

***A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E O PROCESSO FACCIONAL
NO POVO INDÍGENA KIRIRI***

Sheila Brasileiro

Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre, com concentração em Antropologia, sob a orientação da Prof. Maria Rosário Carvalho.

Salvador, agosto/1996

A Bilbo, escutador de fantasias.

RESUMO

Buscando contribuir para a compreensão da singularidade da condição indígena no Nordeste, a dissertação discute, de uma perspectiva situacional, os desdobramentos do processo de organização sócio-política e de afirmação étnica no povo indígena kiriri, localizado no nordeste do estado da Bahia, enfatizando a construção de uma ordem política centralizadora, que, se produziu uma mobilização do grupo para fins comuns - notadamente a conquista da terra -, acentuou as tensões internas latentes, desembocando em faccionalismo. Analisa, à luz de um contexto histórico e cultural, as estratