cacique e Arvelino fosse o vice e que ela não concordava com o Domingos. Aí eu falei assim: “eu até me admiro porque todos são a mesma família!”. A gente admira, porque não?

Mas aí Emílio falou certo. Emílio disse: “ninguém aqui é rei não! Ninguém aqui é rei não! Você não é rei não fulano. Acabou. Se tinha rei aqui, acabou”. (José Fiúza, aldeia Itapicuru: 2004)

Da reunião na casa de Dona Anália resultou a decisão de realizar uma eleição por votação. Zé de Rodrigo, apesar da indicação da madrinha, não deixou transparecer engajamento pessoal na disputa e desistiu de participar do processo, quando a votação revelou-se como a via escolhida para decidir quem seria o novo cacique. Um dia antes das eleições, após apresentar sinais de divergências quanto à resolução da disputa, Zé de Rodrigo anunciou sua desistência de participar da eleição e Domingos Nunes de Oliveira foi nomeado novo cacique por aclamação em assembléia na aldeia Brejo do Mata-Fome.

Diz que ele dispensou, que não queria mais não. Mas nós não tiramos ele não, falamos que era pra ter eleição entre os dois, o que ganhasse mais seria o eleito, mas ele não quis disputar. Eu pedi pra criar foram quatro candidatos, não foi isso Domingo? Pra ver quem tem o peso maior, não é? Mais aí eles não quiseram, aí ficaram em dois, acabando os dois ele saiu também deixou só Domingo só. Não precisou demanda nenhuma. Só que ele não ficou satisfeito. O grupinho da família dele não ficou satisfeito não. Eles não mostram, mas não é satisfeito não. (Emílio, aldeia Pedra Redonda: 2004).

Ao questionar sobre os motivos da desistência de Zé de Rodrigo, os índios me apresentaram diferentes justificativas, dentre elas, que Zé estava passando por problemas de saúde e ainda que, segundo ele mesmo teria dito, havia recebido em sonhos o conselho do pai, Rodrigo, com a indicação de que não era o momento adequado para assumir a posição de cacique.

A atuação de Zé de Rodrigo sempre esteve relacionada às esferas políticas exteriores a organização interna. Ele foi eleito vereador no município de São João das Missões pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), o mesmo de seu pai. Nos debates internos, sua inserção me foi descrita como tímida. Por outro lado, seu primo Domingos já vinha trabalhando em projetos internos da comunidade e realizando viagens, quando não junto de Rodrigo, o representando em nome de todos os índios na busca de recursos e em encontros indígenas.

Chamo atenção para o fato de que, nas falas de Emílio e José Fiúza, a noção dos *Gomes de Oliveira* como uma *família* tem sentido diverso. Enquanto José Fiúza registra sua admiração pelo fato de Domingos e Zé de Rodrigo terem de posições estruturais semelhantes, sendo da mesma família, Emílio pondera a insatisfação do *grupinho* da família de Zé de Rodrigo. A classificação por gradientes de distância relativa entre os grupos de parentes, tanto do lado de Domingos, quanto do lado de Zé de Rodrigo, oferece uma imagem da organização do parentesco entre os próprios *Gomes de Oliveira*, onde a afinidade ideológica engloba a consangüinidade, desde que se parte do pressuposto de serem a mesma família, uma unidade internamente segmentada por força das parentelas colaterais e alianças fora do grupo familiar.

Nos últimos anos, o modo centralizador de chefiar do cacique Rodrigo desgastou seu prestígio frente a seus pares. Esta avaliação compartilhada por muitas lideranças de peso, pode ter reduzido o potencial simbólico para legitimar a transmissão do poder ao seu filho,

como advogou Dona Anália, ao tentar impor o princípio da filiação como dispositivo regulador do processo de sucessão. Contra essa intervenção simbólica no terreno da política, Emílio se posicionou desde um lugar de poder análogo ao da madrinha para romper com a proposta. Ao referir-se ao tempo de Rodrigo como um tempo de reinado, Emílio apresentou outro registro do cacique.

De um ponto de vista exterior, os *Gomes de Oliveira* constituem uma família, agindo historicamente como uma unidade sociopolítica, apesar da segmentação em grupos relativos de oposição ideológica. No caso da sucessão do cacique-geral, é possível perceber a configuração destes segmentos como círculos concêntricos de afins, polarizados a partir dos respectivos núcleos familiares de Rodrigo e Rosalino. A perspectiva de Emílio, corrobora esta imagem e coloca, em primeiro plano o papel político, tanto dos parentes *mais próximos* quanto daqueles afins sociopolíticos, como é o caso dos cunhados de Rosalino.

A ênfase na descendência consistiu em um componente importante do processo de sucessão do cacique, mas as alianças constituíram o aspecto complementar e crucial para a ascensão de um dos indivíduos envolvidos na disputa. Na ausência dos pais, no caso da família de Zé de Rodrigo, Dona Anália tentou atualizar o poder e o prestígio de Rodrigo, colocando em jogo valor simbólico dela e o dele a serviço do princípio de filiação como via natural (ou cultural) da sucessão. Do outro lado, os irmãos Fiúza, cunhados de Rosalino, irmãos da mãe de Domingos, intervieram no processo em favor do sobrinho.

Afastado de Rodrigo desde antes da morte do cacique, para rechaçar a postura tomada pela madrinha, Emílio se posicionou como detentor do mesmo poder que ela, o poder do segredo, para advogar em favor de eleições diretas para a escolha do novo encarregado da função.

Comparando os processos sucessórios, se existe uma forma estrutural do parentesco atuante no interior da esfera política, ela revela duas linhas de sucessão entre tio e sobrinho. Primeiro entre Laurindo e Rodrigo, depois, entre Rodrigo e Domingos. É importante notar o papel das alianças nos desvios estruturais de transmissão de poder entre as gerações. Em termos estruturais (da imbricação entre parentesco e chefia na história coletiva) e simbólicos, a julgar pelo prestígio político auferido pela atuação de seus respectivos pais, ambos estavam aptos a ocupar a posição de cacique-geral Xakriabá. Mas a diferenciação entre os dois, residiu no capital político acumulado na trajetória de Domingos, legitimado pelo antigo cacique-geral, como informa José Fiúza.

Domingos foi eleito novo cacique-geral Xakriabá em um ritual de aclamação. A escolha dele foi interpretada pelo grupo político no poder em São João das Missões como uma operação ilegítima realizada sob “influência” dos funcionários do CIMI, movidos por interesses políticos particulares. Os missionários seriam responsáveis por ter iniciado um movimento de incitação de críticas à prefeitura municipal em conjunto com as funcionárias responsáveis pela organização da educação indígena, colocando *bobagem na cabeça dos índios*²⁴.

Em meio ao contexto do falecimento de Rodrigo e à emergência de Domingos pode-se perceber o movimento de rotação de perspectiva quanto ao modelo ideal de organização sociopolítica e distribuição do poder entre as lideranças Xakriabá. O processo de sucessão do cacique abriu a possibilidade para reavaliação estrutural da disposição do poder interno e o debate quanto às novas formas de organização paralelas à principal.

Depois da eleição de Domingos novo cacique-geral, Zé de Rodrigo afastou-se das reuniões do conselho de lideranças. No dia 12 de fevereiro de 2004, ocorreu uma grande reunião das lideranças Xakriabá na aldeia Barreiro Preto. A convocação geral tinha como pauta o debate sobre duas questões, que, de certa forma, estavam imbricadas e eram importantes questões conjunturais. No debate da reunião todos davam notícias de que sua ausência era uma decisão pessoal. Ele vinha sendo convidado para as reuniões e não comparecia.

Na reunião o professor indígena que atua como presidente do Partido dos Trabalhadores no município, comunicou as lideranças que os professores haviam convidado Zé de Rodrigo para integrar os quadros do partido. Zé responderia dizendo que, naquele momento, não sairia do PDT, partido que o pai dele havia fundado e que ele queria dar continuidade ao trabalho. Mas Zé de Rodrigo avisava que estava junto com as lideranças e foi convidado para essa reunião no Barreiro justamente para debater o caminho político nas eleições que ocorreriam naquele ano.

O encaminhamento da questão foi constituir uma comitiva para conversar com Zé de Rodrigo²⁵. Os caciques queriam saber qual postura Zé de Rodrigo iria adotar nas eleições enquanto pertencente a outro partido. A questão merecia cuidado diferenciado, porque, no calor do contexto, segundo a fala de Valdinho naquela reunião, era preciso separar as coisas:

²⁴ Conforme me informou Ivan de Sousa Correia, então prefeito de São João das Missões em conversa pessoal.

²⁵ A comitiva foi formada por Domingos (cacique), Valdinho (liderança do Barreiro), Levino (liderança do Sumaré), Rosalvo (liderança do Itapicuru e Sapé), João de Jovina (liderança Sumaré III), Zé Nunes (candidato a prefeito) e Idelino (liderança do Brejo e Embaúba).

A luta política é uma coisa, a luta indígena é a história do povo. Seria preciso considerar a importância da pessoa de Zé de Rodrigo e, especialmente, do pai dele. A luta política aparecia como um contexto novo, um desafio capaz de ampliar as possibilidades de melhoria nas condições de vida do povo, mas a luta indígena é própria história desse povo.

Zé de Rodrigo candidatou-se vice-prefeito de São João das Missões pelo partido do pai, na coligação com outro grupo político do município, e perdeu. O projeto político colocado em prática por um grupo de professores indígenas com o objetivo de conquistar o poder executivo municipal e o maior número de cadeiras na Câmara Legislativa local foi coroado pelo sucesso eleitoral. José Nunes de Oliveira, filho de Rosalino, oficializou sua candidatura no mês seguinte e fez campanha com um discurso ‘para todos’, rebatendo as especulações de que caso fosse eleito faria um governo voltado apenas para os interesses da comunidade indígena. Zé Nunes foi eleito prefeito do município nas eleições de outubro. Na composição da Câmara Municipal, cinco vereadores indígenas também foram eleitos. Nas nove vagas para a Câmara Municipal, a coalizão das lideranças conseguiu a adesão do povo e cinco índios foram eleitos, sendo destes, quatro do partido dos trabalhadores (PT).

Como fica claro na fala de Fiúza que abre esta seção, um aspecto observado pelo conselho de lideranças no momento de negociações com os aspirantes à posição de *cacique-geral* foi a condição necessária do escolhido, de uma vez eleito *cacique-geral* não *virar político*, não vir a candidatar-se a quaisquer outras funções como, por exemplo, mandatos no Executivo ou mesmo no Legislativo de São João das Missões. Se antes Rodrigo exercia as posições e funções de cacique e vice-prefeito, os filhos de Rosalino dividiram estas funções, com Domingos consagrado cacique-geral, e Zé Nunes com a eleição a prefeito do município.

4. Reinventar-se como liderança: reinventar a cultura indígena

No final da luta da terra e concomitantemente à inserção no cenário do indigenismo “alternativo”, Emílio adotou o codinome *Caipora*, como um tipo de “nome cultural” para transitar neste campo²⁶. Emílio tem uma relação simbólica forte com seus cachimbos que considera herança cultural dos antigos, considera a fumaça um veículo de comunicação com

²⁶ Dentre os muitos significados que o termo compreende no imaginário da cultura popular, segundo uma enciclopédia eletrônica Caipora é o nome de uma entidade Tupi-Guarani, representada como um pequeno índio de pele escura, ágil, nu, que fuma um cachimbo e gosta de cachaça (Wikipédia)

seus guias espirituais. Para Emílio, o codinome está relacionado ao seu discurso ecológico sobre a preservação da natureza.

Em 2007, aos 56 anos de idade Emílio é a *liderança* mais antiga entre os representantes que integram o sistema político Xakriabá. Contemporaneamente, o termo *liderança* inscreve-se num campo semântico muito mais abrangente que aquele colocado em operação durante a constituição do ‘modelo indígena’ de organização social e de disposição do uso territorial orquestrado pelo órgão tutelar. Este modelo foi marcado simbolicamente pela constituição de chefia institucionalizada na eleição do *cacique-geral* e pela *citação* de *representantes* ou *caciques locais*. No caso, as categorias de representante ou caciques locais foram cunhadas para designar mediadores que passaram a atuar não apenas como porta-vozes da comunidade frente ao Estado, mas também exercendo as funções de gestores estatais frente a estas comunidades.

Liderança é um termo abrangente e variável, em termos do *status* atribuído por alguém em relação a quem no campo político interno. Pode servir para louvar o trabalho de agentes de saúde e a atuação comunitária dos professores indígenas (como irei demonstrar na parte seguinte deste trabalho), mas, sobretudo, serve para designar aqueles agentes políticos engajados na administração do cotidiano nas comunidades locais e representação destas em debates mais amplos relacionados às questões de interesse coletivo do povo indígena.

Órgãos, entidades e as próprias lideranças estimam, atualmente, a existência de 27 aldeias e 26 sub-aldeias no território Xakriabá. Dados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) indicavam, em 2003, a representação política interna composta por 19 lideranças e 17 vice-lideranças. No momento da pesquisa de campo, a partir de conversas sobre este assunto, especulo a existência de 20 caciques e 18 vices. Esses números variam e o status de liderança é diretamente proporcional ao reconhecimento da localidade que lidera como aldeia ou sub-aldeia. Em muitos lugares onde existe o 2º cacique ele é um indicado pelo cacique para ajudar a acompanhar os assuntos e resolver os problemas mais imediatos daquela porção da aldeia. O surgimento ou reconhecimento da posição envolve fatores diversos como a emergência, nomeação ou transmissão das funções de líder local. Cito alguns exemplos dessas possibilidades.

A região do Sumaré compreende hoje as aldeias Sumaré I, II e III, pode ser pensada como bom exemplo do crescimento populacional e fracionamento da representação política derivada deste processo. Emílio foi companheiro de Zé de Bião, pai de Manoel, que antecede Livino como representante na aldeia Sumaré I. As ruas de casas foram aumentando. No início

dos anos noventa, Rodrigo reconheceu João de Jovina como liderança da aldeia Sumaré II. Hoje já existe a liderança da aldeia Sumaré III. A aldeia Caatinginha, liderada por Estácio originou a aldeia Custódio chefiada pela nomeação de seu filho. Na região da aldeia do Riacho dos Buritis, sub-aldeias como Olhos D'água, passaram a ser lideradas por filhos de pessoas importantes na luta da terra como Zé de Benvindo, filho de Benvindo. Valdinho, liderança da aldeia Barreiro Preto, é cacique de um complexo de sub-aldeias que estão sob seu comando. Na região das aldeias Itapicuru e Sapé, os irmãos Rosalvo e José Fiúza dividem as funções de comando.

O resultado é a ampliação das demandas no debate sobre as posições e estratégias a serem direcionadas pelos índios, frente às agências de contato ou em relação ao jogo político regional. Junte-se a isso a conquista do poder municipal em São João das Missões, que criou um 'novo centro de atração' para a reivindicação de demandas das comunidades mediante a 'facilidade' de ter no comando um representante da comunidade indígena.

No momento "pós-territorialização", Emílio também exerceu participação efetiva nas negociações para implantação de uma educação diferenciada dentro da T.I. Como irei descrever na próxima parte desta dissertação, este processo de escolarização trouxe profundas mudanças para vida social dentro e fora do território indígena, alterando significativamente a dinâmica econômica, política e cultural da vida social Xakriabá. No bojo deste processo, Emílio tornou-se coordenador de etnia nas negociações institucionais com o governo estadual e também passou a atuar como *Professor de Cultura*, uma categoria nova na organização da educação indígena diferenciada. Como diz Emílio, como ele não tem leitura, mas tem o conhecimento. Ele fala e os outros levantam o texto. Os outros professores, as funcionárias da escola e as crianças, todos assistem à aula de Cultura de Emílio²⁷.

Nesta seção, enfoco outra forma de produção de sentido utilizada por Emílio para fins de atualização de sua autoridade na *luta política* bem como no *levantamento da cultura* a partir de dois diálogos curtos que Emílio reproduz, dentre outros, para construir seu modelo de indianidade e sua realização política. Nesse sentido, o enfoque recai não exatamente sobre o meu diálogo com Emílio, mas sobre o diálogo dele com 'outros', que ele reproduz

²⁷ Interessante notar que numa reflexão sobre as relações entre índios (professores Xakriabá em formação) e não-índios (docentes formadores) na condução do processo de implantação das escolas indígenas Xakriabá, Gomes (2004 e outros autores), ressalta: "a questão da variação dialetal do Português, da linguagem, da riqueza, até então desconhecida pelos formadores, da língua falada pelos Xakriabá, levou a consciência de que muito pouco se sabia trabalhar com essa 'mata de oralidade' que é a sociedade Xakriabá e sobre os contínuos desafios de como promover o letramento numa sociedade onde não circulava praticamente nenhum material escrito" (id. 04).

recorrentemente para ilustração prática das implicações de suas idéias quanto às noções de autoridade e legitimidade.

Pensando o discurso de Emílio sobre a relação entre identidade e cultura, tendo em vista o reconhecimento dele como autoridade no assunto pelos ‘outros’, é possível explorar como as experiências individuais são cruciais para o entendimento da dinâmica de invenção da cultura (Wagner 1981) e como tais experiências são construídas no momento de transmissão na interação com diferentes categorias de ‘outros’. Mais uma vez, ressalte-se a importância do contexto, o local, o momento e a audiência para os quais essa experiência é enunciada.

Na segunda vez que fui até a casa de Emílio em meados de março de 2007, fui sozinho, aproveitando uma carona no carro da FUNASA que alterna os plantões dentro da reserva. Emílio me recebeu dizendo que tinha ido a uma reunião no Brejo para discutir a distribuição de cestas básicas que iam ser disponibilizadas para as comunidades através de seus respectivos líderes locais. Enquanto estive na casa de Emílio, ele recebeu a visita de um *compadre*, líder de aldeia vizinha. Neste ‘triálogo’ que se instituiu pela presença do compadre, Emílio retomou *a história da luta da terra*, desta vez, para enfatizar que muita gente foi *adotada* como Xakriabá, não pelo critério da descendência, mas porque lutou junto no momento necessário.

Com esses comentários Emílio projetava sentidos de etnicidade e autoridade para elaborar um sistema de diferenciação interna. Na composição do contraste, Emílio recorre ao exemplo do modelo político que encontrou entre os Pataxó na Bahia, onde segundo ele *é esquisito* porque *cada família tem um cacique*. Apoiado na distinção de Emílio entre descendência e necessidade da terra para a sobrevivência e o trabalho, como forma de estar na conversa, seu compadre perguntou a Emílio como funcionava o sistema de trabalho em um lugar tão recortado politicamente. Sem rendimento nesse sentido, pouco depois seu visitante abandonaria nossa conversa, procurando companhia junto ao sogro de Emílio, na varanda da casa.

Em 2004, depois do relato da história da luta da terra, da sua gênese com a derrubada do curral de varas ao episódio final do assassinato de Rosalino e seus parentes, Emílio começou a revisar o acontecido daqueles últimos dias. O assunto referia-se ao aparecimento na sede do Posto Indígena da FUNAI de um perito judicial com o objetivo de analisar o valor de benfeitorias deixadas por um fazendeiro da região dentro dos limites da T.I. A presença do perito provocou uma reunião de emergência das lideranças Xakriabá e um debate sobre o

reconhecimento da fronteira e a ignorância do perito quanto a existência de regras padronizadas para o acesso a T.I.

A aparição dos interesses do fazendeiro serviu de exemplo paradigmático na reflexão de Emílio sobre como a mistura foi e pode ser prejudicial ao modo de vida indígena dentro dos limites da cultura e da T.I. Naquele contexto, o problema do casamento com pessoas de fora já aparecia nos comentários mais curtos e incisivos de Emílio a respeito das esferas de autoridade do cacique local. Quando perguntei a Emílio como as lideranças estavam lidando com essa questão ele me respondeu:

Eu não sei como é que vai ser esse trem não que agora entrou esse aí, que está com uma branca mesmo, pernambucana, lá do Pernambuco. Agora eu tô dizendo: “o menino, você tem que bulir com esse trem porque nós de casa somos contra”. Mais nós não podemos chegar lá e falar isso, porque nós não somos parente, somos de fora né, de casa lá dele. A aldeia lá tem cacique, tem liderança, lá tem todo mundo e ninguém liga nada. Como é que nos vamos chegar lá, não é? Agora nós estamos esperando até eles abrir a boca e pedir a opinião do povo e nós somos contra. Eles lá já disseram que tá concordado, já falaram isso, falaram isso com Edvaldo que chegou lá conversando com ela e ela contou isso.

No início de 2007, quando estávamos conversando sobre a autoridade da liderança Emílio voltou a referir-se à questão do casamento, desta vez de forma propositiva da *norma indígena* frente a uma situação em que ele mesmo estava implicado por relações de amizade, compadrio e apadrinhamento. Emílio ilustra o problema da regra através de um diálogo curto e difícil com os noivos, quando da experiência de receber um pedido de emprego por parte da noiva e do convite para ser padrinho do casamento por parte do noivo, seu afilhado e a menina (não-indígena) moradora do povoado de Traíras que faz limite com a T.I. Xakriabá. Uma situação delicada porque Emílio morou no povoado e é amigo do pai da noiva.

Outro dia ela estava conversando comigo: “é sério seu Emílio, eu fico com vergonha mais, de eu ser branca e o povo não concordar comigo. Até meu cabelo parece uma crina de uma égua branca alasã”. Ela falando com ela moço, eu achei até graça nesse momento. Nos dois sentados no ônibus na frente e ela contando o caso. Ela e eu conversando. Ela contando o caso pra mim:

“O seu Emílio não deixa o meu marido sem emprego não. Da oportunidade para ele trabalhar, ele tá fazendo o curso de enfermagem com tanto sofrimento, tanta dificuldade, vou pedir o senhor que dá oportunidade dele trabalhar, porque lá fora não tem rumo pra ele. Eu tenho culpa nisso aí, eu sou branca, ele é índio”.

Me deu uma vontade de dó. Fiquei até sem graça né. O pai dela é meu amigo há muitos anos, vivemos juntos, vivemos pertinho, aí eu sinto vergonha também. Eu morei muito tempo lá fora junto com os brancos, cinco anos, lá nas Traíras. Eu fiquei assim, mas não podia dar opinião. Eu falei: “o emprego ele vai ganhar, mas o que eu queria que ele não desse o desgosto ao povo de lá”. Ele podia trabalhar lá dentro e viver lá fora, ela ficar por lá e ele contribuindo com ela lá. É perto, dá pra fazer o intercâmbio. Eu falei: “O jeito que eu tenho pra fazer pra vocês foi isso”.

Eu gosto muito do menino, ele é índio mesmo, eu sei que ele é índio. Ele me considera muito mesmo. Ele nunca me deu uma má resposta. Mas um dia ele me falou, só teve uma má criação. Ele foi pediu autorização para casar. Mas antes dele me falar eu queria saber era o nome do casamento. Um dia eu estava lá no Posto ele veio falar comigo que ia casar. Ele veio pedir a autorização. Nós viemos do Posto ali ele me chamou no rumo da escola e disse que queria conversar um assunto comigo. Ele disse: “eu vou casar e queria chamar o senhor para ser padrinho meu”.

Casar?

“É, casar, com uma menina branca lá das Traíras”.

Gente branca lá das Traíras, é? Você me desculpa mas eu não posso acompanhar o seu casamento. Ele até é filho do meu compadre, padrinho do meu filho. Eu disse: “você não pode desviar esse casamento não?”

Ele falou: “não tem não, não tem não e eu devo casar é com quem eu gosto”.

Eu disse: “isso você está certo, mas se você quer casar você tem que cumprir as normas daqui de dentro, ou então tem que morar lá fora. Se você for casar com ela, você tem que morar lá fora”.

Ele também calou a boca e não respondeu mais não.

Na perspectiva de Emílio, faz parte de seu modelo de indianidade atualizar a religião nativa frente à oferta de credos exteriores. Para ficar apenas em um exemplo de seu posicionamento frente a agentes externos, descrevo a cena que presenciei em uma reunião na sede do P.I. no início de 2007. Uma equipe do governo federal estava visitando a T.I. para divulgar as benesses do programa “Luz para todos” do governo federal. Um

tanto frustrados frente à baixa distintividade física e cultural dos índios (confidenciada por uma das integrantes da equipe que dizia acostumada a trabalhar com “índios de verdade”), o membros da equipe animaram-se quando viram surgir o homem de cocar na cabeça e muitos colares no pescoço, a quem logo perguntaram se se tratava do “pajé da tribo”. Na posição de “pajé”, Emílio respondeu às perguntas da profissional de relações públicas, dentre elas, a respeito do que ele pensava sobre as melhorias na qualidade de vida dos índios que a energia elétrica poderia trazer. Sem muito entusiasmo, Emílio respondeu que a energia elétrica é boa, mas que também atrapalha porque na hora de praticar *a religião dos índios*, os mais novos ficam mais interessados em assistir a novela.

Através da restituição de um segundo diálogo (que de fato não se realizou) Emílio também aborda o tema da religiosidade e sua resistência frente à oferta de credo aos índios. Existe uma ‘onda’ de conversão evangélica em curso dentro da reserva que por si só valeria uma análise detalhada. Quando estava fazendo meu trabalho de campo em 2004, durante alguns dias, fiquei hospedado na casa de Rosalvo, liderança da aldeia Itapicuru. No final de tarde de um domingo, Arvelino (vice-cacique geral) passou pela casa de Rosalvo, dizendo que ia conhecer o culto dos crentes, que estava sendo realizado toda semana em uma igreja evangélica improvisada nos fundos da aldeia. Quando voltei em 2007, encontrei Arvelino convertido, assim como o próprio cacique geral e mais uma quantidade de líderes locais²⁸.

Segue a tentativa do diálogo entre Emílio e um pastor:

Ele veio conversar comigo: “eu respeito o senhor há muito tempo, eu queria conversar com o senhor, eu sempre considero o senhor como uma autoridade, queria falar isso com o senhor, pedir para o senhor sobre a religião nossa”.

O pastor é ele. Ele me chama de tio, me da atenção. Mas eu tive que dizer:

“Eu não mando na aldeia dos outros. Eu determino na minha aldeia. Na minha aldeia não tem nenhum crente. Eu não sou nem crente nem católico. Agora também eu não mando na vida de ninguém. Eu mando na minha. Agora na aldeia dos outros também eu não vou determinar, vocês tem conversar é com quem determina na aldeia de vocês lá. Eu não vou envolver meu nome mode eu ir fazer bagunça lá na aldeia dos outros.”

Aqui eu fiz com uma igreja. Eu fechei a igreja daqui porque não estava dando certo. Mas desde que me pertence aqui. É aqui na divisa junto comigo aqui já, na minha aldeia. É

²⁸ No caso da aldeia São Domingos, por exemplo, Joãozinho organiza a manutenção de sua liderança apoiando a ideologia política indígena à prescrição evangélica da convivência (cf. Escobar 2004).

que um tio meu, primo do meu pai e um padrinho que eu considero muito, a igreja estava fazendo uma coisa muito ruim para o meu tio, que é crente também. Ele estava ficando doido da cabeça aqui, ele já está um velho de setenta e tantos anos. A igreja crente estava funcionando ele. Um pastor estava dirigindo um culto na casa dele.

Era outro pastor diretor, que respeitava o normal nosso. Não tinha nada impedindo não. Agora trocou o diretor de culto e esse outro começou a discriminar a gente como feiticeiro, excumungado, que isso era coisa do capeta, que usava cocar. Ai eu fui conversar o superior dele lá em São Paulo para fechar a igreja. Ai fechou a igreja. Hora que eu falei com eles que ia tomar a atitude de fechar a igreja, ele me ameaçou de morte. Falou na minha cara assim e eu dei uma gaitada.

“Eu morro qualquer hora em cima dos meus direitos. Se vocês são servos de Deus agora que eu quero ver. Nisso que vocês falam o nome de Deus, vamos ver. Eu não vou afastar não. Esse terreno aqui eu mando nele igual o filho do meu padrinho também manda. Eu também sou filho dele nessa parte. Tô aqui pra fazer um trabalho que ele me pediu pra fazer, tô aqui pra cumprir e vou fazer, e a igreja nós vamos fechar.”

“Esse homem é feiticeiro, nós matamos ele.”

Eu queria era falar com o superior dele para eles mudarem o sistema de tratamento com a comunidade, de respeitar as nossas tradições e a nossa cultura. Mas o cara não deixava eu nem falar nada. O que eu fiz foi mandar o documento para o superior deles em São Paulo e fechou a igreja, aí eles foram dispensados do trabalho deles.

Como observou Marshall Sahlins (1997:53), contra o pessimismo sentimental que marcou as ciências sociais e, de modo particular a antropologia, diante do processo inexorável de aculturação universal, assistimos a partir do final da década de setenta o movimento contrário orquestrado pelas culturas sobreviventes ao colonialismo nos quatro cantos do planeta. Diversas categorizações como “intensificação cultural” “nativismo” “reflorecimento cultural” “indigenização da modernidade” e “viagem da volta”, nos termos de Oliveira Filho (2004) para o caso dos índios situados no nordeste brasileiro, foram cunhadas teoricamente para compreender a tomada de autoconsciência cultural conjugada à exigência política de espaço dos povos indígenas na sociedade mais ampla, que tomou conta da cena em diversos pontos do mundo e no Brasil, a partir da década de setenta.

O fato é que as antigas vítimas do imperialismo descobriram sua ‘cultura’ e a eficácia política de sua objetivação. A ‘cultura’, comenta Sahlins, deixou de ser apenas uma herança e passou a ser um projeto. Ela está na ‘na boca do povo’.

O que se segue, ainda de acordo com o raciocínio de Sahlins, não se trata de um otimismo sentimental, que ignore o sofrimento causado pela escravidão ou das sucessivas investidas de expropriação territorial e toda sorte de violências vividas pelos índios, mas de atentar para criatividade com que, no caso os Xakriabá, extraíram deste sofrimento, seu projeto de viagem da volta via intensificação cultural. A cultura Xakriabá também está na ‘boca do povo’. As crianças que estão nascendo agora recebem ‘nome de branco’ e ‘nome indígena’, os jovens indígenas descobriram na pintura corporal à base de jenipapo uma conexão ancestral, estão fazendo artesanato tradicional para vender às pessoas que visitam a T.I., o trabalho com cerâmica virou projeto de etnodesenvolvimento sustentável.

José Fiúza, cacique da aldeia Itapicuru me disse que Emílio é reconhecido como um dos mais velhos da *apresentação da cultura*, apesar de terem outros, mais velhos que ele, mas que não aparecem. Nas palavras de José Fiúza, os outros mais velhos não aparecem tanto porque são de *outras ordens*. Emílio é chefe de um dos batalhões do Toré. De acordo com Santos (1997), o termo ‘batalhão’ é usado para designar tanto as ‘coisas’ como os grupos envolvidos no ritual.

Internamente, existiriam também dois grupos: um liderado por Zé de Conceição – *pajé* Xakriabá e outro por D. Anália – *a madrinha*. Cada batalhão é composto por pelo menos duas pessoas com papéis determinados na realização do ritual. O mestre ou mestra são dirigentes dos trabalhos. O ‘cozinheiro’ é responsável pela arrumação do terreiro e preparação da bebida. O universo simbólico que recebe o nome de Toré refere-se a esse conjunto de procedimentos secretos, que envolvem o uso de tabaco e a ingestão e infusão da entrecasca da jurema (*Mimosa nigra* ou *Mimosa hostilis*), vegetal encontrado em determinados pontos do território indígena²⁹. Dona Anália, *a madrinha* e mestra de uma das ‘mesas’ pontua que o conhecimento total sobre o rito só é repassado aos do “mesmo sangue” (Santos, 1997:191).

O segredo do Toré está intimamente relacionado à presença de baianos e aos resultados negativos da mistura. Santos (id.ibid.) também ressalta a dimensão política do

²⁹ O Toré é praticado por mais de vinte povos indígenas do nordeste brasileiro. Para Oliveira Filho (2004:28) trata-se de um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar fronteiras entre “índios” e “brancos”. Nesse sentido, o exemplo dos Atikum é emblemático. Ao ver que ‘dançavam um toré arrojado’, o representante do Serviço de Proteção aos Índios teria se convencido da condição indígena do povo Atikum, encaminhando o processo de reconhecimento do grupo.

ritual pela razão do mesmo estar sempre associado às chefias do grupo, sendo praticado por duas diferentes facções políticas internas numa disputa pela legitimidade e autenticidade de ambos os lados. A princípio, as apresentações do Toré eram realizadas basicamente por dois grupos. Um deles capitaneado por Emílio e outro por Raimundo da aldeia São Domingos. Apesar de não ser cacique, Raimundo exerce papel político como um tipo de liderança cultural e faz parte do grupo restrito de pessoas que tomam parte nas cerimônias secretas do Toré.

Conforme assinala anteriormente, o Toré se tornou elemento crucial na afirmação da distintividade cultural Xakriabá. Desde então, o conjunto ritual pode ser apreendido em duas dimensões: uma interna, secreta, que consiste nos encontros realizados nos *terreiros* do território, dos quais participam apenas a madrinha, determinadas lideranças e aqueles devidamente iniciados. A outra dimensão, externa ou pública do Toré, passa a ser representada pela performance, que reúne dança e cantigas de evocação à Onça Cabocla, personagem fundante do mito através do qual os índios organizam a história e o encantamento da terra.

Dentre as variações do mito, a Onça Cabocla é descrita como uma índia, que no intuito de saciar a vontade de sua mãe de comer carne, transformou-se em onça e partiu em busca de caça. Ao retornar com uma novilha para ela, a mãe deveria colocar um ramo na boca da filha para que voltasse a forma humana. Como a mãe não a teria reconhecido ou não teria *agüentado*, a filha permaneceu para sempre uma onça encantada (Paraíso 1987:42). *Iaiá* como a Onça Cabocla também é chamada pelos Xakriabá, passou a ser considerada a guardiã da terra e dos índios, que vem durante os rituais aconselhá-los no enfrentamento de desafios. A garantia legal das terras coincide no plano mítico, com a volta da Onça Cabocla - distante nos momentos de crise e expropriação fundiária e que hoje vive invisível no território preservado.

Analisando os dilemas culturais e as disputas políticas entre os índios Kambiwá e Pipipã habitantes do nordeste brasileiro, Barbosa (2003:179) analisa as tensões da discussão sobre ‘cultura’ e ‘tradição’ como categorias nativas. Em seu estudo, Barbosa observa a concorrência entre um “fundamentalismo autóctone”, frente a outra posição mais “flexível, heterodoxa e híbrida” entre as duas etnias (id. *ibid.*), embora considerando que na maioria dos casos, a noção de fundamentalismo seja aplicada ao estudo do campo das religiões. Barbosa chama atenção para a existência de formas específicas de fundamentalismos, como aquelas relacionadas à regulamentação de práticas culturais e condutas sociais e que não estão ligadas

a aspectos essencialmente religiosos, que identifica operando entre os Kambiwás e Pipipãs. Para lidar com o fenômeno Barbosa chama atenção para um tipo de fundamentalismo cultural³⁰.

Nesse sentido, pode se dizer que Emílio é fundamentalista. Outros vão dizer: *Emílio fica falando deste segredo, se ele soubesse mesmo nem falava que sabia, ele quer ser mais índio que os outros.*

Como o próprio Emílio justifica suas posições pessoais como chefe e como liderança: *É porque, se começa a não respeita o nosso direito, daqui a pouco nós estamos sem moral, nós não somos autoridade, acabamos com a autoridade.*

Como me referi acima, recentemente foi instituída a função de *professor de cultura* entre os Xakriabá. No momento da pesquisa de campo, contabilizei a existência de nove *professores de cultura*, dentre eles, Emílio. Emílio conquistou a posição para dar aula nas aldeias comandadas por ele. Como não domina a escrita, diz que fala sobre a origem do mundo, dos índios e da natureza, e os outros é que *levantam o texto*. No método de Emílio: *é assim que se levanta cultura.*

Como Bruno Latour (2005) tem chamado atenção, os objetos podem proporcionar permitir, influenciar e sugerir associações. Se, como sugere Roy Wagner (1981:31) o que o antropólogo faz é traduzir suas experiências como “cultura” para seus pares e para outros em sua sociedade, um episódio que presenciei durante minha estada na casa de Emílio é emblemático.

Entre fotos de Davi Kapenawa e potes de cerâmica, Emílio me apresentou uma variedade de objetos e argumentos que cumpriam o papel de ratificar seu papel de liderança no processo de resgate cultural em curso entre os Xakriabá. Mas seu contentamento ficou mesmo explícito quando, na manhã que antecedia sua viagem para Belo Horizonte, duas *professoras de cultura* de uma aldeia distante da casa de Emílio partiram a cavalo, antes de o sol nascer, para ir até a casa dele em busca de seus ensinamentos para feitura de uma peneira tradicional indígena.

Depois de resistir um pouco a ensiná-las o trançado da peneira por motivo do compromisso de viajar na parte da tarde, Emílio resolveu ensinar o básico às professoras. O

³⁰ “A noção de fundamentalismo, tal como a entendo, remete a fundamento – os argumentos com os quais se funda uma tese, concepção ou ponto de vista – e fundamental – aquilo que é essencial, estritamente necessário. Fundamentalista é uma concepção de cultura que se vale de princípios limitados, entendidos como suficientes e necessários para orientar condutas humanas, uma determinada visão de mundo”. (Barbosa 2003:179).

domínio da técnica e a procura pela consultoria serviram, naquele contexto, como o exemplo mais eficaz que Emílio poderia oferecer de seu papel crucial neste processo.



Figura 2: Emílio ensinando como se “levanta a cultura”.

Vale a pena recuperar. Nos meus encontros com Emílio e depois, comecei a mapear um conjunto de elementos-chave para compreender a organização dele a respeito de um campo semântico da etnicidade Xakriabá: i) formulação de uma origem genuína; ii) certo ponto de vista sobre a história; iii) contraposição a determinado princípio de reprodução do sistema político; e, finalmente iv) o protagonismo na reinvenção da cultura.

O primeiro deles refere-se ao sentido atribuído ao sangue indígena, intimamente relacionado à questão da descendência em relação ao tronco familiar e a um regionalismo cultural. O segundo, à importância da família para o reconhecimento étnico e à concomitante formação do sistema político orquestrado por Rodrigo.

O terceiro, o valor político do segredo do Toré, também intimamente relacionado à mistura, mas atualizado na ação de Emílio frente às regras de escolha do novo cacique. Finalmente, o significado de um objeto como um exemplo paradigmático (para não dizer pragmático) do processo de atualização da cultura indígena, como artefato produzido tradicionalmente pelos índios considerados mais índios, *os caboclos do riachinho*, donatários do centro-simbólico da indianidade.

Para concluir esta seção, gostaria de retomar uma fala de Emílio sobre o contexto político vivido atualmente em S.J.M. No momento da minha ida para aldeia Pedra Redonda, me foi pedido o favor de entregar um envelope, com informações sobre a data de viagem para um encontro dos professores indígenas que seria realizado em Belo , ao sobrinho de Emílio, que é o atual diretor da Escola Indígena Xakriabá Bukimuju, na aldeia Brejo do Mata-Fome. Ao anoitecer deste dia movimentado pela visita das professoras, à noite, eu e Emílio fomos até a casa do seu sobrinho, para entregar a carta.

Aproveitei o momento que eu pretendia conversar também com ele sobre o assunto da política. Abri a conversa com uma introdução, quando eu falava sobre o contexto político e as relações entre diferentes lideranças. O sobrinho de Emílio se restringiu a comentar que essa é uma discussão forte na comunidade, porque os professores e o povo, de maneira geral, deram muito apoio na época da política e ainda hoje. O que se seguiu foi um silêncio. Nesse momento Emílio ‘entrou’ na conversa:

É isso que eu estava falando pra você (quem bem poderia referir-se à conversa de 2004). A gente lutou muito e tem pouco apoio. Da nossa família não tem ninguém no governo. A família dele está tudo. Nossa aldeia de Riachinho, Prata não tem ninguém no governo. (silencio) Zé Nunes é muito bom, mas ele é muito lento. A gente tem que ser educado e bondoso, mas tem a hora de expressar a realidade das pessoas. A gente tem que ter educação, mas tem a hora que tem que expressar. Na condição que ele está, não pode segurar o tempo todo não, tem que expressar o sofrimento da gente. Ele é muito bondoso. Respeitador de todo mundo, bonzinho para todo mundo. No final do mandato, pode dar mal pra ele. A gente pode ser tudo, tem que ter educação, mas tem que ser cobrador das coisas também. Eu não sirvo pra isso não. Isso é pra quem é uma pessoa mais disposta. Quando eu tenho alguma causa com o companheiro eu descarrego logo, prefiro descarregar logo que ficar guardando. Meu regime é tão esquisito, a expressão que eu tenho com o companheiro eu despejo logo na cara dele e nós vamos ver o que vai dar, eu falo logo. Agora ficar com uma coisa encubada ali, pra mim dói essas coisas. Despejo logo na cara dele!

Eles dizem: “esse Emílio, ele é doido”. Eu sou mesmo. Eu já falei para Senador, na cara do Ministro da Educação, cheguei na cara e descarreguei no peito do Ministro da Justiça, descarreguei mesmo e o Ministro teve que baixar a cabeça. Eu já tenho feito isso em Brasília e não é poucas vezes não. Já falei para o Ministro do Interior, eu fui atrás do Ministro quando esta terra estava em confusão. Daí que nós falamos com o Ministro que veio

a justiça para esta terra. Levei o nome de fuxiquento, o nome de conversador. Essa foi a viagem. Com quinze dias que nós rodamos. Eu e o finado Roso viajamos juntos. Essa a primeira viagem que nós fizemos à Brasília, eu e ele.

Considero importante aqui, a diferenciação entre dois tipos de fazer política. Um regime indígena de comunicação e interlocução com agentes externos, em que a natureza do jogo político na “política dos brancos” exige relativizar. Este outro tipo de fazer política, como aparece na fala de Emílio, roga por uma economia da palavra e negociação de interesses difusos, e é, portanto, para um tipo de pessoa mais disposta, incompatível com o estilo político dele. De qualquer forma, noto o ressentimento pelo pouco apoio e exclusão dele e de “seu povo” desta dinâmica, no que tange à distribuição de espaço para as pessoas de sua ‘região de comando’ no governo municipal.

Na próxima parte, trato deste processo de inserção indígena no cenário político municipal em São João das Missões, do ponto de vista de um de seus protagonistas.

PARTE II

BUKIMUJU XUKURANK : PROTAGONISMO ETNOPOLÍTICO



Figura 3. Realização do Toré na posse de Zé Nunes e dos vereadores indígenas. (1º de janeiro/2004)

Na primeira parte desta dissertação tomei a trajetória política e a experiência de Emílio como fio condutor para organizar a etnografia de um modelo de chefia, e suas transformações, nos últimos vinte anos. Agora observo estas transformações a partir da experiência de outro líder Xakriabá, posicionado em uma situação de autoridade distinta, mas parecida com a de Emílio no campo etnopolítico. Nesta segunda parte desta dissertação, o fio condutor da etnografia sobre estas mudanças é delineado pela experiência e perspectiva de Francisco Xavier dos Santos, filho de Valdinho, cacique da aldeia Barreiro Preto. O processo social mais amplo que enfoco é o da inscrição social de um grupo de professores indígenas como *lideranças* do povo indígena e, mais especificamente aqueles que hoje são, de alguma forma, os **políticos indígenas**³¹.

Chiquinho Xakriabá é Professor Indígena, Coordenador da Educação Indígena, representante das etnias indígenas presentes em Minas Gerais, na Comissão do Ministério da Educação. Tesoureiro do Partido dos Trabalhadores (PT) e atual Secretário de Educação no município de São João das Missões. Ele é um dos integrantes do grupo de professores indígenas criadores do projeto de conquistar o Poder Executivo e a hegemonia étnica no Legislativo local em São João das Missões.

Sahlins (1997:122) toma emprestados os êxitos políticos dos índios Kayapó para descrever uma das maneiras contemporâneas de **indigenização da modernidade**. Diante das teorias da modernização que pressupõe como inexorável o processo de aculturação, como maneira de alcançar o “desenvolvimento” para o qual os costumes tradicionais eram obstáculos. Contra o pessimismo sentimental relativo ao fim das culturas indígenas, Sahlins usa a expressão **indigenização da modernidade** para delinear o fenômeno global de “intensificação cultural”, através do qual as culturas indígenas locais responderam à homogeneização imposta pela expansão do sistema mundial e à previsão pessimista quanto a aculturação universal.

No argumento de Sahlins, seria justamente porque estes povos “locais” participam deste processo global de aculturação que eles continuam a se distinguir entre si pelos seus

³¹ A definição desta expressão, que classifica os professores indígenas que ‘entraram’ na política eleitoral dos brancos no município, devo as conversas com Jonesvan, professor indígena formado pela segunda turma do programa de educação diferenciada e atual vereador em São João das Missões. Quando eu tentava elucidar para ele os objetivos do meu trabalho e o meu interesse em contextualizar diferentes perspectivas sobre as transformações políticas recentes Jonesvan comentou sobre a diferença entre *lideranças indígenas* que são *políticos*, isto é, aqueles que hoje estão ocupando posições no executivo ou no legislativo local e aqueles que não são, referindo-se aos representantes de aldeia e líderes comunitários internos como outros professores e agentes de saúde.

próprios modos. Deste ângulo, integração e diferenciação são co-evolucionárias. De qualquer modo, afirma Sahlins, as aparentes contradições entre aculturação e indigenização são freqüentemente neutralizadas pelas contradições de classe inerentes às culturas dominantes capitalistas, referindo-se às estruturas de discriminação e de exclusão das quais os movimentos culturais indígenas costumam extrair seus líderes e sua paixão (id. ibid. idem.). Tendo estas idéias de Sahlins como referência, descrevo o processo que vou chamar de **indigenização da política**, movimento protagonizado por uma nova geração de lideranças Xakriabá. Como a atual situação histórica Xakriabá se inscreve em um contexto mais amplo das mudanças sociais envolvendo povos indígenas, antes, faço um rápido registro mais geral sobre os movimentos indígenas na América Latina e no Brasil desde a década de 1970.

A partir de uma revisão histórica estrutural sobre as relações entre indígenas e “europeus” ou “brancos” na América Latina, Aníbal Quijano (2004:77) argumenta que essas relações foram desde o início e são ainda hoje, pautadas por uma colonialidade do padrão de poder originária da experiência colonial. Para o autor, o “problema indígena” é contemporâneo à fundação das repúblicas iberoamericanas, na medida em que a população “índia” foi percebida como um entrave à implantação do moderno Estado-nação inspirado pelas idéias da revolução liberal européia. Desde esse momento, com o “problema indígena”, foi constituído um “nó histórico específico, não desfeito até hoje, que ata o movimento histórico na América Latina: o desencontro entre nação, identidade e democracia” (2004:81).

Para Quijano, o “movimento indígena” na região foi sendo incubado na mesma via de esgotamento do Estado oligárquico, desencadeada com o processo de neoliberalização-globalização da sociedade latino-americana a partir década de 1970. Primeiro através de um processo de re-identificação: de “camponeses” a “índios” e depois à “indígenas” e a reclassificação social (da “classe” à “etnia” e às identidades regionais e locais). Outro fator importante neste processo foi ampliação do universo de comunicação entre os índios e o reconhecimento entre si dentro do sistema “racial” de discriminação e dominação.

Nina Pacari (2004:35), a primeira indígena a ser nomeada como Chanceler do governo equatoriano, numa análise sobre a identidade indígena como uma resposta política frente a este padrão de poder instituído pela colonialidade, tece alguns comentários sobre o protagonismo indígena no debate acerca do projeto nacional equatoriano³². No início do

³² Com formação em jurisprudência, ciências políticas e sociais na Universidade Central do Equador, Nina Pacari atuou como assessora jurídica da Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador – CONAIE

século XX, a pressão sobre os territórios tradicionais retornou investida do capital norte americano, com repressão sangrenta à resistência dos camponeses indígenas, forçando estas populações à servidão³³. Este processo implicou também a des-indianização da identidade e da auto-identificação da maior parte da população “índia”, que no caso peruano é conhecido como “cholificação”. De acordo com a autora o processo inverso de identificação se deu em grande medida pelo fortalecimento e revalorização dos usos e costumes na reconstituição dos povos e territórios por parte dos índios, apoiados na recriação da memória ancestral para projetar-se no campo político e social.

Contudo, os movimentos indígenas também precisam lidar com contradições entre suas bases ideológicas e a incursão em processos políticos mais amplos. Para ficar apenas em dois exemplos, o caso do movimento pan-indígena na Guatemala, analisado por Kay B. Warren (2000), e o caso zapatista no México observado, dentre uma infinidade de autores, por Shannon I. Mattiace (1997) e George A. Collier (1997), são reveladores.

Desde a segunda metade dos anos oitenta, os maias instruídos passaram a trabalhar para criar um movimento social centrado na revitalização da cultura indígena e simultaneamente defender um papel maior para a política indígena na cultura nacional guatemalteca³⁴. Atualmente o movimento é alvo de muitas críticas de muitos lados. Ladinos locais, profissionais europeus e latino-americanos envolvidos em projetos de direitos humanos patrocinados pela Organização das Nações Unidas no país, detratam o movimento por promover o separatismo, a polarização étnica e criação de um potencial para a violência interétnica, dentre outras (Warren 2000:270).

No dia primeiro de janeiro de 1994, enquanto o governo mexicano celebrava a entrada em vigor do acordo comercial com Estados Unidos e Canadá, milhares de mestiços e índios desceram as montanhas e ocuparam várias cidades do Estado de Chiapas, na região fronteiriça com a Guatemala para anunciar o movimento guerrilheiro articulado pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) através da *Declaración de la Selva Lacandona* que

entre os anos 1989-1993 e exerceu o cargo de deputada nacional no parlamento equatoriano entre 1998 e 2003 quando foi empossada como ministra das relações exteriores no governo de Lúcio Gutierrez.

³³ No México, a resistência dos camponeses indígenas acabou sucedendo a Revolução Mexicana (1910 – 1927), na Bolívia (1952), e na maciça pressão dos camponeses majoritariamente “índios”, entre 1957 e 1969 pela reforma agrária no Peru. No Equador a mudança do regime de trabalho servil para o trabalho assalariado acontece em 1969-70.

³⁴ Os líderes Maias realizam uma série de estudos sobre os seus dialetos, elaboram dicionários, tentam padronizar as suas formas escritas, a fim de produzir uma língua unificada e assim difundir todo um aparato cultural composto de periódicos, textos literários e escolares.

rapidamente espalhou-se pelos veículos de comunicação, tornando o manifesto mundialmente famoso.

Numa análise sobre as relações entre o movimento zapatista e o movimento indígena, Mattiace (1997) enfatiza a discussão sobre a idéia da autonomia indígena. Desde a década de 1970, o indigenismo praticado pelo Estado vinha sendo criticado pelos antropólogos mexicanos e, na década de 1980, a noção de autonomia começou a surgir no debate entre as organizações indígenas no México. Pensada em diferentes níveis e graus, o caráter fundamental da noção de autonomia destina-se, mais uma vez, ao questionamento do Estado-nação, implicando no debate sobre uma outra relação das comunidades locais com o governo. Dentro desta perspectiva da autonomia, Collier (1997) coloca em pauta as conseqüências das alianças entre o movimento zapatista e outros setores da sociedade, chamando atenção para os problemas colocados pela distribuição de poder, o faccionalismo interno do movimento, à capacidade de articulação de interesses entre suas bases populares e às alianças estabelecidas mediante o projeto político mais amplo difundido pelos zapatistas.

No caso brasileiro, nos anos cinquenta, Darcy Ribeiro profetizou a transformação dos índios em ‘índios genéricos’. Em *Os índios e a Civilização*, Ribeiro (1979) desenvolveu uma ampla generalização sobre o contato entre as populações tribais e as diversas frentes de expansão da chamada sociedade nacional. Darcy Ribeiro pretendia explicar o ser indígena, uma espécie de “índio genérico” e sua persistência apesar do processo de transfiguração étnica: as sucessivas alterações em seus substratos biológicos e culturais produzidas pelo contato. A imagem do ‘índio genérico’ não se realizou historicamente e não é, já há algum tempo, mais do que uma ficção acadêmica (Ramos, 1990:117). O “índio genérico” deixou de ser a marca daquele último estágio do processo de aculturação para tornar-se a marca de alteridade frente à chamada sociedade nacional.

O que ocorreu desde a previsão de Darcy Ribeiro foi o justo inverso da transfiguração étnica, sobretudo entre aquelas populações indígenas consideradas em fase terminal de aculturação. Em grande medida, este processo de reversão pode ser entendido a partir da organização política por parte dos índios. No Brasil o movimento indígena começa a articular-se no plano supra-local no início dos anos setenta, patrocinado inicialmente pelo CIMI, através da congregação de líderes indígenas em assembléias indígenas regionais, destinadas à divulgação e ao debate dos direitos de seus povos.

No início dos anos 1980, essa movimentação culminou na criação da União das Nações Indígenas (UNI) e, logo, na inserção de seus líderes no cenário da política nacional no

Brasil. A criação da UNI e o uso do termo *nações* como metáfora política nos discursos indígenas e indigenistas resultou, segundo Alcida Ramos ([1993]1998), da apropriação simbólica de um termo poderoso, um recurso discursivo capaz de mobilizar o debate nacional acerca dos direitos indígenas como alteridade legítima. Contudo, no contexto da Constituinte, em 1987, setores do Estado fizeram oposição ao termo “nações indígenas” sob argumento de que a expressão incorreria em uma ameaça ideológica à soberania nacional, partindo de uma concepção de Nação e Estado como conceitos indissociáveis.

O braço indigenista da Igreja propugnava a visibilidade dos direitos indígenas no âmbito da sociedade brasileira e apoiava o uso da expressão “nações indígenas” sem prejuízo para a unidade do Estado nacional. Por outro lado, representantes da sociedade civil articulados por meio das ONG’s advogavam em favor da autodeterminação, que se realiza em termos culturais e não propriamente político-estatais por parte das etnias indígenas no país. Para Ramos, este cenário produziu uma imensa névoa de incomunicabilidade ao redor da noção de *nação* quando evocada pelos diversos pontos de vista que constituem o campo do indigenismo no Brasil. Do ponto de vista da autora (1993:5), o problema com o termo *nação* talvez seja o excesso de significado que se acumulou sobre ele, resultado do contrabando exercido pela retórica indigenista brasileira ao importá-lo de outros contextos bastante distintos do cenário brasileiro³⁵.

Em contraste com os índios Shuar que se recusavam a participar diretamente dos aparelhos de Estado, no início dos anos oitenta, Ramos (1990:136) observava a tendência à afiliação partidária de lideranças indígenas no Brasil. Nas vésperas das eleições para a

³⁵ Nos Estados Unidos o uso de "nações indígenas" serviu como uma espécie de senha para a tomada de territórios pelo nascente Estado norte-americano através de declarações de guerra e assinaturas de tratados, ainda que fantoches, com os donos desses territórios. Já no Brasil, o termo "nações indígenas" é recente e surgiu da consciência de que nunca se reconheceu nas culturas-etnias indígenas um mínimo de vulto que merecesse crédito político. (Ramos, 1993: 6). Interessante notar como o nacionalismo étnico é apropriado, por exemplo, no caso analisado por Gerald Alfred (1995) sobre a política Mohawk em termos da criação de uma ideologia política baseada na tradição por uma população nativa de Kahnawake – uma reserva indígena localizada no Canadá, em uma região próxima a cidade de Montreal. A investigação das bases ideológicas da rejeição por parte dos Mohawk em relação às instituições de controle por parte do Estado nacional canadense, conduziu o autor a adotar uma organização teórica baseada sobre as teorias do nacionalismo. Gerald (id. : 146) demonstra que os estudos convencionais sobre o nacionalismos, que não são propriamente de Estado, denominaram o fenômeno como etno-nacionalismo, i.e., uma forma orientada para a realização de uma independência política e promoção de distintividade cultural no interior de um Estado existente. Em um segundo sentido, o etno-nacionalismo poderia ser caracterizado como uma forma de organização, na qual o objetivo é realizar a auto-determinação, que não se realiza em termos da formação de um novo Estado, mas através do desenvolvimento de uma soberania cultural e uma relação política que pressupõe a autonomia – refletida em um auto governo formal e em um arranjo cooperativo com as instituições de Estado existentes.

Assembléia Nacional Constituinte houve uma “epidemia” de candidatos indígenas à Câmara dos Deputados. Nenhum índio foi eleito. Era comum identificar na imprensa, programas humorísticos e em conversas informais com ‘homens da rua’, a perplexidade ante essa transformação do índio, dado como figura folclórica, que passava a dizer e fazer coisas que sempre foram da alçada exclusiva dos “brancos”, como seqüestrar aviões, barcos e gente, filiar-se a partidos, entrar na burocracia ou pertencer ao Congresso Nacional, por exemplo.

Essa perplexidade não deixava de perpassar a consciência, ou o inconsciente de muitos cientistas sociais. Daí a preocupação de Ramos (id. 138) de vislumbrar o processo de **politização** dos índios, focalizando as diversas facetas da consciência política que é possível detectar no mundo indígena. Em trabalho seminal escrito no final da década de 1980, Alcida Ramos (1990:138) chama atenção para a escassez de trabalhos antropológicos que tomassem o discurso político indígena como foco. O interesse da autora era compreender um processo que vinha desafiando a capacidade de análise dos antropólogos: “a transformação do índio, de um ser visto quase que inerentemente subordinado, imanente no seu mundo próprio, a ator que transcende esse mundo e se lança no horizonte da política nacional” (Ramos, 1990:138).

O caso do Xavante Mário Juruna é emblemático do grau de sucesso e os resultados dessa inserção indígena na ossatura do poder público. Juruna ficou mundialmente conhecido por ser escolhido como delegado dos índios do Brasil no Quarto Tribunal Bertrand Russel, realizado na Holanda. Em 1982 o cacique foi eleito deputado federal pelo PDT do Estado do Rio de Janeiro. Na visão de alguns analistas políticos da época, a candidatura de Juruna foi fruto de uma jogada de mestre do cacique do partido, Leonel Brizola, que viu na indianidade um espaço político não preenchido no concerto da política nacional.

Numa época de repressão, Juruna, iletrado e inocente dos labirintos do poder nacional, mas protegido por sua condição de índio tutelado, foi estimulado a tecer críticas cáusticas ao governo ditatorial. Juruna ficou famoso por andar em Brasília com um gravador em punho para gravar as promessas, segundo ele mentirosas, que os políticos faziam frente às reivindicações indígenas. Conforme a abertura política, Juruna foi perdendo utilidade e depois de ser envolvido num escândalo sobre acusações de corrupção, foi sendo descartado da cena política e não se reelegeu em 1986. Aos 58 anos, com a saúde debilitada por problemas de diabetes e hipertensão, o ex-cacique Xavante morreu em 2002 em Brasília. Seu corpo foi velado no salão negro da Câmara dos Deputados e levado, por um avião da FUNAI, para a tribo Xavante Namunkurá, no Estado do Mato Grosso (Jornal Folha de São Paulo/2002).

No balanço quanto às carreiras de diversos líderes regionais, os indicadores não

apresentavam perspectiva de sucesso indígena no mundo da política. Ramos é pessimista. Identifica um fato recorrente: quando atingiram certo grau de popularidade, os líderes indígenas começam a sofrer pressão de várias fontes – burocracia, igreja, dos próprios parentes –, e entraram em rota de colisão com interesses diversos no mundo da política partidária, o que fez desse movimento um conjunto de carreiras-relâmpago.

Para muitas lideranças do movimento indígena, o ativismo no mundo político dos “brancos” pode ser alto. Desconfiança generalizada do mundo, angústia, confusão psicológica, ter a vida pessoal explorada pela imprensa e por opositores e até assassinatos, além das possibilidades de cooptação (consciente ou inconsciente do líder) pelos meandros sedutores do poder.

De toda forma, a partir dos anos 1980, começamos a perceber a formação de uma intelligentsia indígena com habilidades de transitar entre as organizações indígenas e instituições públicas de diversas naturezas. Entre as novas lideranças indígenas com esse perfil, é recorrente a referência à tensão entre a ocupação de funções fora da organização indígena, criando uma região cinzenta de significações, tanto portas adentro das aldeias, quanto frente aos diferentes públicos e interlocutores externos para os quais é preciso elaborar discurso.

Recentemente, o documento final elaborado a partir da Conferência Nacional dos Povos Indígenas (realizada em abril de 2006), intitulado “Autonomia Política dos Povos Indígenas” traz 17 itens relacionados estritamente à dimensão política, dentre eles, a proposta da criação do Parlamento dos Povos Indígenas do Brasil, assegurando a plena e efetiva participação e representação de todos os povos indígenas, através de representantes indicados pelas suas associações de base, que seja considerado como instância máxima obrigatória de consulta e deliberação de todos os temas e ações relacionadas direta ou indiretamente com o futuro destes povos. Solicita a garantia de cotas para os parlamentares indígenas no Congresso Nacional, Assembleias Legislativas e Câmaras Municipais e a criação de Secretarias Municipais e Estaduais de Assuntos Indígenas, dirigidas por pessoas indígenas indicadas pelos seus povos e organizações.

Apesar da cobrança por reserva e criação de espaços políticos, os índios não esperam parados, detidos em elucubrações a respeito das possibilidades e riscos de tal empresa. Nos últimos anos tem aumentado progressivamente o número de candidaturas indígenas nos pleitos eleitorais em diversas regiões do país. De acordo com números de um levantamento feito pelo ISA, em 1996 foram contabilizadas por volta de 80 candidaturas indígenas, entre

candidatos a vereadores e a prefeitos. Em 1988 assistimos à tentativa de Marcos Terena de chegar ao governo do Distrito Federal.

Nas eleições de 2000, este número aumentou para 350 candidatos, sendo destes 13 ao Executivo, com a eleição de 80 legisladores indígenas. Nas eleições municipais de 2004, segundo números do CIMI, foram eleitos 48 vereadores indígenas, dentre 180 candidatos, e nove candidatos a prefeito, dos quais quatro foram eleitos nos municípios de São João das Missões (Minas Gerais), Barreirinha (Amazonas), Marcação (Paraíba) e Normandia (Roraima). Em Minas Gerais, ainda foram eleitos vereadores os índios Manuel Pataxó pelo PMDB, no município de Carmésia e Diva Maxacali, pelo PTB, em Santa Helena de Minas.

Este retrato geral sobre o movimento indígena na América Latina e no Brasil serve como referência para situarmos este processo de politização da identidade e incursão do movimento indígena em escalas nacionais, mas a questão que mobiliza esta parte da dissertação esta situada em uma escala específica e localizada: a inserção indígena na arena política municipal em São João das Missões e suas implicações frente à população indígena e às estruturas de Estado.

Para descrever e analisar este processo que vou chamar de **indigenização da política**, tomando como balisa etnográfica a trajetória de Chiquinho, a noção de *broker* (ou intermediário cultural) formulada por Eric Wolf (1974) é útil para qualificar sua agência e de seus companheiros no grupo político. Analisando a agência do Estado mexicano, empenhado em criar e difundir mecanismos de controle e expandir a hegemonia nos níveis locais e comunitários, Wolf recorre à noção de *brokers* para referir-se aos agentes mediadores destas relações entre comunidades específicas e a comunidade nacional.

Na análise destas relações entre o “nível nacional” e os níveis locais e comunitários, a categoria *broker* revela-se importante na medida em que situa o interstício entre estes níveis. O *broker* seria, assim, uma categoria analítica razoável para entender o trânsito de indivíduos específicos entre os distintos níveis de interação: local, regional, nacional (até o global), capazes de viabilizar a mediação cultural e política entre estes diferentes níveis, articulando uns aos outros, traduzindo seus significados e tornando-os inteligíveis e comunicáveis entre si. *Broker*, portanto, trata-se de uma categoria utilizada para classificar aquelas pessoas que ocupam lugares políticos estratégicos, ora no movimento indígena, ora em organizações independentes, ora nas estruturas de governo (cf. Ramos 1998). Na atualização destas funções

que caracterizam o *broker*, os professores indígenas constituem uma espécie de ‘elite intelectual’ ou uma ‘*intelligentsia* nativa’ graças à sua capacidade de mediação cultural e política entre as demandas locais e as instâncias governamentais, no plano estadual ou nacional³⁶.

De um lado, a trajetória e o papel político exercido por Chiquinho são índices reveladores das transformações na relação entre lideranças indígenas e as estruturas de Estado, responsáveis, no dizer de Adolfo de Oliveira (2002), pela crise de identidade que contemporaneamente perpassa setores indigenistas oficiais diante do protagonismo indígena. Mais que isso, coloca sob foco o tópico das novas modalidades de constituição de lideranças e as relações entre suas práticas e o compromisso com o modelo tradicional de autoridade e representação, além de revelar a fricção entre a ideologia indígena - como matriz das práticas políticas dos políticos indígenas - e as práticas políticas próprias da política praticada pelos “brancos”.

A interpretação da trajetória pessoal de Chiquinho ajuda a identificar eventos que influenciaram na re-configuração da autoridade política entre os Xakriabá, no momento posterior à demarcação de suas terras, sobretudo no que se referem aos múltiplos impactos sociais, econômicos, políticos e culturais que a implantação do projeto de educação diferenciada trouxe para a vida comunitária dentro da T.I. Mais que isso, a perspectiva de Chiquinho sobre os diversos níveis que tangenciam sua ação política, nas diversas posições que ocupa e situações de autoridade que lhe são respectivas, propicia o contexto para apreensão e análise dos paradoxos e dilemas que marcam a atualização ideológica da unidade política Xakriabá.

Pensando como o discurso fundamentado na etnicidade é sempre contextual e situacional, as experiências de Chiquinho na organização dos professores indígenas, na interlocução com aliados políticos no município, com agentes do governo estadual envolvidos no projeto de educação diferenciada e nas instâncias representativas do Ministério da Educação para a educação indígena, são exemplares de como estes planos estão articulados e

³⁶ Rosani Leitão (2005) em sua análise sobre o papel dos professores indígenas no México e no caso do Brasil entre os índios Terena, identifica a escola como espaço para o surgimento de categorias sociais e emergência de sujeitos específicos como ‘intermediários’ culturais e políticos, por atuarem como os principais mediadores entre o nível local (dos problemas da comunidade e da escola) e os diversos níveis exteriores (regional, nacional e global) composto pelas instituições responsáveis pela produção de políticas de educação indígena, o movimento indígena mais amplo e os organismos não-governamentais.

conectam significados capazes de subsidiar seu discurso como representante indígena e gestor municipal de educação.

Conheci Chiquinho em 2004 no escritório do CIMI, que então funcionava em São João das Missões. No bojo da criação do Partido dos Trabalhadores em São João das Missões, passei alguns dias em sua casa, conversando sobre a movimentação política dos professores e as reações do grupo político adversário no município. Entretanto, a maior parte das idéias e opiniões de Chiquinho que balizam minha descrição de sua trajetória e a perspectiva dele sobre o movimento indígena foi extraída principalmente de uma seqüência de conversas, em entrevistas concedidas em sua sala na Secretaria de Educação na sede do município, em março deste ano (2007).

1. Bukimuju Xukurank: a educação equivale à luta da terra

Francisco Xavier dos Santos – *Chiquinho Xakriabá* nasceu em maio de 1980 na aldeia Barreiro Preto. A primeira lembrança dele sobre os movimentos da organização Xakriabá remete a memória de, aos seis, sete anos de idade, ver seu pai Valdinho, atual cacique da comunidade, sair de casa para participar dos mutirões de retomada da terra, liderados pelo cacique Rosalino. Como apresentei na primeira parte desta dissertação, a partir de 1984 e nos anos seguintes, os mutirões se multiplicaram com reuniões de até cem índios imbuídos de demarcar as próprias terras (vide nota nº 10). Chegavam os avisos das convocações do cacique Rosalino, da hora e lugar marcado para o encontro dos homens, que armados de suas ferramentas de trabalho, organizavam-se para retomar suas terras e expulsar os posseiros. Ainda bem pequeno Chiquinho apenas observava a movimentação e as saídas do pai.

Chiquinho estudou até a quarta série com professores leigos em uma escola na própria comunidade do Barreiro Preto. Na época em que foi alfabetizado diz que a educação não tinha muito valor na sua comunidade. Os pais mandavam os filhos para escola para aprenderem a ler e escrever, e só. Como tantos outros jovens da sua geração, depois de alfabetizado Chiquinho deixou a escola e foi trabalhar um tempo na roça.

Situada no polígono da seca no norte de Minas, o roçado na região da Terra Indígena Xakriabá é sempre uma atividade de risco, que, por vezes não possibilita nem mesmo a auto-suficiência da família nuclear. A saída encontrada por um grande contingente de jovens Xakriabá era, e continua sendo, a migração para o trabalho em lavouras de cana de açúcar no Estado do Mato Grosso e interior de São Paulo. O ciclo se renova todos os anos com a partida

em fevereiro e o regresso em dezembro. Mas Chiquinho escolheu ficar na terra. O reconhecimento étnico abriu o campo de negociações e interlocutores do indigenismo para os caciques Xakriabá.

No bojo das demandas do movimento indígena no Brasil, a Constituição de 1988 assegurou legalmente o direito dos índios a uma educação diferenciada (e diferenciadora). A escola indígena passou a ser vista como um importante mecanismo na interlocução indígena com a chamada sociedade nacional. Em Minas Gerais esse espaço de negociação e diálogo intercultural vem sendo construído desde 1995, através das ações do Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais (PIEI-MG), numa parceria entre o movimento indígena organizado no Estado, a Secretária Estadual de Educação (SEE/MG), a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Instituto Estadual de Florestas (IEF). O ponto de partida do processo de implantação das escolas indígenas em Minas Gerais foi dado pela produção de um diagnóstico encomendado a consultores pela SEE/MG, junto às quatro etnias presentes no Estado (Pataxó, Krenak, Maxacali e Xakriabá) que inicialmente participariam do PIEI-MG.

Entre os Xakriabá, o cacique Rodrigo e algumas lideranças escolheram os jovens da comunidade que iriam participar da primeira turma do programa. Numa análise das práticas instituintes de gestão das escolas Xakriabá, Macaé Evaristo dos Santos (2006:93) observou os aspectos políticos que marcaram a escolha dos integrantes da primeira turma de futuros professores Xakriabá. A escolha dos professores criou um novo espaço para construção e reconstrução dos significados sobre a identidade, reacendendo lutas passadas, escolhas e posições adotadas. O processo de escolha em muitas aldeias transcorreu de forma tranqüila, através das indicações por parte das lideranças, enquanto em outras regiões reacendeu divergências como a oposição entre duas vertentes políticas internas, *os acompanhantes do CIMI* e aqueles *acompanhantes da FUNAI* vigentes desde os últimos capítulos da luta da terra.

Chiquinho foi um dos escolhidos para participar do curso. No final de 1995, trinta e seis índios, constituíram a primeira turma Xakriabá a participar do Curso de Formação de Professores Indígenas do Estado de Minas Gerais. O curso foi formatado entre atividades presenciais modulares realizadas sempre nas férias escolares (janeiro, fevereiro e julho) no Parque do Rio Doce, intercaladas por atividades realizadas em área, tais como cursos relacionados ao uso do Território, História, Arqueologia e Cultura, além de pesquisas levadas a cabo pelos professores indígenas sobre esses tópicos. Estes trabalhos de pesquisa conjugados com outros realizados durante as atividades modulares acabaram se

transformando em material didático específico, posteriormente apropriado por cada escola indígena (Cf. Gomes, 2004).

Com a estadualização das escolas indígenas em 1997, aos 17 anos de idade, Chiquinho passou a atuar como supervisor na escola da aldeia Brejo Mata Fome e como representante junto à Secretaria Estadual de Educação, na coordenação executiva do projeto, acompanhando o processo de implantação das escolas na T.I.. Chiquinho descreve sua inserção:

Entrei no curso e foi daí que eu comecei. Antes disso eu não estava muito envolvido, nem tanto na questão do movimento, nem com a questão da educação principalmente. Aí começou, no curso, quando assumimos a escola. Aí começa já um pouco do trabalho nosso.

Começou ali na escola Bukimuju no Brejo, que era a única escola que comanda todas as outras escolas indígenas. Eu fui, iniciou aqui por essa coordenação de recursos, de compra de merenda, de contratação de professores e a própria supervisão que era feita pelos funcionários da superintendência. O papel nosso era de acompanhar.

Depois junto com o programa de implantação das escolas, criaram a coordenação de educação indígena. Eram duas coordenações: a coordenação de etnia e a coordenação executiva do projeto. Cada etnia era coordenada por um professor (não indígena) de formação e a executiva por representantes da secretaria e por coordenadores indígenas, que acompanhavam as discussões do projeto dentro da secretaria.

Aí eu fui e comecei a participar já da coordenação. Na época começou eu, Zé Nunes, depois veio Marcelo e outras pessoas que também acompanhavam. Aí é que nós começamos. Na época a demanda era a criação da escola indígena, que foi a Bukimuju. Eu, junto com Zé Nunes, fizemos o papel de organizar isso dentro da comunidade, fazendo essa discussão toda. Mandamos o processo e foi aprovação.

Na época com a aprovação, Zé Nunes passou a ser diretor da escola e eu continuei a ser da coordenação do programa. Depois disso teve uma discussão de eleger um vice-diretor. No caso eu ia ser o vice-diretor, mas aí nós percebemos que não seria bom criar essa vice-direção porque estava muito ligada à escola normal e a gente precisava de uma coisa maior do que isso. Ao invés de criarmos o vice-diretor ampliamos a coordenação. Criamos quatro coordenadores pedagógicos que ajudavam o diretor, no caso Zé Nunes, nos trabalhos de visitar as escolas e fazer o acompanhamento pedagógico, além do acompanhamento das discussões do projeto. Foi assim que nós começamos a abrir espaço na área da educação.

Depois disso foi a criação da escola Xukurank no Barreiro. Procedemos da mesma forma e foi aprovada a ampliação da escola. Pra escolher o diretor da escola é que foi

diferente. Na época da escola Bukimuju, não houve eleição, Zé Nunes foi indicado pela comunidade através das lideranças. Agora na outra escola, aí foi eu que coordenei mais porque era pra lá, né? Pedi pra lá e acompanhei as discussões todas, conversei com a comunidade, tinha que colher as assinaturas. No caso quando eu estava coordenando eu, e todo mundo, acreditávamos que não ia ter eleição e que eu seria o nome colocado para assumir.

No dia, na última hora apareceu um candidato lá (risada). Foi Marcelo, ele não tava nem previsto de sair e na última hora apareceu como candidato. Então a maneira mais fácil agora era fazer uma eleição. Disputamos nós dois a eleição da escola. Mais a eleição foi muito assim rápida, um negócio que não ia ter. Aí não deu tempo da gente fazer muita coisa... acabou que ele ganhou. Na época até Correinha estava lá pra ajudar a coordenar essa eleição, organizando a fila, cuidando da urna lá. Quando encerrou ficou muita gente sem votar. Marcelo já tinha feito campanha, articulado e eu não sabia de nada. Ele ganhou 77 votos e eu ganhei 76, só um. Ele ganhou porque ele votou né? Ele não queria ir não, ir lá votar. Eu falei moço cê vota lá... ele foi, se ele não fosse era empate.

Depois disso, eu fiquei na coordenação como estou até hoje. Aí que o negócio começou a crescer mesmo, nós unificamos os trabalhos das duas escolas eu, ele e Zé Nunes. Ninguém ficou chateado, reforçamos mais a força de buscar as coisas na secretaria. A gente já estava causando bastante incomodação para eles lá. A gente reunia bastante e cobrava as coisas: construção de escolas, transporte escolar, ampliação da formação dos professores da primeira turma, depois veio a segunda e já estamos na terceira. Tanto que agora, que no final deste histórico, o que aconteceu foi que Marcelo e Zé Nunes afastaram pela razão da política e eu fiquei só. Eles, o próprio Estado e a secretaria, bagunçaram toda a coordenação do projeto. O Estado e a secretaria desmancharam toda a coordenação depois disso. O pessoal que era muito ligado com a gente na época foi todo mandado embora.

Como contextualiza Macaé Evaristo dos Santos (2006) em sua análise das práticas instituintes de gestão da escola Xakriabá, o processo de implantação da escola indígena entre os Xakriabá sofreu resistências de muitos lados. Inicialmente, famílias de regiões limítrofes da T.I. com os outros municípios ficaram receosos em entregar a educação de seus filhos aos novos professores, muitos, ainda menores de idade. Outras se negariam matricular seus filhos na escola, em razão de terem sido preteridas no processo de escolha de quem seriam os professores em suas comunidades.

Durante parte do processo, os professores trabalharam sem remuneração e sem perspectiva de segurança futura na possível profissão. A situação os colocava em condições similares e até piores (em termos financeiros) que aquelas oferecidas pelo trabalho no campo ou pela migração para as lavouras de cana ou outros subempregos nos grandes centros do país. Em 1997, quando a primeira turma estava no segundo ano do curso de formação, as escolas passaram à alçada da Prefeitura Municipal de São João das Missões, que também se posicionaria de forma hesitante em contratar os profissionais em seus quadros, justificada pela responsabilidade quanto à minoridade de muitos. A posição da prefeitura foi entendida, por muitos índios, como subestimação da capacidade dos professores de colocar em prática e conduzir a educação dentro da T.I.

Diante da resistência do poder municipal em contratar os professores indígenas para exercer as funções da educação dentro da comunidade, lideranças começaram a fazer pressão ao governo estadual pela necessidade de transferência da responsabilidade pelas escolas indígenas para a Secretaria Estadual de Educação. Esta movimentação resultaria no compromisso assumido pelo governo estadual, através na Resolução nº. 8037 de 30 de julho de 1997, publicada pelo Diário Oficial do Estado de Minas Gerais, onde Secretário de Estado da Educação dispõe sobre o atendimento escolar às populações indígenas, demarcando a autonomia comunitária na escolha dos servidores para execução do trabalho (Santos 2006: 71).

Ana Gomes (2003a; 2004) observa que o processo de escolarização entre os Xakriabá foi acelerado com o início do funcionamento das escolas indígenas. Em pouco mais de dois anos, os Xakriabá passaram, de uma oferta escolar que atendia menos da metade da demanda, a apresentar um quadro muito próximo à oferta em Minas Gerais, que garante vagas para quase todas das crianças e adolescentes em idade de cursar o ensino fundamental. Nos dados de Gomes (2004:05), atualmente a reserva tem escolas em 26 aldeias e três sub-aldeias. A organização é gerenciada por duas unidades administrativas: a Escola Estadual Indígena Bukimuju (15 endereços, 56 turmas e 1.187 alunos) e a Escola Estadual Indígena Xukurank (14 endereços, 38 turmas e 840 alunos). Dados de 2003 apresentam 104 professores indígenas contratados pelo Estado, a maioria atuando em suas próprias comunidades. Atualmente, contam com o atendimento de 1ª à 4ª série em todas as aldeias e de 5ª à 8ª série em sistema de nucleação, a diplomação da primeira turma tendo ocorrido em dezembro de 2003.

A expansão acelerada gerou um contexto escolar marcado por características peculiares às discontinuidades culturais entre as próprias comunidades locais, além de provocar mudanças na estrutura econômica, social, política e cultural na vida da sociedade

indígena como um todo (Gomes, 2003a). A continuidade dessa expansão se atualiza com a reivindicação de abertura de outras modalidades de ensino (educação infantil e educação de jovens e adultos), além da criação do ensino médio e do pleito de acesso à universidade. Como observa a autora: “é marcante a forma incisiva com que os próprios Xakriabá implementam a expansão da escolarização, sem que se tenha, no momento, uma análise mais clara das implicações de um processo conduzido com tal rapidez” (2004: 317).

Se não há uma análise mais clara sobre as implicações da expansão dos serviços de escolarização indígena, a expansão da agência política dos professores a partir processo de constituição da educação indígena também é um fenômeno que tem recobrado dos índios reflexões a respeito de suas implicações.

Na primeira turma de professores, tem origem o *grupo político* organizador do projeto de ‘indigenizar’ a esfera pública em São João das Missões. O campo dialógico (entre as lideranças tradicionais, professores e instâncias de Estado), instituído no processo de implementação da educação entre os Xakriabá, abriu espaço para o surgimento de uma “intelligentsia nativa”. Um novo tipo de brokers, que estão se ocupando de um poderoso recurso de legitimação para firmarem-se no campo político interno como lideranças do povo, qual seja, o trabalho no resgate da cultura indígena.

A materialização deste trabalho pode ser conferida na seqüência de publicações que as sucessivas turmas de professores indígenas lograram produzir, primeiro na organização de um livro reunindo a história da luta da terra, um conjunto de pequenas histórias, casos e lendas, além de um primeiro levantamento de palavras que eram faladas pelos mais velhos antigamente. Depois um livro sobre o conhecimento tradicional sobre plantas medicinais e, por último uma coletânea de textos elaborada a partir de conversas com os mais velhos, sobretudo enfatizando as muitas versões da mitologia que cerca a figura da onça cabocla.

A educação foi abrindo espaço para outras áreas e promovendo uma reavaliação funcional da categoria *liderança* na ação política indígena frente ao cenário mais abrangente do indigenismo brasileiro e suas possibilidades de interlocução e implementação de projetos. Nesse sentido, para Chiquinho, de certa maneira, é possível compreender que a educação se equivale à *luta da terra* porque a comunidade passou a ver os *professores* como *lideranças* do povo e passou a ter confiança neles. Os convites para os debates com a FUNAI foram aumentando. Os professores passaram a participar das reuniões como referência, interferindo nas discussões internas a partir de um lugar de fala reconhecido. Começaram as viagens modernas em busca dos direitos, ao Ministério Público, por exemplo.

Na memória de Chiquinho, o evento transformador dos *professores em lideranças* ocorreu no início de 2004, quando foi realizada uma audiência pública na aldeia Brejo do Mata Fome para apurar uma série de denúncias que os líderes Xakriabá haviam levado ao conhecimento da Procuradoria da República em Minas Gerais. O objetivo da audiência era de ouvir e dar encaminhamento aos problemas reclamados pelos índios: internos como saúde e a educação indígena, além de problemas com transporte e segurança dentro dos limites da reserva. Também problemas vividos no contexto interétnico: denúncias de perseguição política, discriminação e desvio de recursos por parte da gestão municipal de São João das Missões.

Para Chiquinho, foi neste evento que a experiência e o valor da educação foram reconhecidos. Muitas entidades estavam presentes para ouvir os problemas vividos pelos índios e prover o encaminhamento daquelas questões. As falas do grupo: Chiquinho, cacique Domingos, de Edvaldo (Dé), Zé Nunes e Marcelo; afinadas na defesa dos direitos do povo despertaram a comunidade, que, na concepção de Chiquinho, percebeu que a educação tinha avançado e que estava à frente da luta, renovando o trabalho das lideranças.

Naquele evento e a partir dele, a figura do grupo conquistou credibilidade e seus integrantes começaram a agir como representantes de forma mais ampla, pois, como afirma Chiquinho, *já nós sentíamos responsáveis para participar de qualquer debate*. O novo cacique também “nasceu” junto com os professores que fizeram da educação a modalidade de inscrição sociológica como *liderança* no campo etnopolítico estruturado a partir da autoridade dos representantes de aldeias. A audiência pública consagrou este novo grupo de líderes.

Na próxima seção vou enquadrar o processo de **indigenização da política** colocado em prática inicialmente pelo grupo de professores indígenas. Na descrição dos momentos mais marcantes deste movimento, Chiquinho analisa as complicadas relações entre o sistema de valores que informa a ideologia indígena e a combinação deste sistema com diversas categorias de interesses outros, marcados pelo significado e função do partido, das alianças locais no município.

2. Indigenização da Política

Como eu comentava na abertura desta dissertação, o município de São João das Missões tem origem na constituição de aldeamento de indígenas de diversas etnias que habitaram a região do alto-médio São Francisco, na época das expedições de bandeirantes

paulistas no século XVII. No estudo desenvolvido por Taunay (1948) sobre as bandeiras paulistas, encontramos notícias de que desde 1640, bandeiras anônimas começaram a percorrer o alto-médio sanfranciscano. Além dos Caiapós (Vasconcelos, 1947: 31), os bandeirantes paulistas entraram em conflito com os Chicriabás ou Xicriabás (Saint-Hilaire, 1975: 340).

Inexistem dados etnográficos referentes à população aldeada em São João no decorrer dos anos do século XVIII. O fracasso da Sedição de 1736 - movimento dos grandes potentados do sertão norte mineiro contra as tentativas de controle administrativo por parte da Coroa, que também contou com a participação de grupos indígenas espalhados pela região - contribuiu para que a Missão de São João ficasse destituída de uma referência administrativa, um padre ou mesmo um diretor responsável por longo período.

Saint Hilaire (id. *ibid.*) registrou o encontro do aldeamento que ele informa ter sido edificado pelos próprios índios no início século XIX. Segundo a crônica de Richard Burton, em 1867, São João das Missões ou dos índios servia de aldeamento para remanescentes de três grandes tribos: “os xavantes (...) xacriabás (xicriabás) e os botocudos, nome geral indefinido de algumas raças” (1977: 220). Santos (1997:33) informa sobre as impressões de um padre que, em visita à região na companhia do Bispo de Montes Claros, no início do século XX, retrata São João das Missões como um pequeno arraial de poucas ruas, onde ao redor da praça está fundada a Igreja de São João, sendo sua população majoritariamente “cabocla”.

Daí em diante o que se sabe é que o pequeno arraial passou a ser considerado distrito do município de Itacarambi. Itacarambi por sua vez foi distrito do município de Januária até a década de 1960, quando foi elevado ao *status* político de município. São João das Missões foi emancipado em dezembro de 1995, passando a constituir fronteiras com os municípios de Itacarambi, Januária, Montalvânia, Miravânia e Manga. A primeira eleição municipal ocorreu em outubro de 1996. No início do ano seguinte deu-se a instalação política administrativa do município com a posse dos agentes do Poder Executivo e Legislativo local. Na divisão administrativa, o município foi constituído pelo Distrito Sede, o Distrito de Rancharia, doze povoados não-indígenas e as vinte e uma aldeias então existentes na T.I. O Poder Legislativo foi instituído com a criação de nove vagas de vereança.

Antes da emancipação de São João das Missões em 1997, a reserva e os índios Xakriabá estiveram associados, do ponto de vista político-administrativo, ao município de Itacarambi. A relação dos Xakriabá com a esfera de poder municipal foi marcada,

contraditoriamente, pela oposição e pelo clientelismo. O conflito fundiário que alcançou seu ponto crítico na década de 1980 colocou os índios em oposição direta com a maior liderança política local, José Ferreira de Paula, prefeito de Itacarambi.

O cacique Rodrigo exerceu mandato como vereador na Câmara Municipal de Itacarambi. Santos (1994) ilustra o padrão de relacionamento vigente entre os Xakriabá e a autoridade do prefeito de Itacarambi no contexto da disputa política no ano eleitoral de 1992. Conforme sua descrição:

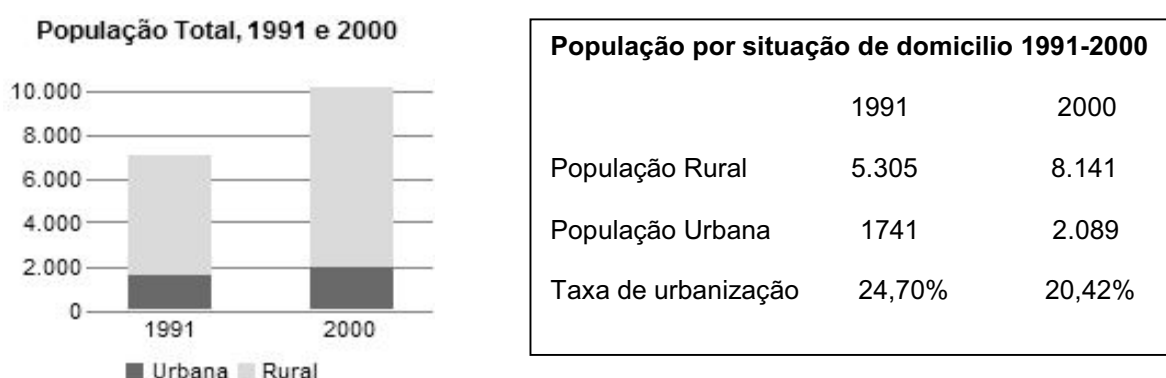
“O cacique Rodrigo, candidato a vereador, impediu que outro membro do grupo se candidatasse pela coligação de partidos que apoiava, como candidato à prefeitura, J. Ferreira de Paula. Em retaliação, o então prefeito suspendeu toda a ação municipal dirigida aos índios: o transporte para a área, o que resultou na interrupção das aulas em 90% das escolas do PIN, e as obras de recuperação ou ampliação de prédios escolares. A população da área indígena, permaneceu, por este motivo, praticamente isolada. Segundo o discurso oficial, ‘os índios, apesar da boa vontade da prefeitura, não queriam ser ajudados’ (1994: 15).

Na re-alocação do eleitorado em São João das Missões, na passagem do distrito à municipalidade, em 1996, o eleitorado indígena deixara de representar uma força política de peso relativo, para se converter em apoio decisivo na luta pelo poder no município recém-emancipado, respondendo por mais de 70% do eleitorado. A eleição de Ivan de Sousa Correia para prefeito de São João das Missões nos dois mandatos subseqüentes à emancipação se deve, fundamentalmente, à aliança política construída com lideranças Xakriabá. Seu aliado mais próximo era o próprio cacique Rodrigo, que ocupou o cargo de vice-prefeito nos dois primeiros mandatos. Também foram eleitos dois vereadores para Câmara Municipal. Livino, liderança da aldeia Sumaré e Zé de Rodrigo, filho do cacique-geral.

Para as lideranças Xakriabá, Missões *“é a cidade original dos índios (...) é a cidade que foi os índios que fundou ali, é ali que tem todos os costumes indígenas (...) aquilo lá é nossa cidade. Ninguém dizê que não! Missão nós tem força igual aqui dentro da reserva”*, diz Rosalvo, cacique da aldeia Itapicuru (Santos 1997:41).

No ano 2000, a população de São João das Missões contabilizada atingiu a cifra de 10.230 habitantes. Sendo destes, estimados aproximadamente 70% de seus moradores indígenas (IBGE, 2000). No período 1991-2000, o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de São João das Missões cresceu 18,29%, passando de 0,503 em 1991, para 0,595 em 2000. De acordo com a classificação do PNUD, o município está entre as regiões consideradas de médio desenvolvimento humano (IDH entre 0,5 e 0,8).

A partir destes parâmetros, comparada com a realidade de outros municípios do Brasil, São João das Missões é classificada como apresentando uma situação ruim: ocupa a 4745ª posição, sendo que 86,1% dos municípios está em situação melhor e outros 13,9% está em situação pior ou igual. Em relação aos outros municípios do Estado de Minas Gerais, São João das Missões também apresenta uma posição ruim: ocupa a 840ª posição, sendo que 98,4% municípios estão em situação melhor e apenas 13 municípios (1,6%) estão em situação pior ou igual. Nessa década, a educação foi o quesito que mais contribuiu para o crescimento do IDH, apesar do município apresentar uma taxa de 57,4% de analfabetismo para a população adulta (25 ou mais) em 2000.



Fonte: Atlas do Desenvolvimento Humano (2000)

É possível associar esse crescimento da população rural em relação à urbana ao crescimento da população indígena, secundado em alguma medida pelo controle dos casamentos entre pessoas de dentro e de fora dos limites territoriais da T.I. Esta distinção entre urbano e rural ser imprecisa para classificar o cenário local porque uma parcela significativa das pessoas que tem domicílio fixo na sede do município também possui algum tipo de ligação com a zona rural. Do contrário é possível identificar o movimento de famílias indígenas e não-indígenas que vivem na zona rural e possuem casas na sede do município. A economia municipal é fortemente calcada no comércio agropecuário. Segundo dados da Secretaria Municipal de Agricultura e Meio Ambiente, em 2006 existiam 542 propriedades e uma população bovina de 13.775 cabeças (portanto, mais de uma cabeça de gado por habitante do município). Este número certamente pode ser muito maior, pois principalmente dentro da T.I., os índios não costumam responder com precisão o número de cabeças que possuem.

Em abril de 2003, Rodrigo concedeu uma entrevista à radio de São João das Missões, por ocasião das comemorações do Dia do Índio. Perguntado sobre os rumores do lançamento de um candidato da reserva à prefeitura, o cacique e vice-prefeito tornava público seu apoio àquele nome que fosse indicado pelo então prefeito. Na opinião de Rodrigo, a indicação de seu sucessor no executivo municipal deveria partir do prefeito. Apresento um trecho da entrevista:

Luiz Carlos: *Muito bem, Seu Rodrigo então... É a comunidade indígena que está tendo os seus problemas resolvidos, está tocando a vida em frente. Quer dizer, o senhor está atuante aí, junto ao poder público municipal, até porque o senhor faz parte, também, como vice-prefeito. Tem lá 2 vereadores que têm ajudado nesse aspecto, que é o Zé de Rodrigo e o Seu Livino que é lá do... da comunidade do Sumaré, então é um aspecto importante. Agora tem um outro aspecto importante. No ano que vem [2004], é ano eleitoral e a gente sabe que nesse período que antecede as eleições, existem muitas especulações, quer dizer, várias pessoas têm aspirações próprias e procuram seus caminhos e então existem muitas especulações. Qual é a verdade nessa história entre o apoio da reserva indígena ou não ao candidato do prefeito Correinha e consecutivamente também o candidato do senhor?*

Rodrigo: *É... (risos) Já que eu vou. Eu vou ter que manifestar de um lado o seguinte, eu acho que, na forma que vai, nós em um trabalho, eu unido com o prefeito. O prefeito dá todo apoio para o vice-prefeito e a comunidade me dá o apoio dentro da administração do prefeito. E eu quero assim: quando o prefeito alumiar, achar que tem um candidato que ele já está com um ponto de vista que pode ser, eu estou para apoiar e junto com a minha comunidade. Nós queremos continuar o trabalho correto como é que vai.*

Luiz Carlos: *Bom. Pelas palavras do senhor, o senhor está dizendo que é um trabalho que está dando certo e que vai ter continuidade. Essa é a palavra do senhor?*

Rodrigo: *A verdade é essa, porque acho que mudar para melhor não sei se pode. E, enquanto a gente não tem certeza, quero continuar como vai.*

Luiz Carlos: *Então está certo é... pelas palavras do senhor, então teria o apoio. O candidato da reserva é o candidato apoiado também pelo prefeito Correinha; já que também o prefeito não pode mais ser candidato, já foi reeleito, já é o segundo mandato, não é? Agora, terão outros nomes aí e, esse nome que a reserva estaria apoiando, seria o candidato do prefeito Correinha e também do senhor, já que vocês são do mesmo partido, o PDT, é isso? Então está certo. Seu Rodrigo, vamos voltar agora para a questão do dia 19, que parece que vai ter uma comemoração...*

Esta entrevista foi concedida à rádio de São João das Missões no dia 19 de abril, por ocasião do Dia do Índio. A princípio, o cacique Rodrigo visitava os estúdios da emissora para falar sobre os Xakriabá, sobre o Dia do Índio e sobre as comemorações na reserva. Entretanto, a entrevista foi conduzida para as questões políticas, quando Rodrigo é incitado a comentar sobre as realizações da Prefeitura de São João das Missões dentro da área indígena e, como o leitor pode notar, sobre o apoio dele e das lideranças ao trabalho do prefeito e à continuação do projeto do grupo político a que estava vinculado, tendo em vista as eleições municipais de 2004.

Como informado pelo entrevistador, naquele momento, a um ano da corrida eleitoral, já existiam “especulações” sobre diferentes caminhos políticos sendo elaborados a partir da reserva. Cabe então ressaltar dois aspectos: o primeiro, lembrar que os Xakriabá representam maioria no colégio eleitoral de São João das Missões, o que torna compatível dizer que, obter o apoio dos índios é um fator decisivo na disputa eleitoral. O outro aspecto relevante é a data da entrevista, realizada seis dias antes do falecimento do cacique Rodrigo, dia 25 de abril de 2003.

Naquele momento era impossível prever a ausência de Rodrigo no cenário político das eleições. Entretanto, a entrevista, de nítido cunho político, cumpria, naquele contexto, a função de enfatizar o vínculo entre o prefeito Correinha e os eleitores índios, simbolizado pela aliança entre este e o cacique Rodrigo. Como homenagem, a entrevista foi reproduzida pela prefeitura em cd e distribuída entre lideranças indígenas da reserva, após o falecimento de Rodrigo. O cd com a entrevista foi distribuído ainda no primeiro semestre de 2003. A prefeitura também confeccionaria um calendário para 2004 com uma foto do cacique e os seguintes dizeres:

“Homenagem da Prefeitura e Câmara Municipal de São João das Missões, ao grande Líder MANOEL GOMES DE OLIVEIRA (RODRIGO), exemplo maior de trabalho, dignidade, honestidade, ponderação e solidariedade. Vice-Prefeito e eterno Cacique Geral da grande Nação Indígena Xacriabá. A Ele, a nossa imensurável saudade, o nosso pesar e o permanente sentimento de orfandade. A Ele, a nossa dor pelo desaparecimento de um grande Amigo. A Ele, o nosso reconhecimento e a imutável gratidão de um povo que o amará eternamente. “Os grandes Líderes não morrem, permanecem vivos, eternamente, na memória do seu Povo!”

Segundo Chiquinho, a idéia de ‘entrar’ na política surgiu no curso de formação de professores, realizado no Parque Estadual do Rio Doce. Na época os encontros eram mais

freqüentes no período de convivência no parque. Entre as idas e vindas do curso, em 2003, um grupo de professores se reuniram na casa de Zé Nunes para a fundação da comissão provisória do Partido dos Trabalhadores (PT) em São João das Missões.

Conversavam com Rodrigo. O cacique sempre dizia que estava muito cedo. Rodrigo era vice-prefeito no município e detinha alianças e compromissos políticos externos. Existiam razões para que o cacique fosse contra e o risco era *dividir o povo*. Poucas lideranças tinham essa perspectiva e Rodrigo detinha influência necessária para mudar o pensamento deles. A movimentação para criar a comissão do PT foi feita silenciosamente. O falecimento prematuro de Rodrigo deixou o caminho livre para a condução do projeto político sem maiores resistências.

O novo cacique-geral fez o primeiro contato com o então candidato a deputado federal Reginaldo Lopes sobre as intenções de criar uma comissão provisória do PT em São João das Missões. Reginaldo Lopes é atualmente deputado federal pelo PT de Minas Gerais e no início deste ano (2008) foi eleito presidente da legenda no Estado. Engajado no debate com os movimentos sociais de minorias, grupos sociais oprimidos (como a população carcerária) e políticas públicas para a juventude. A escolha do deputado como interlocutor privilegiado foi estratégica para os índios. Primeiro pela afinidade ideológica de suas bandeiras, segundo pelo distanciamento sociopolítico do deputado face ao contexto micro-regional. Uma região com forte histórico de coronelismo nas relações entre líderes políticos locais, suas bases eleitorais e as instâncias extra-locais de agenciamento e legitimação do poder político.

As posições na comissão do partido foram definidas: Domingos cacique como vice-presidente, seu irmão Zé Nunes como secretário de formação política e Marcelo como presidente. Chiquinho ficou como tesoureiro. Decidiram que Zé Nunes seria o candidato a prefeito por duas razões: pela experiência bem sucedida como diretor das escolas indígenas e pela história pessoal. A escolha de Zé Nunes para a disputa pelo Executivo se compreende, em grande parte, pela história de vida dele, que é metonímia das transformações históricas pelas quais os Xakriabá se constituíram como povo indígena e das dificuldades que precisam enfrentar perante aos problemas da existência enquanto povo.

Um exemplo desta relação metonímica entre Zé Nunes, sua família e a coletividade indígena mais ampla fica visível na elaboração de uma fala de Zé Nunes ao referir-se ao fato marcante (para não dizer traumatizante) que é o ponto de origem da história de vida dele: o episódio do assassinato de seu pai Rosalino, vivenciado quando tinha onze anos de idade.

A fala abaixo foi proferida por Zé Nunes na praça de eventos na sede de S.J.M., por ocasião do convite que o prefeito fez à população não-indígena a acompanhar o evento da Romaria dos Mártires Xakriabá, realizado no início deste ano de 2007 pelo CIMI, para fazer memória à atuação do pai dele na luta pela terra:

Boa noite minha gente. Eu queria dizer que realmente esse momento é um momento de reflexão, que principalmente para nossa família, para nosso Povo Xakriabá é um momento que faz a gente refletir. Refletir porque foi com o nosso povo, com a nossa família, com o nosso pai, que realmente aconteceu esse desastre do massacre do povo Xakriabá. Eu queria dizer que esse momento a gente celebra essa romaria, a romaria dos mártires, onde Rosalino Gomes, Manuel Fiúza, Jose Teixeira, e ta aí como verdadeiros mártires dessa história, como verdadeiros heróis. Eu não gostaria nem de ser herói porque na verdade os heróis, os grandes heróis, eles não têm o final feliz. Não têm porque morrem e são soterrados. Mais também a gente sabe que é gratificante, é gratificante para todo nosso povo, quando você reflete, quando você lembra que você teve ancestrais, pessoas que foram defensores, lutadores e que tem pessoas que dão continuidade a essa luta. É gratificante porque a gente vê o futuro dessa luta. Eu tenho observado a fala de alguns parentes aí pelo Brasil afora. O que a gente tem escutado é que essa luta é difícil, uma luta árdua, tudo que a gente consegue é com muito sacrifício. A gente sabe que alguns dos nossos guerreiros já foram plantados. Mas a gente tem certeza também que a plantação desses guerreiros geram novos e novos guerreiros que somos nós que estamos aqui.

Eu sei que no nosso país não são só os povos indígenas que são martirizados. A gente sabe que tem outras pessoas como os negros, como os menos favorecidos e outros. Mas o que eu queria dizer é que eu vejo que a luta indígena, ela é um exemplo de vida. Gostaria que a sociedade, as pessoas que lutam pela sobrevivência, por melhores dias pudessem copiar o nosso exemplo de vida porque a gente defende a nossa causa com unhas e dentes, mas também a gente olha para a situação do outro, sabemos olhar para os menos favorecidos, porque a gente pensa que se o nosso vizinho estiver bem e se a gente estiver bem também, será muito melhor, para ambas as partes.

Eu quero mais uma vez convidar a vocês para a gente nós darmos as mãos e lutarmos juntos pelos nossos direitos, mas sabendo que são direitos específicos, direitos de etnia e de povos diferentes. Mais só com a união e com a luta conjunta é que a gente consegue vencer. Eu sei que ainda falta muito nessa sociedade nossa, organizações populares, lutas, mutirões

pela melhoria de vida. Mas isso depende muito da sociedade. As pessoas necessitadas têm que unir forças para alcançarmos juntos nossos objetivos.

Eu queria dizer também, reforçar o convite a todos vocês, que dentro da possibilidade de vocês, puderem se fazer presentes na reserva indígena amanhã, para participar, dessa celebração, e de uma caminhada que a gente vai fazer do Brejo do Mata Fome até a aldeia Sapé onde aconteceu o massacre. E amanhã a gente vai fazer também uma reflexão sobre a nossa história. Nós sabemos que nós precisamos valorizar a questão da história, a questão da cultura, a questão do bem estar e da busca da sobrevivência. Mas a gente só consegue também se a gente valorizar as nossas raízes e partir dos nossos princípios, para termos a vitória como base.

Zé Nunes é o segundo dos seis filhos de Rosalino e sua esposa Dona Anísia (quatro homens: Domingos cacique, Otelicio e Bil; e duas mulheres: Zinha e Rosalina, de quem a mãe de Zé Nunes estava grávida na época da tragédia familiar). Antes de voltar à terra onde nasceu para ingressar no curso de formação de professores indígenas, Zé Nunes, segundo ele mesmo, quando tirou os documentos, migrou para Belo Horizonte para trabalhar em uma fábrica da coca-cola. A experiência não durou mais que um ano e ele retornou à aldeia Brejo do Mata Fome onde mora com a esposa e dois filhos. Zé Nunes foi diretor das escolas indígenas por oito anos e deixou a posição de professor e diretor para ‘entrar’ na política.

O grupo assumiu a responsabilidade pelo projeto e as lideranças mais velhas deram o apoio. A informação sobre o movimento dos professores indígenas vazou antes do previsto e o prefeito de Missões começou a articular a destituição da comissão provisória do PT organizada pelos professores. Segundo os índios, ciente da formação do partido, o grupo político ligado ao prefeito passou a articular a destituição da comissão frente à instância superior da legenda em Belo Horizonte.

Através de correspondência ao diretório do PT em Belo Horizonte, o prefeito alertava sobre a inexperiência administrativa dos índios e também sobre o perigo de um **“conflito de etnias”**, motivado pela disputa eleitoral entre índios e não-índios, “brancos”. Sem sucesso, o prefeito chegou a constituir e levar uma “nova” comissão do partido a Belo Horizonte, que inclusive contou com a participação de algumas lideranças indígenas, que seguiram paramentados até Belo Horizonte para reunirem-se com a instância superior do Partido no Estado. A comissão foi apresentada ao diretório do Partido como a legítima composição do

PT em São João das Missões, sob a alegação de que a comissão da reserva apresentada anteriormente era composta por dissidentes desta composição formada pelo prefeito.

Na primeira parte desta dissertação me referi a uma reunião realizada no dia 12 de fevereiro de 2004 na aldeia Barreiro Preto, com ampla participação das lideranças Xakriabá para tratar do afastamento de Zé de Rodrigo das reuniões de lideranças. Na mesma reunião outro passo importante foi definido pelos caciques e professores. A segunda questão debatida pelo conjunto das lideranças tratava de definir uma forma de organização dos candidatos ao cargo de vereador no município, para que fosse possível eleger o maior número de representantes indígenas. O primeiro passo proposto pelos professores foi o rastreamento dos candidatos não-índios eleitos dentro da Terra Indígena. O segundo foi identificar os candidatos possíveis, além dos dois vereadores que detiveram a prerrogativa de espaço para tentar a reeleição.

Como apresento a seguir, o território foi dividido em oito regiões eleitorais com respectivos oito pré-candidatos, sem contar a região de Rancharia. O objetivo era eleger cinco vereadores.

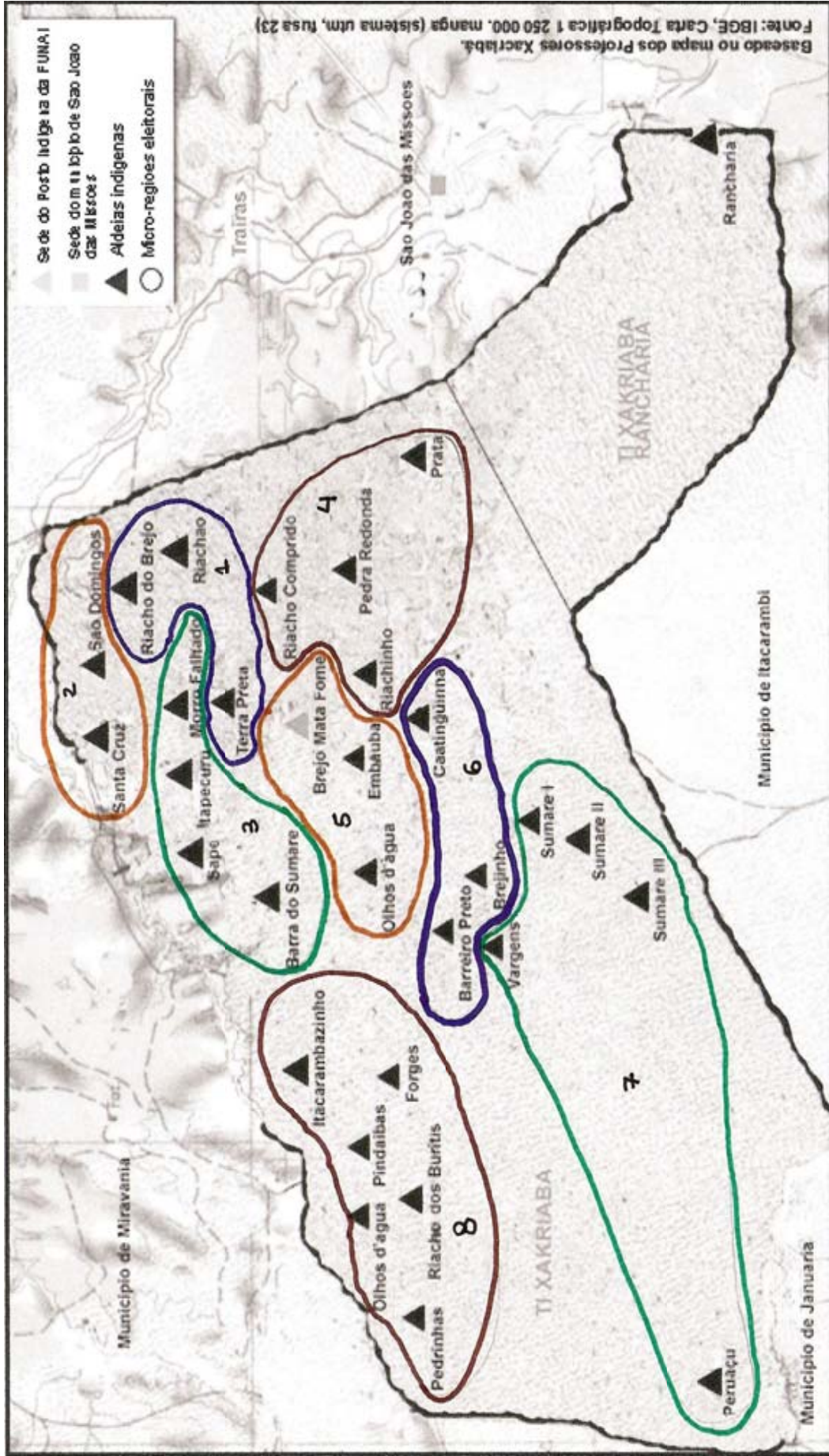


Figura 4: Organização Geopolítica Setorial para a pré-eleição dos candidatos indígenas a vereador nas Eleições 2004

No mesmo dia outra questão colocada em pauta foi quanto à escolha do candidato a vice-prefeito na chapa de Zé Nunes. Dois nomes de São João das Missões estavam negociando a parceria com o grupo político dos índios. A posição dos professores, defendida por Marcelo - presidente do partido era de permitir que os aliados não-índios decidissem entre si qual seria o melhor nome. De um lado, presente na reunião estava Zé Biriba, conhecido comerciante e fazendeiro do município e adversário histórico do então atual prefeito. De outro, Marcos, filho de tradicional família de Missões, que já tinha na bagagem a experiência de ter ocupado a função de vereador no município em pleito passado.

Inicialmente, algumas lideranças apontaram que o nome de Zé Biriba teria rejeição entre as comunidades porque o pai dele foi posseiro dentro dos limites da terra dos índios. Naquele contexto, Emílio fez uma fala a favor do nome de Biriba, dizendo o povo saberia diferenciar e entender que o filho não tinha que pagar pelas mágoas com o pai dele.

Quanto a Marcos, no decurso da reunião, comentou que existiam seis possíveis candidatos à vaga de vice-prefeito na chapa de Zé Nunes. Marcos afirmou que não tinha interesse em forçar sua candidatura a vice-prefeito. Sugeriu uma escolha dentro de Missões a partir de uma pesquisa de opinião com 15 pessoas importantes, numa votação secreta. A proposta nem chegou a ser debatida como via possível, mas Marcos fez questão de afirmar o pacto com o grupo político encabeçado por Zé Nunes. Questionado se teria no horizonte uma possível candidatura a vereador, Marcos foi enfático ao dizer que preferia trabalhar junto com os índios.

O quadro político-eleitoral foi evidenciado com o final do prazo estipulado pela justiça eleitoral para a oficialização das candidaturas a prefeito. Duas coligações foram inscritas: *Avança Missões!* constituída pelo irmão do cacique geral, filho de Rosalino, Zé Nunes, candidato a prefeito de São João das Missões pelo PT, numa coligação com o PSC, tendo como vice, o não-índio Zé Biriba; *Novo Tempo* numa coligação entre PMDB/PFL/PDT/PTB/PL/PSDB, tendo como candidato a prefeito Eusvando Ferreira Filho, o Vandinho, conhecido comerciante não-índio de São João das Missões. Como vice, também do mesmo partido, Zé de Rodrigo.

3. Eleições 2004

Ele está fazendo uma gravação do pessoal. Fala aí... do pessoal que tem mais conhecimento sobre a área indígena, sobre aqui, sobre o movimento, sobre as brigas. Expliquei para ele direitinho, como é que foi a situação aqui. A situação aqui é como se diz, graças a Deus, está em paz não é? O que está ocorrendo é que ninguém aqui em Missões hoje, só do povo que mora aqui dentro, o pessoal não dorme, assim, tranqüilo porque, aquela proposição toda hora de tomar, não é? “Eles vão tomar!” Tudo que se fala em Missões é que eles só falam de tomar Missões, não é? “Missões, o município de Missões vai ser tomado! Os índios vão tomar conta!”. E o povo fica todo doido de cabeça! Então fica assim, o povo não tem paz.

(Antonio Maria - comerciante em S.J.M. fev.2004)

A arena das eleições não foi constituída por um coro étnico de harmonia política. Na realização das prévias, Livino, cacique da aldeia Sumaré optou por não participar, lançando mão da prerrogativa de já exercer o cargo de vereador em Missões. Domingos de Alkimin, comerciante em São João das Missões, também não participaria das prévias, mas seria ele o mais votado entre os eleitores da aldeia Sumaré. Ainda nesta região, João de Jovina, cacique da aldeia Sumaré III, por ficar sem espaço no grupo político articulado pelos professores, candidatou-se pelo PDT e apoiou a candidatura de Vandinho e Zé de Rodrigo. Outros indígenas também acabaram compondo o grupo político formado a partir do município, como foi o caso do irmão de Valdinho, Liozinho, que disputou votos com o irmão na aldeia Barreiro Preto, enfraquecendo a região, que no final da disputa ficou sem representante na Câmara Municipal.

Como na maioria dos pequenos municípios no país, a eleição dividiu a população entre os dois grupos em disputa pelo poder local. Como comenta Antônio Maria, tradicional comerciante de São João das Missões, espalhou-se o boato no município de que os índios iam invadir a cidade e expulsar os moradores não-indígenas. Uma vez vencida a disputa eleitoral, o prefeito indígena faria um governo direcionado exclusivamente para as demandas da comunidade indígena, inclusive apoiando a tomada das terras tradicionalmente ocupadas por pequenos produtores não-indígenas nos limites municipais. Estes boatos foram estrategicamente estimulados pela oposição. O clima durante a campanha foi marcado por ameaças de morte a Zé Nunes que, segundo os índios, foram feitas através de bilhetes anônimos que se faziam chegar às mãos do candidato indígena a prefeitura.

Um episódio de violência foi divulgado pela imprensa contra o antropólogo italiano integrante do grupo de pesquisa em educação indígena da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) que então realizava sua pesquisa de doutorado junto ao povo Xakriabá. No dia 27/09/2004, o antropólogo registraria queixa por agressão no destacamento da Polícia Militar do município. Segundo o boletim de ocorrência, o pesquisador foi abordado pela manhã por três homens não identificados que lhe agrediram com socos e chutes. Os agressores lhe roubaram o gravador utilizado como instrumento de pesquisa, e lhe deram uma semana para deixar a cidade. O chefe do posto da FUNAI acusou a 'segurança do prefeito' pelas agressões. Procurado, o prefeito da cidade mandou dizer que estava em reunião e não poderia atender ao jornal. Os agressores fugiram e nenhum suspeito foi preso pela Polícia Militar. A Polícia Federal realizou uma operação de desarmamento no município para garantir a segurança da população local.

Em função do “clima” de violência e tensão, a coordenadora do programa de educação indígena da UFMG, divulgou o episódio ocorrido com o antropólogo e a necessidade da presença policial no dia das eleições. Foram solicitadas também a presença do Movimento Nacional de Direitos Humanos/Regional MG e atenção especial da sociedade civil organizada para a eleição em São João das Missões. Durante a campanha, a imagem do cacique Rodrigo foi extensivamente utilizada pelo grupo liderado pelo prefeito. Os índios contam que o prefeito alugou o único trio elétrico da região e mandou confeccionar em um banner (como um totem) a mesma imagem do finado cacique, usada para estampar o calendário de 2004 divulgado pela prefeitura.

Assim como nos tradicionais carros de som que circulavam pelas ruas e estradas repetindo a música de campanha, a fala proferida por Rodrigo na entrevista à rádio de Missões, na qual o vice-prefeito tornou público o seu apoio ao nome indicado pelo prefeito Correinha, foi repetida nos carros de som que circularam dentro da T.I. O mesmo ocorreu nos comícios organizados pelo grupo³⁷. A eleição propriamente dita ocorreu sem nenhum registro de conflito ou violência, Zé Nunes foi eleito prefeito e cinco vereadores indígenas conquistaram vaga para a Câmara Municipal. Destes, quatro eram do Partido dos Trabalhadores. Apresento a seguir os números oficiais das eleições.

³⁷ Ouvi dizer que as pessoas interpelaram Zé Nunes a fazer o mesmo com a imagem de Rosalino e utilizar o poder simbólico do pai a serviço da campanha eleitoral. Segundo Zé Nunes, não era o caso de misturar as coisas.

RESULTADO DAS ELEIÇÕES MUNICIPAIS DE S. JOÃO DAS MISSÕES-2004

ELEIÇÕES PARA PREFEITO

Candidato		Votos	%
JOSÉ NUNES DE OLIVEIRA	PT	2736	61.25
EUSVANDO FERREIRA FILHO	PDT	1731	38.75
Nulos (Prefeito)	----	390	7.91
Branco (Prefeito)	----	71	1.44

Total de Seções: 23	Votos Brancos: 71	1.44%
Eleitorado: 6039	Votos Nulos: 390	7.91%
Abstenções: 1111	Votos Válidos: 4467	90.65%
Comparcimento: 4928	Votos Nominais: 4467	100.0%
		81.6%

ELEIÇÕES PARA VEREADOR

Candidato	Partido	Votos	%
MARIA ZITA BARBOSA LACERDA	PDT	350	7.83
DOMINGOS GONÇALVES DE ALKIMIM	PT	344	7.7
ANTÔNIO DE ARAUJO SANTANA	PT	306	6.85
ADÉLIA RIBEIRO LOPO	PTB	305	6.82
MANOEL PAIXÃO FLORES	PDT	256	5.73
JONESVAN PEREIRA OLIVEIRA	PT	242	5.41
EVANETE EVANGELISTA DA SILVA	PT	211	4.72
JEUSANI PINHEIRO SANTA	PT	205	4.59
EULER FERREIRA DOS SANTOS	PFL	178	3.98
Nulos (Vereador)	----	406	8.24
Branco (Vereador)	----	52	1.06

Total de Seções: 23	Votos Brancos: 52	1.06%
Eleitorado: 6039	Votos Nulos: 406	8.24%
Abstenções: 1111	Votos Válidos: 4470	90.71%
Comparcimento: 4928	Votos Nominais: 3835	85.79%
	Votos de Legenda: 635	14.21%
		81.6%

Fonte: Tribunal Regional Eleitoral de Minas Gerais – TRE.MG

Analistas do CIMI estimaram que Zé Nunes recebeu por volta de 400 votos de eleitores não-indígenas. Na Câmara Municipal, Maria Zita Barbosa Lacerda do PDT foi a vereadora mais votada nas eleições de 2004. Zita é vereadora, com forte eleitorado na região da T.I. de Rancharia, desde a emancipação do município. Exerceu os mandatos de vereadora

(1997-2000) e (2001-2004) e exerceu a presidência da Câmara entre 2001 e 2002. É aliada histórica do prefeito e fez oposição ao grupo político de Zé Nunes.

Rancharia é formada por um povoado que margeia a estrada que chega à sede de São João das Missões. De um lado da estrada é a T.I. de Rancharia, reconhecida pelo Estado brasileiro em 2003. Do outro, vivem os moradores que não se identificam como indígenas. Do ponto de vista da administração regionalizada, Rancharia é um Distrito que engloba tanto a comunidade indígena como a população não-índia do outro lado da estrada. Zita tem forte apoio indígena como vereadora, entretanto, do ponto de vista político partidário faz oposição ao governo do PT.

Evanete Evangelista da Silva, moradora do lado não-indígena de Rancharia foi eleita pelo PT e é aliada da base governista na Câmara Municipal. Domingos Gonçalves de Alkimim é nascido e criado na aldeia Sumaré (região 7 das prévias). Seu pai foi representante da aldeia, substituído posteriormente por Livino. Domingos mora em São João das Missões onde tem um supermercado bastante freqüentado pelos índios. Antônio de Araújo Santana é presidente da Associação Indígena do Brejo do Mata Fome e foi bem votado na região 'central' da reserva (região 5). Adélia é moradora da sede do município de São João das Missões. Manuel Paixão Flores e Euler Ferreira dos Santos também são comerciantes no município.

Jonesvan representa a aldeia Riacho dos Buritis e faz parte da segunda turma dos professores indígenas. Obteve votação principalmente nas aldeias Itacambizinho, Forges, Olhos D'água, Pindaibas, Poções, Riacho dos Buritis e Pedrinhas (região 8). Segundo o próprio Jonesvan, ele representa as comunidades mais distantes do desenvolvimento. Da mesma forma, Jeusani Pinheiro Santana, professora indígena na aldeia de São Domingos (região 2), representa a parte de cima da reserva formada pelas aldeias Santa Cruz Morro Falhado e Riacho do Brejo. Valdinho ficou na condição de suplente; e a região da aldeia Barreiro Preto ficou sem representante. O suplente pela coligação adversária foi João de Jovina, cacique da aldeia Sumaré III.

ÍNDIOS SÃO MAIORIA NO GOVERNO - EXECUTIVO E LEGISLATIVO - EM SÃO JOÃO DAS MISSÕES TRAGÉDIA NÃO IMPEDE ÍNDIO DE SER PREFEITO

20 de outubro de 2004

José Nunes, 28, eleito pelo PT, é índio xacriabá e ficará por quatro anos administrando uma cidade com 10.230 pessoas, entre índios e não-índios. Nunes é o mesmo índio que, há 17 anos, assistiu ao assassinato brutal do pai, Rosalino Gomes de Oliveira, de um tio e um primo. Os assassinos cumpriram a ordem de um fazendeiro de Manga, também no Norte de Minas, que estava em conflito com a tribo por causa de limite de terras. O novo prefeito tinha 11 anos quando o crime aconteceu. 'Eles chegaram lá de madrugada. Estava todo mundo dormindo. Depois que atiraram, eles me obrigaram a arrastar o corpo do meu pai para mostrar que ele estava morto mesmo', contou. A história do 'massacre dos xacriabás' foi contada em livro por Nunes e outros colaboradores em 1997 e recebeu o título 'O tempo passa, a história fica'. A tragédia que atingiu a família de Nunes fez com que ele conhecesse ainda criança o problema que os indígenas enfrentam pela demarcação das terras. O pai liderava os conflitos por mais espaço para o povo xacriabá.

Cinco vereadores índios foram eleitos: A próxima administração municipal de São João das Missões, no Norte de Minas, não terá como inusitado somente o fato de ter o primeiro prefeito índio da história de Minas Gerais. A composição da Câmara Municipal também chama a atenção. Dos nove vereadores, cinco são índios, sendo que quatro moram em reservas, e cinco são do PT. José Nunes (PT), o novo prefeito, se elegeu e conseguiu levar consigo companheiros de partido e de tribo. Apenas uma vereadora índia, Zita Lacerda (PDT) não é aliada de Nunes e apoiou a candidatura adversária. Para o prefeito eleito, a composição da Câmara vai facilitar o trabalho na prefeitura. 'Nós vamos discutir juntos os assuntos e fica mais fácil aprovar as decisões', disse. O vereador Antônio Araújo (PT), que é da aldeia Brejo Mata-Fome, acredita que a votação que os candidatos do PT obtiveram é resultado do modo como o povo indígena trabalhou até hoje. 'O índio trabalha em conjunto. Divide tudo o que ele tem com o povo. A atual administração não era dessa forma', explicou. Segundo o vereador Domingos Gonçalves Alkimim (PT), da aldeia Sumaré 1, a Câmara terá muito trabalho a partir do ano que vem. 'Vamos propor a construção de uma barragem no município para tentar resolver o problema da falta da água que castiga as plantações e as criações', disse. Além disso, ele afirma que vai tentar melhorar as estradas e o transporte e fazer parcerias com profissionais da área de saúde para atender a população.

FONTE: Jornal O Tempo. Belo Horizonte, 17 de outubro de 2004.

No dia da posse do prefeito, o momento mais esperado era a anúncio do nome de José Nunes. Antes dele, o vice-prefeito eleito fez um discurso que se estendeu além dos outros. O discurso tinha um tom de retuque. Zé Biriba é adversário histórico do até então prefeito que, naquela situação, transmitia (em sua ausência no evento) o Poder Executivo ao seu sucessor. Depois de duas derrotas, Zé Biriba estava chegando ao poder, conquistando a vitória, mesmo que indiretamente, sobre seu rival.

Nomeados os vereadores e o vice-prefeito. Definido o novo presidente da Câmara Municipal. O orador anunciou:

Gostaríamos de convidar agora ao microfone o nosso novo prefeito de São João das Missões: José Nunes de Oliveira!

O que se seguiu foram aplausos, efervescência na platéia, os índios se abraçavam fazendo festa e era possível ver os olhos marejados dos mais velhos, mais contidos e atentos ao que o prefeito indígena tinha para lhes comunicar.

José Nunes esperou o fim dos aplausos e gritos. Abriu o discurso saudando o povo indígena. Comunicou a todos que havia recebido naquela manhã um telegrama do presidente Lula que o cumprimentava pela vitória e desejava votos de sucesso à frente do Executivo municipal. José Nunes leu um trecho do texto, e em seguida, fez questão de repetir que naquele momento tornava-se prefeito do município de São João das Missões e, portanto, um representante de todos os seus cidadãos: tanto indígenas como não-indígenas.

Pelo significado do evento Zé Nunes considerou que diante da conquista coletiva não poderia deixar de lembrar a importância histórica de lideranças como o cacique Rodrigo e a de seu pai Rosalino. Fez um breve retrospecto da luta do povo indígena Xakriabá, dos desafios e dos preconceitos que os índios tiveram que enfrentar e superar ao longo da história. Finalmente, o prefeito demarcava que o tempo de governo centralizador havia terminado e convocava todos a participarem da gestão do município³⁸.

Nas próximas seções, descrevo e analiso situações intersticiais vividas por Chiquinho no momento posterior à conquista eleitoral em São João das Missões que, no contexto de nossas conversas, ele considerou emblemáticas de sua experiência como ativista do movimento indígena e como gestor municipal de educação. Selecionei as descrições e as reflexões de Chiquinho sobre o trânsito entre níveis diversos: organização interna, a política municipal, a representação indígena e suas implicações na interlocução com os agentes estatais dos níveis estadual e nacional.

Como observa Latour (2005), é preciso resistir à presunção de que os atores possuem apenas uma linguagem enquanto o analista possui a meta-linguagem na qual o primeiro está encaixado. Para Latour, os analistas possuem apenas alguma infra-linguagem cujo freqüente papel é ajudá-lo a convir e atentar para a meta-linguagem desenvolvida plenamente pelo próprio ator. Neste espírito, o objetivo é atentar para a meta-linguagem desenvolvida por Chiquinho numa situação de entrevista.

³⁸ Letra da música tema da vitória da coligação PT/PSC: *Hoje é dia de alegria vamos festejar a nossa vitória / Zé Nunes o prefeito, vice é Zé Biriba / vão ficar na história / O povo escolheu para governar essa cidade / Zé Nunes eleito, é o prefeito de verdade / O treze é competência, o treze é união / vai governar sem distinção / Obrigado irmão índio! / Obrigado irmão não índio!*

4. O governo municipal indígena

Chiquinho conta que a articulação da equipe de governo e a distribuição dos cargos estratégicos exigiram negociação *pesada*. Zé Nunes foi bastante pressionado pelos grupos que apoiaram a campanha. Marcelo ficou na função de Secretário de Políticas Públicas, Edvaldo como Secretário de Saúde e, no final de 2006, o cacique assumiu a recém criada Secretária de Assuntos Indígenas.

A escolha do nome para a pasta de educação foi marcada por uma série de reveses devido a uma barganha por duas secretarias pelos apoiadores de campanha. Zé Nunes chegou a propor para Chiquinho que assumisse o controle financeiro do Executivo e trabalhar imediatamente ao seu lado no prédio onde funciona a prefeitura. Contrariado, Chiquinho disse que chegou a sugerir que voltaria à militância na educação indígena dentro da reserva, ajudando o governo *de lá de dentro*, porque sua trajetória está associada à questão da educação, ambiente que conhece melhor e setor onde sabia que poderia render mais, levando a experiência bem sucedida da organização escolar indígena para a coordenação da educação no município.

Quando nós ganhamos as eleições e fomos debater o governo decidimos que a educação devia receber uma atenção principal. Na época Zé Nunes não tinha consciência disso, que alguém de nós devia assumir a área de educação. A dificuldade grande foi porque o grupo dos cinco cresceu. Nós temos uma forma de organizar entre nós que é muito boa, mas quando o grupo cresceu, as coisas começaram a dificultar bastante. Zé Nunes disse que eu ia assumir a educação.

O que aconteceu? Ai Zé Nunes sofre uma pressão grande. Zé Nunes pega e sede. Ele me chamou disse tá acontecendo isso e isso. “Eu vou colocar você lá na tesouraria”. Eu disse: “moço, minha área é a educação”. Mas o pessoal estava aqui na época, Macaé, Cléber, Ana Gomes. Quando souberam disso chamaram Zé Nunes e disseram: “isso não pode acontecer de maneira nenhuma, a educação que deu origem a tudo isso”. Zé Nunes vai e chama o outro nome de novo e fala que eu ia assumir. Ai chateou todo mundo. A situação ficou difícil. A família desse outro ficou chateada.

Eu vi que eu não conseguia ficar lá na tesouraria. Pensei: se for para ficar ali eu vou voltar pra dar aula, assumir a direção da escola. Marcelo tinha saído e estava precisando de

um diretor. Porque eu ia perder todo meu trabalho na educação indígena. Pra mim, na direção da escola, eu posso continuar nesse caminho. Conversei com Zé Nunes e disse que preferia voltar. Falei com ele que podia ajudar de alguma maneira de lá de dentro. Zé Nunes disse que ia firmar posição nas negociações. No primeiro dia que nós entramos aqui na prefeitura para assumir, Macaé veio aqui e falou da importância da educação indígena que deu origem a esse grupo político que estava lá hoje.

O que eu percebo hoje é que o grupo inchou. Essa é uma questão hoje para o debate. Ainda bem que o pessoal reconhece ainda. As outras pessoas que não são dos cinco percebem que quem vai decidir vai ser o grupo. Eu falei lá, quando eu vim pra cá eu percebi que Zé Nunes deu uma autonomia muito grande para construir uma gestão participativa. Nós Xakriabá, nós cinco temos uma facilidade muito grande de trabalhar no coletivo. Mas o grupo cresceu e as pessoas não estão sabendo trabalhar. Estão confundindo liberdade com autonomia. Negociar com os vereadores a unidade na Câmara não foi uma dificuldade, mas eles estão confundido essa idéia da participação coletiva. No entendimento deles, Zé Nunes não pode fazer nada sem o consentimento deles. A abertura política que Zé Nunes deu, foi para um regime de participação coletiva, democrática. Eu fiquei um pouco chateado e falei na reunião.

Em algumas outras reuniões, os vereadores e o vice-prefeito andaram dizendo que nós secretários não mandávamos em nada, que quem manda são eles e o prefeito. Eu escutava aquilo. Eu falei, não vou entrar em detalhes não. Aqui de vez em quando aparecem umas coisas aqui na educação. Eles fizeram promessa de emprego e eu digo que na área da educação não vai ser assim pelo compromisso político não. Tem que ter o perfil, na área da educação tem que ser assim. O vice-prefeito reclamou na reunião, disse: “quem manda aqui é o prefeito, ele é que vai definir e quem vai respaldar são os vereadores”.

Eu disse: “vocês me desculpam, na verdade eu não queria falar isso: não me sinto aqui apenas como secretário. Sou mais que isso, sou militante do movimento indígena e do grupo político. Vocês têm que entender que vocês não vão desestruturar o nosso grupo, que sabe trabalhar na coletividade”. Zé Nunes disse que não quer ser um ditador, mas as pessoas não podem ficar confundindo. “Vocês têm que saber que vocês entraram no grupo depois. Nenhum de vocês sabe da história e não tem força não”.

Hoje nós consideramos do grupo todos os integrantes do governo. A gente espera que nem toda equipe, mas pelo menos um grupo maior, mais de frente, que permaneça. E é nesse

grupo que a gente percebe algumas falas e atitudes, por isso Zé Nunes disse que o grupo tem que se definir enquanto grupo mesmo. Ele falou para dar uma sacudida mesmo.

Como se sabe, o partido é em si mesmo o resultado de compromissos, acordos e arranjos complexos. O governo, ou a governabilidade, resulta de uma costura de alianças e concessão de espaços e recursos. A condução do governo indígena em São João das Missões tem sido um desafio para os políticos indígenas de entrar e sair da indianidade enquanto valor nas negociações políticas com seus aliados. Cobrado por todos os lados, no momento da pesquisa de campo, o Executivo estava criando a Secretaria de Assuntos Indígenas. Simultaneamente, inspirado nas administrações de grandes cidades, o governo também instaurou uma estrutura de administrações regionais, situadas uma no povoado não-indígena de Traíras e outra no distrito de Rancharia.

Rancharia tem uma particularidade porque está localizado na estrada de acesso à sede do município. A linha de fronteira entre índios e brancos é exatamente a estrada que dá acesso ao centro de Missões. Lá uma vereadora indígena foi eleita pelo partido de oposição ao governo de Zé Nunes, mas, do outro lado da rua, uma vereadora não-indígena, eleita pelo Partido dos Trabalhadores, é apoiadora do governo.

Durante meu trabalho de campo acompanhei uma reunião da comunidade indígena de Rancharia com o prefeito e parte de sua equipe de governo. Segundo as lideranças, a comunidade queria ouvir o prefeito porque na *época da política promessa teve muita*. Agora eles queriam cobrar e ouvir. A justificativa dada para a convocação do encontro era a dificuldade do povo de falar com ele. O desejo era pela presença mais efetiva do prefeito na comunidade, permitindo que todos tomassem conhecimento das ações da administração.

As lideranças estavam com uma pauta organizada e o primeiro ponto foi justamente a o problema da ausência do prefeito na comunidade. A mesma questão para o trabalho das lideranças como intermediários da relação do Executivo com a comunidade. *O povo gostaria de ver a coisa pessoalmente*. Cobrar promessas de campanha como a realização de exames médicos em Missões, estradas e transporte, manutenção do campo de futebol.

Zé Nunes argumentou dizendo que estava ciente da cobrança das comunidades da sua presença mais constante junto do povo indígena:

Quem faz o tempo é a gente. Eu sei que as pessoas querem a presença do prefeito. Estamos tentando melhorar este aspecto. O problema que a gente tem de não conseguir resolver tudo. Mas a gente sabe que administrar é definir prioridades. A gente sabe que educação e saúde são duas coisas que não podem esperar. Conversei com as lideranças lá dentro que nós estamos precisando organizar mais. É uma realidade que nunca foi mostrada no jornal. A realidade nossa é essa. Infelizmente ainda está só no discurso. Eu sou professor, diretor de escola. Por ser indígena, eu sofri na pele essa realidade. A realidade é dura. A prefeitura tem que organizar pra fazer mais, mas a responsabilidade é do Estado.

As lideranças confirmaram a ciência de que a responsabilidade é do Estado. Contudo, retrucou um dos líderes:

Nós sabemos que a responsabilidade é do Estado, mas o que está mais próximo a gente tem que pedir. Nós elegemos um prefeito índio pra nos ajudar. O pessoal fica na esperança. A gente precisa de muita comunicação. Lá não tem um funcionário da Rancharia. Vereador aqui não vejo conversar com a comunidade. Vereador não está funcionando. A relação com a comunidade vai além da questão política da administração. Nós votamos pra mudar. A cobrança que a liderança faz na prefeitura ela é global, comunitária. O pessoal fica pensando... será que é isso mesmo? Se depender das lideranças o povo é do prefeito e o prefeito é da comunidade.

Outro esforço do governo tem sido esclarecer para a população missionense que o orçamento municipal não é separado para os indígenas e não-indígenas. O prefeito atende às pessoas em seu gabinete na prefeitura duas vezes por semana. As demandas que chegam são todas. Desde remédio para bois ou parentes doentes, passando por empregos e patrocínio de vaquejadas, até ajuda no pagamento de contas de água e de luz, de tudo se pede ao chefe do Executivo municipal. É fácil saber quando Zé Nunes está em Missões porque sempre existe um punhado de pessoas cercando-o em rodas meio tumultuadas ou pequenas procissões de gente acompanhando seus passos pelas ruas da sede do município.

A eficácia da etnicidade como argumento para a coesão político-eleitoral dos Xakriabá também tem despertado a atenção e atraído o interesse de outros políticos regionais a se unir ao grupo político organizado em torno da figura política de Zé Nunes. Nesse sentido, apresento a seguir o discurso do atual Deputado Estadual pelo PT Paulo Guedes, político

nascido no povoado de Traíras que faz limite com a T.I. Xakriabá. O discurso é emblemático porque foi proferido durante a realização da Romaria dos Mártires Xakriabá: 20 anos de Luta e Esperança - realizado pelo CIMI para fazer memória a Rosalino Gomes de Oliveira (pai do cacique geral Xakriabá e do prefeito de São João das Missões), assassinado no desfecho da luta da terra. A fala do deputado foi feita na aldeia Sapé, no exato local onde aconteceu o genocídio. O discurso é revelador de como o campo semântico da etnicidade constituído localmente é apropriado como linguagem também por não-indígenas interessados em estabelecer um canal comunicativo e sinalizar o interesse do deputado em ser reconhecido como aliado dos Xakriabá e da causa indígena:

Minha presença aqui hoje, Zé Nunes e Domingos, primeiro para me solidarizar pra colocar a disposição e dizer pra vocês que vocês tem um irmão, um amigo, uma pessoa que também nasceu aqui. Eu nasci aqui em Traíras, todos somos do mesmo município. Também nós temos o nosso sangue um pouco do sangue Xakriabá. Aqui as famílias nossas se misturam. Sou filho de trabalhador rural. Todos aqui me conhecem. Sou neto de dona Julia, filho de Zé de Chico, sobrinho de Joaquim de Léo que está aqui. A mesma dificuldade que eu vejo que vocês passaram e hoje vocês estão aqui fazendo esta celebração, ao mesmo tempo de tristeza mas também de alegria. Alegria porque a luta aumentou e vocês fizeram, desta data pra cá, várias conquistas. Então que a luta e a memória de seu pai e dos amigos que resistiram e que hoje vocês têm, não digo a independência completa, mas hoje a história mudou e que está história continue, viu Zé Nunes.

Então a minha presença aqui hoje é pra abrir um pouco o coração, pra dizer pra vocês que hoje também o povo Xakriabá, o povo de Missões tem vez e voz. Eu também que passei por muitas dificuldades, só fui matriculado na escola aos onze anos de idade, na cidade de manga, e lá me tornei vereador pelo partido dos trabalhadores e foi lá também que eu conheci os amigos do CIMI e que desde aquela época nós viemos trabalhando nessa luta em defesa dos movimentos sociais. E graças a Deus, muitos não acreditavam que uma pessoa filho de trabalhador rural, nascido nessa terra, pudesse chegar um dia à categoria de deputado. Então aqui hoje eu queria, viu Zé Nunes, de coração, colocar o meu mandato à disposição do povo Xakriabá, mas colocar de verdade! Vim aqui hoje fazer uma parceria. Não uma parceria de voto, uma parceria de trabalho, porque parceria de voto vai aparecer, na época vai aparecer muito, mas sempre aparece muita gente.

Não isso, hoje eu vim aqui fazer uma parceria e dizer que hoje o povo Xakriabá tem assento na Assembléia Legislativa de Minas Gerais. Eu gostaria que vocês me procurassem, pra que juntos, durante estes quatro anos de mandato, a gente pudesse realmente fazer diferente, mas pra fazer diferente eu preciso que vocês me ajudem. Não basta só falar, a gente tem falar e fazer ações concretas. É por isso, Zé Nunes e todos os povos aqui presentes. Vocês me considerem também um deputado indígena filho desta terra e irmão desta gente. Quero, de fato, dizer a vocês que estamos lá de coração aberto para trabalharmos juntos. Não só dos povos indígenas, mas também das populações maltratadas nesse país. Eu sei que esse mandato tem um destino, defender as nossas organizações sociais.

Então a partir de hoje, fiquem sabendo, que vocês têm um irmão Xakriabá na Assembléia para uma parceria de trabalho, parceria de voto deixa para época certa. Parabéns pela organização do evento. Domingos, Zé Nunes, sintam que a partir de hoje vocês tem um prefeito, cinco vereadores, mas, vocês têm o prefeito, cinco vereadores e um deputado estadual, filho desta terra que está lá para dar as mãos na luta pelos nossos direitos. Vamos dar as mãos e continuar juntos a escrever a nossa história.

5. Multi-posicionamento: efeitos externos do protagonismo local.

“Vale a pena repetir: na luta contra o Leviatã moderno, a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam”. Sahlins (1997: 126).

Voltemos à experiência de Chiquinho. Para ele, o protagonismo na política local tem apresentado reflexos distintos. No papel de mediador da conexão entre a comunidade e as instâncias de governo, Chiquinho observa as diferentes repercussões que o fato de **ser** índio e **estar** Secretário de Educação pode gerar. Assim que o grupo político estava começando a organizar o governo municipal, antes da posse, Chiquinho foi a um seminário de educação indígena em Minas Gerais. Neste dia, ele foi eleito para representar a organização dos professores na Comissão Nacional de Educação Indígena do MEC. Chiquinho conta que nesta reunião uma representante da Secretaria Estadual contestou a escolha de seu nome para

ocupar a posição representante porque tinha passado a ser Secretário de Educação, e não tinha vínculo empregatício com o Estado.

Chiquinho conta que retrucou dizendo que independente disso ele é Xakriabá, é representante da organização dos professores e que ela não poderia julgá-lo por esse lado, pois quem o escolhia era a comunidade e não a Secretaria. O fato de não ter vínculo empregatício com o Estado, ao contrário de desqualificá-lo para exercer a função, seria um aspecto positivo no que concerne à autonomia para discutir os rumos do projeto longe das possíveis pressões do vínculo. Chiquinho começou a discutir essas idéias e a coisa piorou. Cortaram suas diárias. Tentaram tirá-lo da coordenação.

Em algumas vezes que eu viajo dificilmente eu falo que eu sou Secretário. Nas muitas vezes que eu vou para o debate no Ministério da Educação mesmo, o pessoal é que acaba apresentando a gente. Eu acabo falando mais é como movimento indígena. A questão do Secretário tem destacado na Comissão Nacional. Às vezes exploram bastante isso. E essa idéia na Comissão é conquistar apoios.

Na Comissão Nacional de Educação Indígena surgiu a vaga para um representante da Organização Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação (ONDIME) - uma entidade que reúne todos os gestores municipais de educação no país. A presidente da organização indicou Chiquinho para representar a associação como gestor. Chiquinho ficou com dupla representação, indígena e da associação. Essa é uma das coisas que tem dado reconhecimento e força.

Depois disso é que começaram a perceber que eu sou gestor, Secretário Municipal de Educação. A partir do momento que destaca o fato de ser um índio, não é? É um lugar onde o Prefeito é índio e o Secretário também é indígena. Apesar de que eu não gosto muito de falar não, mas quando eu vou para as reuniões eu vou como movimento indígena e, em algum momento, eu coloco que eu estou tendo a experiência disso agora.

No âmbito do Estado de Minas, Chiquinho diz que se enganou com isso. Na época da mudança para o governo Aécio Neves (2002) destituíram a coordenação do projeto de educação indígena no Estado e os profissionais ligados aos índios foram despedidos. O projeto era outra coisa. Segundo Chiquinho os representantes das quatro etnias que participam

do programa firmaram posição de não aceitar formar outras pessoas para trabalhar com os índios. O caminho então era ampliar a participação indígena na coordenação executiva do projeto. Definiram três índios: Chiquinho, Maurício Krenak e outro Pataxó.

A coordenação de etnia que era tarefa de professores formadores também passou a ser feita pelos índios. Depois de certas decepções, Chiquinho vê a prática cotidiana dos agentes do Estado ocupados com a educação indígena do seguinte modo: aceitam a proposta deles, simulam aceitar a ampliação da participação indígena no projeto. Criam representações sem poder deliberativo que, na verdade constituem a negação da autonomia efetiva: *em termos de representante nós temos muito, mas de sermos ouvidos com autonomia está longe*. E outra coisa: Chiquinho diz que estão usando os índios, fazendo propaganda. Botam os índios para botar a cara na frente. Quando eles falam nas reuniões todos concordam na hora, mas as coisas não vão adiante. A coordenação precisa ter poder de deliberação.

Aqui na Secretaria de Estado tem sido mais difícil. Por eu já ter andado principalmente na Secretaria da Educação, eu pensei que ia ser mais fácil. Mas eles parecem que não me reconhecem como índio e como secretário, ou tem que ser alguma coisa ou outra. Eles dificultam, ficam perguntando se eu estou falando como coordenador da educação indígena ou como secretário. Eu digo: “primeiro eu sou Xakriabá, independente de ser Secretário ou não, minha bandeira é a educação indígena. Sou presidente da organização dos professores. Uma coisa não tem nada a ver com a outra”.

Primeiro eles queriam me tirar da coordenação. Pra eu ser da coordenação eu precisava ter um vínculo empregatício como professor pelo Estado. Eu disse que estava representando a comunidade indígena e ela é que deveria dizer se eu devia estar ali ou não. No dia em que eu fui eleito para a coordenação nacional, uma mulher da Secretaria Estadual de Educação tentou vetar a indicação do meu nome porque eu era Secretário de Educação. Muitas vezes as pessoas não concordam que a gente participe do debate. Acho que é um pouco isso, eles pensam que o índio tem que ser só pescador e caçador no mato.

É possível pensar a posição de Chiquinho e os demais professores indígenas que ‘entraram’ na política, como os homólogos Xakriabá, do que Gilberto Asanha (2005:02) definiu como “intelectuais indígenas” para referir-se aos sujeitos indígenas que falam de sua “cultura” e “tradição indígena” situados no pólo global, para fora de seus contextos e de uma perspectiva abrangente que transformam esta ‘cultura indígena’ em algo formalizado, em um

sentido quase eminentemente jurídico, a partir de posições institucionalizadas e reconhecidas externamente. Nesta intermediação, estes agentes transformam um determinado sistema de valores em objeto de seus discursos políticos como estratégia de legitimação de si como representante e de sua comunidade de origem enquanto distinta frente à chamada ‘sociedade envolvente’.

Como nota Stephen Baines (1991) a volta do Estado de direito ao Brasil, sobretudo após a promulgação da nova Constituição em 1988, produziu a fragmentação da relação entre os índios e o Estado brasileiro, a partir da compartimentalização das obrigações estatais em uma série de instituições como o Ministério Público e os Ministérios da Educação e da Saúde. Diante deste novo quadro, Adolfo de Oliveira (2002) chama atenção para quebra do monopólio da interlocução exercido pela FUNAI e considera ser possível dizer que passa a existir um campo de diálogo no interior do indigenismo no Brasil. De acordo com Oliveira (id.119) pode-se dizer que o “índio genérico”, enquanto ator político surgido com o aparecimento e crescimento do movimento indígena no cenário político nacional, surge dotado de competência comunicativa, de uma capacidade de distanciamento, reflexão e criação em sua relação com o *language-game* do indigenismo.

Em um texto recente, Baines (2007) levanta algumas questões gerais sobre a especificidade dos processos de re-configuração étnica e ativismo político no Brasil a partir da promulgação da Constituição de 1988. Como afirma o autor (id.:03) com políticas de descentralização do Estado e enfraquecimento da política indigenista, o discurso governamental revela-se contraditório e ambíguo, ao conceder cidadania e reduzir serviços sociais básicos. No caso Waimiri-Atroari, Baines (id.:08) demonstra como as lideranças indígenas aprenderam as regras do jogo do indigenismo empresarial, simulando discursos de autonomia e defendendo a atuação da administração indigenista. Já entre os Makuxi e Wapichana, que habitam os dois lados da fronteira entre o Brasil e a Guiana, estes índios estão se reorganizando, no Brasil, através de organizações comunitárias, como o Conselho Indígena de Roraima e, na Guiana por meio da participação nos partidos políticos nacionais.

De um ângulo geral, uma das estratégias do movimento indígena tem sido a procura pela educação escolar como uma maneira de formar jovens lideranças preparadas para atuar na defesa dos direitos de suas comunidades. Como demonstra Jean Alves Paraizo (2007: 298) em seu estudo sobre articulação entre escolarização e reconhecimento no Brasil e no México, a formação de uma *intelligentsia* indígena também resultou em contradições a partir do

momento que professores indígenas têm agido, em muitos casos, como reprodutores da ideologia nacional e, ao mesmo tempo, agentes da atualização de ideologias étnicas.

Os líderes indígenas entrevistados por Paraizo (id. 310) relatam a tensão premente no desempenho de papéis sociais que interpretam quando ocupam diferentes posições em organizações indígenas e órgãos públicos. O autor relata que:

Ser “governo” e ser “originário do movimento indígena” produziram, no plano individual, tensões e angústias consideráveis. Muitas vezes um dirigente de uma instituição pública precisa “defender o sistema”, “defender o governo”, e para isso, pode ser necessário ter que enfrentar antigos e atuais aliados ou, o que é pior, chocar-se com representantes das organizações de que faz parte e para as quais nutre o desejo e esperança de voltar no futuro (id.ibid.idem)

Como uma das estratégias utilizadas para enfrentar estes dilemas, o autor cita a maneira encontrada por um dirigente indígena da Fundação Estadual dos Povos Indígenas (FEPI) do governo do Estado do Amazonas. Segundo seu entrevistado, quando vai participar de ‘discussões políticas’ na assembléia da COIAB, desvincula-se de suas funções na FEPI para comparecer como membro Conselho Indígena Mura. Essa seria a forma encontrada pelo dirigente para não correr o risco de ser cooptado por interesses políticos distintos daqueles de seu povo.

Muitos destes dilemas que surgem do multi-posicionamento do ativista indígena também permeiam a experiência e as reflexões de Chiquinho a respeito de sua trajetória e sobre qual é o verdadeiro sentido de sua ação política no presente. Observo que Chiquinho foi o único do grupo originário do processo de escolarização Xakriabá que entrou para a política partidária que recobre esforços para manter-se ligado à organização estritamente indígena e como agente no debate sobre a questão da educação. Chiquinho tem perfeita clareza que a distinção entre papéis e ideologia é um recurso para pensar a agência política, mas considera que na prática, ou uma coisa não tem nada a ver com a outra (no caso de estar Secretário e ser representante indicado pela comunidade indígena para negociar os interesses coletivos frente ao Estado) ou é impossível dissociar uma coisa da outra (no caso dele ser representante da organização dos professores e Secretário Municipal de Educação, quando se refere à implementação de políticas públicas municipais dentro da T.I.).

No plano nacional Chiquinho nota o potencial simbólico do protagonismo local em abrir possibilidade de novos apoios. Note-se bem: *Eles exploram muito isso*. No plano estadual, observa a dificuldade de agentes da Secretaria Estadual de Educação o perceberem

como índio e como secretário. Estou pensando agora na figura do **índio interétnico** criada por Ramos (1990: 137), para se referir a luta das lideranças indígenas em busca de um papel no palco interétnico nacional e o anseio por serem reconhecidas como cidadãos de um duplo mundo: a nação brasileira e sua própria sociedade.

É impossível transcrever para o papel a ironia quando Chiquinho subverte a imagem romântica e genérica do *índio pescador* e *caçador* para criticar as barreiras colocadas por seus interlocutores indigenistas. Chiquinho é categórico ao afirmar que antes de estar Secretário é Xakriabá. Como ator político consciente dos papéis que representa, a meta-linguagem que organiza seu discurso é a mostra evidente de que sabe jogar com a *language-game* do indigenismo.

PARTE III

ETNICIDADE, IDEOLOGIA INDÍGENA E PROTAGONISMO POLÍTICO.



Figura 4. O prefeito José Nunes discursa na inauguração da Biblioteca Municipal de S.J.M.

“Missões inaugura Biblioteca Pública Municipal”³⁹.

“Após um levantamento da Secretaria Municipal de Educação, através do Secretário Francisco Xavier dos Santos foi elaborado um projeto com todos os requisitos necessários para atender às demandas de todos os moradores do município. (...) No ato de inauguração o prefeito José Nunes de Oliveira, em sua fala, disse que seu compromisso é o mesmo do povo de Missões. Seu governo tem se preocupado muito com a questão do ensino de qualidade, e agora, com a inauguração da biblioteca, vai ajudar muito na aprendizagem de todos que sonham com dias melhores.”

³⁹ Jornal A voz do Povo. Ano III – nº 090 – RS 1, 00. Januária/MG. 24 de Março de 2007. Circula em Januária, São Romão, Chapada Gaúcha, São João das Missões, Manga, São João da Ponte, Cônego Marinho, Pedras de Maria da Cruz e Miravânia.

1. Nota sobre um (des) encontro ideológico

Comentei no início desta dissertação que reencontrei Emílio numa reunião realizada na aldeia Brejo do Mata Fome em 2007. Na segunda-feira 19 de março de 2007, eu estava em São João das Missões e, na Secretaria de Educação, fiquei sabendo de uma reunião que seria realizada na aldeia Brejo do Mata Fome entre os representantes do Executivo municipal e a comunidade, para tratar de uma proposta da prefeitura de implantar dentro da T.I. um projeto de educação para jovens e adultos.

Chiquinho estava acompanhado de duas funcionárias da Secretaria de Educação. A esposa de Zé Nunes estava presente, representando o prefeito como primeira dama e também, na posição de professora junto aos demais colegas professores indígenas. A reunião foi aberta com uma mensagem sobre a diferença cultural entre índios e “brancos”. Nos comentários iniciais, uma mulher indígena observou: *Essa mensagem é boa pra gente pensar, refletir que ninguém é escravo de ninguém: prefeito, vereador, professor.*

Chiquinho abriu sua intervenção dizendo que estava na reunião como representante do município. Mas reconheceu logo em seguida que não é possível separar totalmente as coisas, porque ele também faz parte da organização indígena. A questão que o levava ali na posição de Secretário era a oferta de um recurso disponível nos cofres do município para serem aplicados no projeto de educação: *O município está querendo ampliar o atendimento.*

A sua presença como representante do município significava respeito ao papel de ouvir a comunidade e deixar claro para os presentes que devem ter a consciência de que podem e devem cobrar do governo indígena. Na fala de uma de suas assessoras, na tentativa de deixar claro o interesse do governo municipal, ela afirmou que de fato o município está disputando com o governo estadual o gerenciamento da educação na área indígena. Seguiram as reações.

Presente na reunião, Emílio foi logo observando que mais uma vez estariam desrespeitando a questão da diferença cultural indígena e se disse preocupado com o futuro da prefeitura. Preocupação que foi corroborada pelos outros professores indígenas presentes no evento. Zé dos Reis, sobrinho de Emílio e atual diretor da escola Bukimuju questionou: *E quando vier outro grupo? Um grupo adversário da reserva indígena?*

Na seqüência Cleusa, outra professora indígena emendou:

É preciso levar a questão da responsabilidade da educação infantil do Estado para o município, pra comunidade. Antes os indígenas foram muito humilhados na outra administração. Agora Zé Nunes tá lá, é amanhã?

Não se trata de trazer uma armadilha pra comunidade. Afirmou Chiquinho de volta.

Diante do debate, Chiquinho disse que ia passar a intervir na discussão como *professor indígena*. Como representante da organização indígena Chiquinho compartilhou seu desânimo com o Estado. Para ele, o programa da Educação Indígena está acabando. A proposta é estruturar o município para gerir a educação dentro da T.I. de forma que ela não possa ser alterada futuramente, quando nem Zé Nunes nem os professores indígenas estiverem mais no poder. Senão...

a bagunça vai estar feita. Porque mais cedo ou mais tarde isso vai acontecer – a responsabilidade da educação será transferida do Estado para o município.

Nesse sentido, Chiquinho defendeu a idéia de que passar a responsabilidade da educação indígena para o município poderia ser uma marca da passagem indígena no governo local e aproveitou para rebater as críticas de Emílio à sobreposição do interesse da prefeitura em aplicar recursos e o futuro dos índios:

Se virem a gente como inimigo, as coisas não funcionam. Tem que ter colaboração e entendimento entre as partes.

Cleusa manifestou sobre as reclamações de muitos índios sobre o comando da prefeitura. Para ela: *infantil ou adulto, tudo é educação indígena. Eu quero que fica com o Estado, isso é obrigação do Estado.*

Enquanto Chiquinho tentava direcionar a discussão para a questão do projeto de Educação para Jovens e Adultos (E.J.A.), Emílio bate na tecla:

Desde que o município respeite o direito e as normas da comunidade indígena. Hoje nós temos lá o prefeito índio e a oportunidade melhor que temos de cobrar e de lá ter mais vontade de ajudar. Mas o respeito tem que ser preservado.

O clima da reunião ficou tenso. Hilário, presidente de uma das associações mais ativas entre os Xakriabá, à associação indígena da aldeia Barreiro Preto, interveio para apaziguar com a idéia de que os Xakriabá tem um conceito de luta e de espírito comunitário. Relatou sua experiência no movimento e, nesse momento, fez uma observação capital:

Às vezes quando você fica dentro e lá fora, os parentes aqui dentro não entendem bem.

Considero este debate revelador da questão central quando se refere às transformações da chefia na história política recente feita pelos Xakriabá. A relação entre as práticas dos indígenas políticos e a concepção de uma política indígena. A formação de uma intelligentsia indígena produziu um novo tipo de liderança engajada no ativismo indígena e no âmbito da política de cunho eleitoral dos “brancos”. Uma identidade e muitos papéis. Como observou Jean Alves Paraíso (2007) no caso das lideranças indígenas no Estado do Amazonas, ao qual me referi no final da segunda parte desta dissertação, muitas vezes os líderes indígenas precisam defender a perspectiva da instituição na qual estão exercendo papéis de gerência, o que resulta em choques entre ideologias de governabilidade e a ideologia étnica. Para o protagonismo indígena, mediar o dualismo entre os valores da ideologia étnica que pautam a ação política distintamente indígena, *versus* o pragmatismo de gerir e sustentar a conquista de espaços políticos cria um paradoxo inescapável.

A consciência étnica providenciou a expansão de representação política, esta expansão atualmente tensiona de forma crítica qual será, de fato, o projeto da identidade (Castells 1999). Seria um projeto capaz de incorporar todas as possibilidades externas de representação? Até que ponto o fator étnico é eficaz para modular a organização social e política para fins eminentemente político-eleitorais sem prejuízo para a unidade étnica? Estas são questões com as quais as lideranças Xakriabá vão ter que lidar neste ano de 2008 que é, novamente, um ano eleitoral.

Frente aos paradoxos e dilemas enfrentados pelo protagonismo indígena, os políticos indígenas são unânimes em defender o vínculo ideológico com o pensamento e a prática dos chefes antigos. Procuram na experiência dos mais velhos o alicerce para fundamentar a prática política nos diversos espaços institucionais que lograram circular a partir das posições assumidas no controle da estrutura de dependência micro-regional, que inclui a população pobre e desprotegida do município de São João das Missões.

A inserção de uma política cultural, ou mais, de uma cultura política diferente no seio do coronelismo que marca o ambiente político no norte de Minas, tem que lidar com os reveses do investimento. Dentre eles, o desafio de lidar com adversários experientes e executores de estratégias suspeitas do ponto de vista ético, como manobras para a destituição de legenda e distribuição de rumores e críticas ácidas em relação às mudanças no padrão de vida daqueles que encabeçam o movimento etnopolítico.

Para que se tenha um registro bastante geral da cultura política regional, cito três exemplos de situações políticas em cidades à margem esquerda do rio São Francisco: no município de Januária, no período de mandato (2001-2004), mais de cinco nomes ocuparam a posição de prefeito da cidade, todos afastados sucessivamente após denúncia do Ministério Público sobre fraudes em licitações e desvio de dinheiro público. No momento da minha pesquisa de campo, o atual prefeito de Januária, um dos principais aliados do governador Aécio Neves na região, foi afastado por envolvimento com a máfia das sanguessugas (escândalo político que ficou conhecido pelo desvio de recursos públicos através de esquema de venda superfaturada de ambulâncias e equipamentos médicos mediante pagamento de propinas a prefeitos e deputados que teve ampla repercussão nacional em 2007).

No município de Itacarambi o prefeito atual é o mesmo desde o final da década de setenta, que alterna a posição com parentes quando esgota-se o recurso da reeleição. Em São João das Missões os auditores e fiscais da Controladoria Geral da União – C.G.U. encontraram impropriedades e irregularidades na administração do prefeito anterior, em relação a divergências das determinações legais na composição de equipes multidisciplinares que atuam na reserva indígena, indícios de duplicidade na aplicação de recursos destinados aos indígenas e gerenciamento insatisfatório de recursos provenientes do Banco do Nordeste, dentre outras improbidades administrativas. (informações contidas na síntese do relatório de fiscalização no município de São João das Missões – disponibilizadas no site da Controladoria Geral da União).

2. Fogo amigo

Já me referi ao processo que levou Valdinho a assumir a posição de representante da aldeia Barreiro Preto, na primeira parte desta dissertação. Conversei com Valdinho nas duas vezes que estive entre os Xakriabá, em 2004 e 2007. Valdinho é liderança da aldeia Barreiro Preto e de mais três sub-aldeias na região. Valdinho foi presidente da primeira associação indígena organizada na aldeia Brejo do Mata Fome. Ganhou e perdeu eleições para vereador. Foi eleito em São João das Missões no mandato 2001-2004. Nas últimas eleições ficou como suplente na coligação PT/PSC, segundo ele mesmo por razão de cinco votos.

No registro feito em 2007, a partir da experiência pessoal em diferentes posições, Valdinho esboça a concepção de um modelo ideal, organizador de um sistema de diferenças entre o trabalho da liderança indígena em instâncias de caráter distinto e trânsito entre esferas de autoridade diferenciadas. Inspirado pelo próprio modelo, Valdinho faz uma perspicaz análise de conjuntura, articulando polarizações como entre dentro e fora, política indígena e política partidária e eleitoral.

De uma posição de dentro da política indígena e de fora da dinâmica política em São João das Missões, Valdinho exercita um tipo de “fogo amigo”, que considero uma boa maneira de contribuir para a reflexão dos próprios Xakriabá sobre a sobreposição de organizações políticas fundadas na linguagem da etnicidade. Para Valdinho, a possibilidade de passagem de um a outro papel só ocorre no plano do mimetismo: *uma função imita a outra*, mas não deve ser nunca confundida com a mesma, sob o preço do fracasso político da liderança e a perda do apoio da comunidade.

A ilusão étnica do Legislativo é um ponto crítico na análise de Valdinho. O fato de possuir a maioria dos assentos na Câmara Municipal tem seus aspectos positivos e negativos. Na sua visão, os vereadores estão cegos com o trabalho institucional e a face pública do protagonismo político. A extensão do grupo político via ampliação de apoios e interlocução qualificada com a oposição na Câmara, parece ser o aspecto mais deficitário. Questões políticas não se decidem em cima da hora. Falta jogo de cintura político nos atuais vereadores para atrair adversários, que poderão ser os mais difíceis de enfrentar nos próximos embates eleitorais no município.

O presidente de associação, o representante de aldeia, o vereador, o cacique, o prefeito, são figuras de autoridade que duplamente se contagiam pela fórmula dos procedimentos, mas não pela forma de tratamento das questões. Nesse sentido, a distinção entre interno e externo precisa ser clara e operada como mecanismo de englobamento de posições políticas possíveis pela política indígena, mas a contaminação desta por aquela, pode ser decisiva no fracasso político de um líder.

Tarefa praticamente impossível de realizar-se na prática, como a experiência de Chiquinho, é exemplar. O risco de projetos de natureza política-eleitoral é o penhor da unidade étnica ao sabor do mercado político-eleitoral. A hegemonia política no município inspira novos e muitos agentes indígenas interessados em tornarem-se **políticos indígenas**, o que pode minar a coesão étnica em razão de fins eleitorais.

*Sempre eu gosto de visar isso. Teve uma vez que eu era representante da comunidade, presidente da associação e era vereador. Ai tinha que separar cada texto de cada trabalho, que um da diferença do outro. Então quando eu ia falar de política eu falava aquilo, quando eu ia falar de associação falava aquilo. Quando eu falava de representante e comunidade eu falava outra coisa. Então eu separava tudo. Eu não misturava essas coisas porque eu sabia que eu tinha que ter essa visão, porque tem coisas que **imita** mas não é. Você ser presidente da associação tem a diferença de representante da comunidade, só que imita, porque você tem que trabalhar junto com a associação. A visão do representante da comunidade muitas vezes bate com o trabalho do presidente da associação, outras vezes não bate. Vereador se está dentro da política algumas coisas batem, outras não batem. Então, três posições, se você não separar...*

É o que já falei. Domingos não pode envolver na política, se ele não separar. Não é porque o irmão é prefeito que ele pode pensar assim, misturar o problema da política com os problemas internos. Se você misturar muito as coisas começam a atrapalhar a luta. O cara conduz duas ou três funções, mas separando, se ele não separar, às vezes você está ali falando, você fala das três funções, mas se você não separar bem, quando o povo sai dali eles ficam pensando, qual foi a parte melhor coisa que você quer dizer... fica voando.

Eu tenho falado assim, que Zé Nunes perdeu muito de não fazer mais reunião com nós representantes. Ele fica assim meio longe. A gente teve uma conversa com ele. Ele tem que estar mais perto da comunidade. Se ele tivesse mais reunião com o representante seria bom pra ele mesmo, e pra nós também. Mais ali faltou vereador, o pessoal lá junto com mais experiência. Muitas vezes pegou uns adversários meio pesados. Uma falta de sorte do Zé Nunes é a gente não ter panhado lá no meio deles, porque tem umas coisas que não dá pra concordar. Teve um dia que na casa de Zé Nunes mesmo, encontrei com ele e estava falando com ele: “a Câmara dos vereadores que você tem, por alguns pontos é muito boa, mais tem outros que é fraco também”. Principalmente para segurar a imagem do prefeito, é muito fraca.

Nós dentro da reserva, por exemplo, nós temos um grupo de aldeias que têm um vazão muito grande. Por exemplo, começando pela Barra, Barreiro, Sumaré I, II, III, Vargens e Catinguinha. Essas comunidades, nenhuma têm um vereador. Para nós é uma vergonha porque é uma falta de organização do nosso povo. Tem muita gente e não elegeu nenhum vereador. Livino foi o primeiro, aqui em Missões e Itacarambi. Eu aqui fui em Missões a primeira vez. Agora na política eu fiz um trabalho meio fraco, não tinha carro, perdi por três

votos. Tornei a candidatar de novo, aí o que acontece, faltava poucos dias eu arrumei um carro para rodar a comunidade conversando com as pessoas. Ai meu pai estava doente, tive que ir para Montes Claros.

Naquele tempo tinha que fazer um teste de escolaridade. Daqui tinha quatro. Eu passei e de lá fui para Montes Claros e fiquei uns dez dias lá. Os dias que eu tinha que trabalhar, eu passei lá. Saiu aí que eu não passei no teste e não era mais candidato. Quando voltaram a saber já era eleição perdi por cinco votos, na legenda de novo. Acabou eu ficando de fora. Mas eu vejo que hoje o povo tá aí, “moço... Valdinho podia entrar de novo aí”. Até lá em Missões o povo fala: precisava de Valdinho para falar a verdade na hora que é necessário. Agora o povo tá precisando, né, mas eu que sofri para pagar minhas dívidas de campanha.

Por outro lado é ruim. Os vereadores deviam aparecer nas comunidades e trazer o prefeito às comunidades. Incentivar ele a visitar as comunidades, articular essas coisas. O vereador é o fiscal. O prefeito fica mais é viajando. Mas falta incentivo dos vereadores de conversar com os representantes. A gente não vê isso, parece que não tem vereador. Às vezes eles somem, aprovando projetos lá. Mas o povo quer ver o vereador na comunidade falando do governo do prefeito e recebendo as cobranças. Eles me convidam para ir lá. Para eu ir lá eu preciso malhar um pouco, então eu prefiro ficar de fora.

Eu vejo que a união dos próprios vereadores não é a mesma do meu tempo. No meu tempo a gente tinha quatro adversários, ficaram dois, eram adversários fortes, mas existia uma relação. A gente na segunda-feira, cada vereador fazia um churrasquinho para ter uma conversa mais juntos, porque na hora dos debates não é possível. Hoje lá parece que um tem medo do outro. Se eu estivesse ali, nós já tínhamos acolhido algumas pessoas. Tem algumas pessoas que são adversários, mas podem ser acolhidos. Eles estão deixando gente solta aí que, quando for no tempo, ele levanta uma política aí contra nós e vai dar trabalho. Eu sei que tem um lá que tá pronto para entrar no grupo, mas não acha espaço.

Zíta por exemplo é uma boa pessoa, mas é dura na política. Eles não souberam ter jogo de cintura com ela, de aprender com ela. Os caras acham que saber ler e escrever já é tudo. Tem a prática também. Eu fico pensando cadê o Chiquinho, Dé, Marcelo, Domingos, Zé Nunes que reuniram-se e tocaram essa demanda, quebraram várias barreiras e agora não estão sabendo sentar e avaliar o que está dando certo e o que está dando errado? Se não está enxergando, pergunta quem está vendo, não é? Às vezes a gente dá um toque. Mas quando você não está dentro você também não aparece.

COMENTÁRIOS FINAIS: A experiência Xakriabá.

Hoje nós temos um índio na chefia do município. E amanhã? Amanhã a gente não sabe... A política é um negócio disgramado!
(Toninho – Xakriabá da T.I. Rancharia.)

Como observa Oliveira (2002:110), atualmente setores indigenistas governamentais, do indigenismo “alternativo” e mesmo muitos estudiosos da “questão indígena” compartilham o ponto de vista segundo o qual a interlocução entre os protagonistas do movimento indígena e agentes do Estado, pode ser entendida a partir de uma perspectiva racional-estratégica, como uma sucessão de ardis destinados ao acúmulo de cacife político no jogo de poder de antemão estabelecido. Este pode ser o caso da ação estatal, mas seu uso para a compreensão da ação indígena não é satisfatória. Em sentido diferente, acredito que o primeiro passo é reconhecer de fato que, no que concerne à política, os índios não fazem, dizem ou dizem que fazem as mesmas coisas que os “brancos”.

Em 1987 escrevendo sobre a relação entre representações, organização da vida material e relações de poder, Manuela Carneiro da Cunha chamava atenção para como a cultura, de modo residual, mas irreduzível, entrava de modo essencial na sua concepção da etnicidade. A etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o significado pelo signo. Nesse sentido, Carneiro da Cunha destaca que a etnicidade pode ser melhor entendida se vista em situação, como uma forma de organização política. Esta perspectiva é fecunda porque leva a considerar a cultura como algo constantemente re-elaborado, despojando o conceito do peso que outrora fora revestido.

Deste ângulo a etnicidade não difere, do ponto de vista organizatório, de outras formas de definição de grupos (religiosos ou de parentesco). Difere, isto sim, na retórica usada para demarcar o grupo. No discurso da etnicidade, se invoca uma origem e uma cultura comuns. Resumindo: tendo em vista quão pouco elucidativo é o recurso à noção de ideologia em suas várias acepções, é se conduzido a admitir a cultura como categoria irreduzível. (Carneiro da Cunha 1987:107).

Em muitos casos, como entre os Xakriabá, a ideologia étnica pode ser uma poderosa geradora de argumento organizatório na armação interna para relações interétnicas,

especialmente político-eleitorais. Carneiro da Cunha considerava o recurso à noção de ideologia pouco elucidativo. Contudo, se pensarmos **a ideologia como um sistema cultural** (Geertz 1989), considero possível dar novamente à noção de ideologia um estatuto analítico produtivo, especialmente para operacionalizar a compreensão do contexto político no qual se inscrevem as ações políticas dos personagens aqui selecionados como referências para a descrição e análise das transformações culturais vividas pelo povo indígena Xakriabá nestes últimos vinte anos.

No argumento de Geertz (1989:108), as ciências sociais não desenvolveram ainda uma concepção não-avaliativa da ideologia, menos por indisciplina metodológica que por uma inépcia teórica. Esta inépcia, segundo o autor, manifesta-se principalmente ao lidar com a ideologia como uma entidade em si mesma, como um sistema ordenado de símbolos culturais, em vez da discriminação de seus contextos social e psicológico. Da mesma maneira como a metáfora amplia a linguagem alargando seu alcance semântico, permitindo-lhe expressar significados que não pode expressar literalmente, o golpe dos significados literais na ideologia – a ironia, a hipérbole, a antítese – fornece novos quadros simbólicos contra os quais se pode combinar a miríade de ‘coisas não-familiares’, que são produzidas pelas transformações na vida política. O que quer que as ideologias sejam, além disso, elas são, bem distintamente, mapas de uma realidade social problemática e matrizes para a criação e atualização da consciência coletiva.

Numa revisão sobre as análises antropológicas sobre o fenômeno das etnogêneses latino-americanas, Miguel Bartolomé (2006:55), também chama atenção para o fato de que os mecanismos através dos quais tem se elaborado ideologias coletivas em termos étnicos estão muito longe de estarem satisfatoriamente explicados. As homologias com processos estatais de construção nacional, suas comunidades imaginadas e invenções de tradições podem ser insuficientes para compreender o fenômeno indígena.

Bartolomé chama atenção para a desconsideração das teorias instrumentalistas da etnicidade para a questão da ideologia e dos afetos. Ideologias capazes de construir ou de mudar mundos sociais. Uma consciência possível, responsável por produzir determinado tipo de experiência existencial, podendo ser tão válida ou tão ilegítima quanto qualquer outra, mas que não deixará de existir só porque podemos desconstruí-la e remetê-la às suas origens históricas ou sociais.

Da mesma maneira, a importância das emoções, da afetividade envolvendo a relação com um grupo foi minimizada pelo instrumentalismo, esquecendo-se que as pessoas podem

chegar a extremos insuspeitos para defenderem um pertencimento social carregado de conteúdos afetivos. Um grupo étnico pode manifestar diversos tipos de tensões internas, dentre elas **geracionais** ou de classe, por exemplo, mas tais tensões expressam a afetividade, positiva e/ou negativa, sempre intensa, característica das relações intragrupo marcadas pela proximidade, baseadas na intensidade das relações intra-étnicas e parentais, em oposição ao individualismo identificado nas relações do lado de fora.

Em seu trabalho sobre as narrativas dos tapuios, Silva (2001:103) observa a articulação de uma **ideologia indígena**, para qual o autor assinala que devemos estar mais preparados para perceber. Ideologia no sentido empregado por Ellen Basso em seu trabalho sobre os Kalapalo, como um fenômeno mais discreto: “the politically pragmatic efforts of individuals to reorient themselves with regard to personal ambiguities and to difficult relationships within their communities.” (1995:304).

Em sociedades complexas, como definida por Barth (1989), os fluxos de significados e processos sociais, nos quais os sujeitos fabricam simbolicamente a realidade, geram combinações imprevistas, inovadoras, variadas e até contraditórias de elementos concebidos como oriundos de tradições distintas. A coerência das representações elaborada pelos próprios sujeitos é condicionada pelos seus pertencimentos coletivos e pelas suas trajetórias biográficas, nos seus empreendimentos cognitivos para dar sentido às situações específicas de interação.

O desenvolvimento de uma comunidade política diferenciada pode trazer consigo um deslocamento social e uma tensão psicológica. Recuperar uma identificação estigmatizada pela discriminação social não é um processo pessoal ou social simples, isento de conflitos existenciais. Não se trata de qualquer romantismo, mas da adoção de uma condição tradicionalmente considerada subalterna, à qual interessa imprimir nova dignidade. Isto pressupõe uma atitude contestatória e desafiadora diante da sociedade majoritária em que se gestou e se reproduz o preconceito. Mas também envolve uma capacidade de simbolização compartilhada, por meio da qual antigos personagens-símbolos são re-significados e assumidos pela coletividade que encontra neles a possibilidade de construir novos sentidos para a existência individual e coletiva.

As diferenças nas formas de atuação dos mediadores indígenas dependem tanto do grau de inserção deles nos espaços institucionais de produção e circulação da cultura mais amplos, como o programa de educação intercultural, quanto do cenário interétnico local. Sendo assim, as estratégias representacionais disponíveis e acionadas pelos mediadores

indígenas dependem das modalidades de atuação possíveis nas instâncias locais e supra-locais de (re) produção da indianidade. Nesta perspectiva é possível entender o processo de “etnificação da consciência social”, isto é, de elaboração de retóricas e políticas étnicas a partir de um campo semântico da etnicidade, pensado como um universo simbólico constituído a partir do contexto interétnico localizado.

Procurei abordar distintas perspectivas e tornar explícito seu peso político desigual na atualização do campo semântico da etnicidade Xakriabá. Escolhi concentrar a etnografia na experiência da etnicidade vivida por Emílio e Chiquinho, duas lideranças atualmente situadas em distintas posições de autoridade. A partir do grau de inserção de cada um deles nos espaços institucionais de produção da indianidade Xakriabá, é possível compreender a diferença de perspectivas entre eles na elaboração de suas posições pessoais frente ao universo simbólico que articula uma indianidade genérica e o esforço de particularização da indianidade propriamente Xakriabá. Enquanto o primeiro recorre a uma perspectiva fundamentalista, calcada pela elaboração de uma ontologia indígena, o segundo precisa articular o potencial simbólico da ideologia étnica para exercer o protagonismo no contexto político localizado em São João das Missões e alhures.

Participação democrática, autoritarismo, gestão coletiva e autonomia são elementos do discurso político disponível na arena mais ampla de interlocução a qual Chiquinho tem acesso por transitar entre diversos níveis de ação e relacionamento interétnico. *Pureza, mistura, normas*, as noções de *cultura e tradição* genuinamente indígenas fazem parte do leque de referenciais que Emílio procura preencher com o conteúdo advindo dos usos que faz da memória pessoal, de sua trajetória como liderança, de seu trabalho como chefe comunitário e professor de cultura.

Entre a perspectiva um tanto radical defendida por Emílio frente à “política dos brancos”, que ele argumenta não ter nenhuma aptidão ou ânimo, e a idéia de Chiquinho de que não é possível separar o protagonismo no campo político e o ativismo indígena, o discurso de Valdinho aparece como meio termo entre as duas perspectivas, no sentido de que é possível conciliar muitas posições desde que exista uma separação de princípios ideais ou de modelos de ação para o exercício da liderança indígena em diferentes estruturas políticas, como a associação, o Parlamento ou o Executivo municipal. Interessante notar a marca que Valdinho coloca entre saber ler e escrever e a experiência adquirida pelo exercício direto da sociabilidade política face aos parentes indígenas e adversários políticos no plano local.

O encontro entre Chiquinho e Emílio na reunião sobre a responsabilidade quanto à educação que se realiza dentro da T.I. é exemplar deste confronto entre as incongruências da estrutura social em situações concretas no sentido que lhe confere Edmund Leach (1996) como a distribuição de poder entre pessoas e grupos de pessoas em contextos precisos. Atuar dentro do sistema e contra ele não é uma tarefa simples, acarreta uma série de dilemas e paradoxos, mas eximir-se dele não acrescenta e pode até mesmo prejudicar. A posição de Emílio é respeitada pelos professores que se tornaram políticos indígenas e inclusive solicitada pelo teor crítico e iluminador de suas proposições. Preciso dizer que foi Chiquinho quem sugeriu que Emílio seria uma excelente pessoa para conversar sobre o protagonismo dos professores políticos.

Processos como este experimentado pelas lideranças Xakriabá e pelo povo indígena de maneira mais geral, de participação política mediada pela influência da organização etnopolítica, vem contribuindo para dignificar e para dar um sentido positivo à condição indígena. Na perspectiva de Bartolomé (id.:57) também podem ser considerados uma “nova” etnogênese, na medida em que aumenta a visibilidade política de sujeitos coletivos antes não tão aparentes em seus contextos estatais. Estamos, assim, diante de um processo social de identificação que agora expressa a emergência de novas formas de representação coletiva da identidade, assumido em uma conjuntura histórica mais favorável. Este tipo de etnogênese propõe então um novo conteúdo, de sentido étnico e ético, possível em um momento posterior à diferenciação historicamente constituída, que transborda para o campo político micro-regional.

Ainda apoiado na argumentação de Bartolomé penso que este processo não pode ser reduzido à perspectiva individualista da “escolha racional”, mas deve ser apreendido como processo de desenvolvimento de sentidos coletivos de ação social, com objetivo da produção de efeitos tanto internos quanto externos, cuja sustentação reside no recurso à inserção do indivíduo no grupo, ou seja, os fenômenos em questão são comunitários e comunitaristas. A coletividade que escolhe mudar as estruturas é constituída por indivíduos, mas suas ações desenvolvem-se em um marco definido de receptividade cultural e, portanto, a escolha “racional” é social e não tanto pessoal. (id. *ibid.* :59).

Para pensar a articulação pessoal a respeito do campo semântico da etnicidade é preciso não se distanciar do contexto de situação e do pragmatismo de um presente irreduzível, a estrutura da conjuntura para usar uma expressão de Marshall Sahlins (2003). Como sugere Sahlins a história é ordenada culturalmente de acordo com os esquemas de

significação das coisas e o contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor medida, os significados são reavaliados quando realizados na prática.

Procurei compartilhar do esforço de Oliveira (2002) no sentido de “buscar uma compreensão da prática política indígena que dialogue com as concepções indígenas de suas próprias práticas”. (id. *ibid.*: 111). Propus delinear etnograficamente o modo como lideranças Xakriabá se apropriam do novo espaço político na esfera pública municipal e da experiência de exercício de controle da estrutura local de dependência, reorganizando-se para pensarem sobre si mesmos e sobre as relações que entretêm com os “brancos” de maneira geral e os não-índios na convivência imediata do plano local.

Se a reflexividade depende de um *self* ativo, a experiência só pode ser compreendida pelos outros através de interpretações que cada um constrói. Assim, a experiência e interpretação social alheias podem ser captadas através de processos reflexivos, dialéticos, mas, sobretudo, **dialógicos**. Entretanto, Valle (2004:337) não concentra sua análise nas singularidades ou trajetórias estritamente pessoais. Daí seja interessante recuperar o interesse de Leach, que eu havia me referido na introdução desta dissertação, o de atentar para o modo como estruturas particulares podem assumir uma variedade de interpretações culturais e como estruturas diferentes podem ser representadas pelo mesmo conjunto de símbolos. Com este propósito procurei levar a noção de **experiência da etnicidade** como um *insight* teórico-metodológico em seu sentido mais efetivo e concentrar o foco na reflexão de personagens categoricamente definidos, mediante suas trajetórias biográficas, suas modalidades de constituição política, inscrição sociológica e os papéis políticos exercidos atualmente por cada um deles. Não existe espaço político vazio, as lideranças Xakriabá sabem muito bem disso e 2008 é ano de eleições municipais outra vez.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALBERT, Bruce. 2000 Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: Carlos Alberto Ricardo (ed.). *Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000*. SP: ISA.

ALFRED, Gerald R. 1995. *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the rise of native nationalism*, Toronto, New York, Oxford: Oxford University Press.

ALVAREZ, Sônia. DAGNINO, Evelina & ESCOBAR, Arturo. 2000. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In: ALVAREZ, Sônia. DAGNINO, Evelina & ESCOBAR, Arturo (orgs), *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

ALVES, Jean Paraizo. 2007. *Em Busca da Cidadania: Escolarização e Reconhecimento de identidades Indígenas em dos Países Americanos (Brasil e México)*. Tese de doutorado: Brasília CEPPAC/UnB.

AZANHA, Gilberto. 2005. *Os intelectuais indígenas e a proteção do “conhecimento tradicional”*. XXIX Encontro Anual da Anpocs. GT: Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura.

BAINES, Stephen G. 1991. “*É A FUNAI QUE SABE*”: *A Frente de Atração Waimiri-Atroari*. Belém & Brasília: SCT/CNPq & Ed. Do Museu Goeldi, Coleção Eduardo Galvão.

_____. 1999. *Imagens de Liderança Indígena e o Programa Waimiri-Atroari*. Série Antropologia 246, UnB.

_____. 2006. *Identidades Indígenas e Ativismo Político no Brasil: depois da constituição de 1988*. Reunião Equatorial de Antropologia – X Reunião de Antropólogos Norte-Nordeste

BARBOSA, Wallace de Deus. 2003. *Pedra do encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e Pipipã*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria /LACED.

BARRETTO FILHO, Henyo T. 1994. “*Tapebas, Tapebanos e Penas-de-Pau de Caucaia, Ceará: Da etnogênese como processo social e luta simbólica*”. Série Antropologia 165, Brasília, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

BARTH, Frederik – 1969. “*Introduction*”. In *Ethnic Groups and Boudaires. The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little, Brown and Company.

_____. 1989. *The Analisis of Culture in Complex Societies*. Ethnos, 54 (3-4): 120-142.

BARTOLOMÉ, Miguel A. 1996. *Movimientos etnopolíticos y autonomias indígenas em México*. Série Antropologia 209. Universidade de Brasília.

_____, 2006. *As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. In: *Mana* 12 (1):39-68.

BASSO, Ellen. 1995. *The Last Cannibals: A South American Oral History*. Austin: The University of Texas Press.

BOURDIEU, Pierre. 2004. “*A Ilusão biográfica*”. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. 5ª ed. SP. Papyrus.

BURTON, Richard – *Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1997.

COLLIER, George A. 1997. “*Reaction and retrenchment in the highlands of Chiapas*”. *Journal of Latin American Anthropology* 3(1): 14-31.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.

_____.1996. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

CASTELLS, Manuel. 1999 *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. 1987. “*Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível*”. In *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre. 2003. *A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política*. SP:Ed. Cosac & Naify.

DAMATTA, Roberto. 1976. “*Uma reconsideração da morfologia social apinayé*”. In: Shaden, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

ESCOBAR, Suzana Alvez. 2004. *Educação indígena no universo Xakriabá: saberes e lutas na vida e na voz do seu povo*. Universidade Federal de Uberlândia.

FORTES M. & E.E. EVANS-PRITCHARD. 1940. *Sistemas Políticos Africanos*, Lisboa: Fundação Calouste.

GEERTZ, Clifford.1989. “*A Ideologia como Sistema Cultural*”. In.: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro. LTC Editora S.A.

GOLDMAN, Marcio. 2001. *Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2.

GOMES, Ana Maria Rabelo. 2006. *O processo de escolarização entre os xacriabá: explorando alternativas de análise na antropologia da educação*. *Revista Brasileira de Educação* V. 11 n. 32

_____. 2004. *Implantação das Escolas Indígenas em Minas Gerais: Percurso de Recíproco Conhecimento entre Índios e Não Índios*. Anais do 2º Congresso Brasileiro de Extensão Universitária.

GONÇALVES, Marco Antônio. 2007. *Etnobiografia ou “Cinema Etnográfico em Primeira Pessoa”*: *Narrações, Histórias e Personagens nos filmes de Jean Rouch*. Encontro Anual da Anpocs, Caxambu: Minas Gerais.

GOW, Peter. 2003. *Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana*. *Mana*, vol.9, no.1, p.57-79. ISSN 0104-9313

HALBWACHS, M. 1990. *A Memória Coletiva*. Vértice Editora, São Paulo.

LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford/New York: Oxford University Press.

LEACH, Edmund. [1954] 1996. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora Edusp.

LEITÃO, Rosani Moreira. 2005. *Escola, identidade étnica e cidadania: comparando experiências e discursos de professores Terena (Brasil) e Purhépecha (México)*. Tese de doutorado. Brasília: UnB/Ceppac.

LOWE, Robert H. 1946. *The Northwestern and Central Ge*. In: *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, v. 1. pag. 477-517.

MATTIACE, Shannon I. 1997. “*!Zapata vive!: the ELZN, indigenous politics, and the autonomy movement in México*”. *Journal of Latin American Anthropology* 3(1): 32-31.

MELLATI, Julio César. 1993. *Índios do Brasil*. Petrópolis: Vozes.

NIMUENDAJU, Curt. 1987 *Mapa Etnohistórico*. RJ: IBGE-Pró-Memória.

OLIVEIRA, Adolfo Neves de. 2002. *Fragments da Etnografia de uma Rebelião do Objeto: indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena*. Anuário antropológico. Tempo Brasileiro: Brasília.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. 2004. “*A luta política é uma coisa, a indígena é a história do povo*”: *Identidade e Fronteiras entre os índios Xakriabá e a sociedade regional*. Monografia de graduação apresentada ao Departamento de Política e Ciências Sociais, Unimontes, Montes Claros.

OLIVEIRA, J. N. E OLIVEIRA, D. N. 1998. *O tempo Passa e a História Fica*. 2. ed. Belo Horizonte: MEC/SEF-SEE/MG.

OLIVEIRA Fº, João Pacheco de – 1989. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo/Brasília: Marco Zero/MTC-CNPQ.

_____, 2004. *Uma etnologia dos “índios misturados”?* Situação colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. A Viagem da Volta: etnicidade, política e re-elaboração cultural no Nordeste. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. 2ª Edição

PACARI, Nina. 2004. “*El auge de las identidades como respuesta política*”. In: Los desafíos da la interculturalidad: identidad, política e derecho, Milka Castro-Lucic, ed., págs. 35-51. Santiago: LOM Ediciones.

PARAISO, Maria H. B. 1987. *Laudo Antropológico. Identidade Étnica dos Xakriabá*.

PEREIRA, Luis Fernando. 2007. *Sobre as inconsistências das narrativas indígenas: a constituição de histórias biográficas*. Reunião Equatorial de Antropologia – X Reunião de antropólogos Norte-Nordeste.

PERES, Sidnei. 2003. *Cultura, Política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no baixo rio Negro*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas, São Paulo.

POLLAK, M. 1992. *Memória e Identidade Social*. In: Estudos Históricos, vol. 10, Rio de Janeiro.

QUIJANO, Aníbal. 2004. “*O ‘movimento indígena’ e as questões pendentes na América Latina*”. Política externa 12(4): 77-95.

RAMOS, Alcida Rita – 1998. “*Indigenism: ethnic politics in Brazil*”. Madison: Wisconsin Press.

_____. 1993. *Nações dentro da Nação: um desencontro de ideologias*. Série Antropologia, 147, Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 13 p.

_____. 1990. *Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado*. In.: Anuário Antropológico/87. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro 117-143.

RIBEIRO, Darcy. 1979. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes.

SÁEZ, Oscar Calavia. 2006. *Autobiografia e sujeito histórico indígena*. Novos Estudos. CEBRAP 2006. p. 179-195.

_____. 2006. *Leading lives. Autobiography and indigenous leadership in Brazil*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, (mimeo).

SAHLINS, Marshall. 2006. *História e Cultura: apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. *O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção* (parte I). *Mana*, Apr. 1997, vol.3, no.1, p.41-73. ISSN 0104-9313.

_____. *O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção* (parte II). *Mana*, Oct. 1997, vol.3, no.2, p.103-150. ISSN 0104-9313.

_____. [1985]2003. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SILVA, Cristhian Teófilo. 2001. *As falas dos antigos. Narração e identidade entre os tapuios de Goiás*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília.

SANTOS, Macaé Evaristo dos. 2006. *Práticas Instituintes de Gestão das Escolas Xacriabá*. Dissertação de Mestrado FAE/UFMG.

SANTOS, Ana Flávia M. 1994. *Xacriabá: Identidade e História. Relatório de Pesquisa*. In: *Série Antropologia, 167*. Brasília: Departamento de Antropologia. Unb,1994.

_____.1997“*Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra indígena Xacriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras.*” Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. 2000. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda.

TAUNAY, Afonso de Escragnolle. 1948. *História Geral das Bandeiras Paulistas*. SP: Imprensa Oficial, 11 volumes.

TURNER, Terence. 1993. *De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó*. In.: *Amazônia: etnologia e história indígena/ Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha (org's)*. São Paulo.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. 2004. *Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará*. In.: OLIVEIRA Fº, João Pacheco de (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, p. 281-341.

VANSINA, Jan. 1985. *Oral Tradition as History*. University of Wisconsin Press.

VASCONCELOS, Diogo de – 1974. *História média de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. “*Etnologia Brasileira.*” In: Miceli, Sérgio (org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999, pp. 109-225.

WARREN, Kay B. *Os movimentos indígenas como um desafio ao paradigma do movimento social unificado na Guatemala*. In: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, Arturo Escobar (orgs.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino americanos. Novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

WOLF, Eric. 1974 [1956]. *Aspects of group relations in a complex society: México*. In: Dwight B. Heath (ed.). *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. New York: Random House,

WAGNER, Roy. 1981 [1975]. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Assembléia Legislativa do Estado de Minas Gerais. 1988. Atas das Reuniões da Comissão de Sindicância para apurar denúncias de violências e intimidações por parte de funcionários da FUNAI à Tribo Xakriabá.

O Tempo, 17/10/03. “Tragédia não impede índio de ser prefeito”. Pág. A5.

Síntese do relatório de fiscalização no município de São João das Missões/MG. 04/07/2003
Site da C.G.U.

Sites consultados:

www.funai.gov.br

www.socioambiental.org

www.wikipédia.org

ANEXOS

ANEXO I

“CERTIDÃO VERBUM-ADVERBUM”. UMA DOAÇÃO.

FRANCISCO NUNES PACHECO ESCRIVÃO DE PAZ E OFICIAL DO REGISTRO CIVIL VITALÍCIO, do distrito e município de Itacarambi. Estado de Minas Gerais. Republica federativa do Brasil, na forma da lei etc.

CERTIFICA, a solicitação de interessado, que revendo em seu cartório os livros de notas desse, em um desses de numero dêz (10) as fls—38 e v^o . encontrou a seguinte publica forma, do teor seguinte: Publica Forma de uma doação do teor seguinte: N 11 r. 160 Pagou cento e secenta reis O P 25 de setembro de 1856 Silva Reis Januário Cardoso de Almeida Brandão deministrador dos Indios da Missão doSnr S. João do Riaxo do Itacaramby Ordena o Cap.[m] Mandante Domingos Dias ajunte todos os índios tantos maxos como feméas Q andarem por fora p[a] ad-missão com zello e cuidado os que forem rebeldes fará prender com cautela parahirem para ad-missão Copio e Christão e zello, Mandando-lhe ensinar a Doutrina pellos os q- mais soberem os doutrinatos que vivão bem e se cazem os Mancebados não tendo empedimento ou avendo empedimento fazendo se caze com outro q não tenha empedimento fazendo os trabalhar p[a] terem qi comer e não furtarem e o q_ for rebelde a esta dutrina que expendo neste papel os prenderá castigará como merecer sua culpa e quando cassar algum ensolente ou levantado fará prendellos e trezellos a m^a prez[ça] para lhe dar o castigo conforme merecer porque feito tenho ordem de q[m] pode para castigar e prendellos e tirar o abuso de serem bravios e espero do S[n] Cap[m] assim o faca como assim determino e do contrario por ele e pelos mais e isço dei terra com sobra para não andarem pra as fasenda alheia do Riaxo do Itacaramby asima até as cabiceira s e vertente e vertentes e descanco extremado na Cerra Geral para a parte do peruaçu extremado na Boa Vista onde desagua para lá e para cá e por isso deilhe Terra com Ordi de nossa Magestade já assim não podem andarem pelas fasendas alheias incomodando os fazendeiros—missões para morada o brejo para trabalharem Fora os gerais para suas cassada e meladas. Arraial de Morrinhos, 10 de fevereiro de 728 digo 1728. Administrador Januario Cardoso de Almeida Brandão (com sinal público). Era o que continha na doação que me foi apresentada, qual para aqui trasladei fielmente como nella se continha e declarava, do que dou fé, sito feito, perante duas testemunhas o que fielmente foi lida e confirmada a realidade do que tudo, continha a mesma, Assignando as testemunhas e o apresentante, o presente termo de transcrição de publica forma, isto, perante mim escrivão, que o escrevi e assigno e dou fé, em testemunho: (sinal público) de verdade,) raso que uso em publico. Resalvo entre linha, que diz, que expendo – neste papel os prenderá, que dou fé. Eu Francisco Nunes Pacheco, escrivão de Paz e oficial do registro Civil Vitalicio o escrevi dou fé, e assigno. (a) Francisco Nunes Pacheco. Sobre selos: “aa”. Itacaramby, 28 de fevereiro de 1931; - Apresentante: - Salomé de Paula Santiago, testemunhas, Adolpho José de Oliveira e João Rocha. Era o que continha no livro e fls. Que para aqui traladei a presente certidão de Publica Forma – Verbum –Adverbum e na escrita original transcrita, que consertei em datilografia o presente traslado e dou fé, em testemunho --- [assinatura] de verdade. Sem selos para efeito “Social Nacional”

Itacarambi, 5 de Junho de 1969

[assinatura]

Tabelião, Francisco Nunes Pacheco.

ANEXO II: Sistematização das conversas com Emílio e Chiquinho.

1. Seqüências e temas das conversas gravadas com Emílio

2004

História da luta da terra (primeiras viagens, chegada da Funai, viagens ao ministro do interior – mutirões de retomada – morte de Rosalino – mistura, casamento e autoridade – interpeleção – cacique Rodrigo - eleição do novo cacique – trabalho da liderança.

2007

(2) a primeira associação quem levantou fui eu

(3) memória de infância: a história da compra do anzol

(4) história da luta da terra – tratamento de caboclo do riachinho – língua indígena - Pataxo, Pankararu, os espirituais e as diferenças de linguagem – intercambio de substâncias – história do etnômio: Xakriabá foi um nome discriminado pelos antropólogos – casamentos interétnicos - conhecimento cultural – **história sobre parecer índio** – adoção do nome: diferença entre descendência e luta - o sangue é coisa familiar – autoridade e o primeiro grupo de lideranças – papel do cacique na reunião – quem é você? **História de uma reunião no Barreiro** – cacique Rodrigo, Cimi, Osvaldo e a troca de liderança – elogio a João de Jovina - professor de cultura – pataxo – caxixo – **história de um pedido de casamento.**

(5) **modelo político e de trabalho pataxó** – (presença do compadre de Emílio) - o modelo político Pataxo - viagem ao fórum social mundial: trabalho de cacique e trabalho de liderança.

(6) conversa na casa do sobrinho de Emílio: história da luta da terra – autoridade de Emílio e Rodrigo no controle do fluxo de mercadorias dentro da reserva – procedimento normativo – **história do fechamento de uma igreja evangélica.**

Seqüências e temas das conversas gravadas com Chiquinho

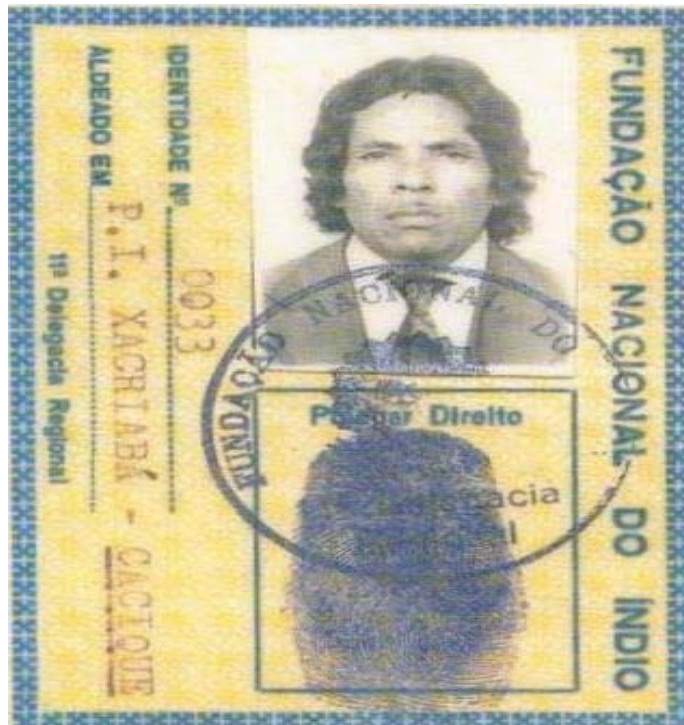
2007

- (1). Lembrança da luta da terra/Escolha para participação no curso de formação de professores/critérios de escolha dos estudantes indígenas/criação das escolas/sistema de coordenação pedagógica/ Eleições nas escolas Bukimuju e Xukurank/ mudanças no projeto da educação/ autonomia e poder deliberativo da coordenação indígena.
- (2). Passagem da educação para política/ valor da educação/transformação dos professores em lideranças do povo/memória da audiência pública/ organização política/criação da comissão do partido dos trabalhadores/acordo com as lideranças mais velhas/escolha do nome de Zé Nunes para candidato a prefeito.
- (3). O governo indígena em São João das Missões/ escolha para o cargo na secretaria de educação/primeiro dia na prefeitura/grupo político e os papéis no governo/crítica aos vereadores/ grupo político e confusão entre liberdade e autonomia/ interlocução interna do grupo/ Reuniões de governo com a comunidade indígena/ a difícil separação entre governo -partido - ativismo indígena.
- (4). A política para fora/ apresentação e representação na comissão nacional de educação e os debates no MEC/ poder simbólico do protagonismo/refluxo no nível estadual/ problema de reconhecimento/Identidade e papel.

ANEXO III: fotos.



Cacique Rodrigo



C.I. Rosalino Gomes de Oliveira



Casa de Rosalino Gomes de Oliveira na aldeia Sapé



Procissão: Romaria dos Mártires da T.I. Xakriabá (abril/2007).



Caminhada indígena passa pela porta da Prefeitura em Missões (abril/2007)



Emílio puxa o 'batalhão do Toré' em apresentação na aldeia Brejo Mata Fome (abril/2007)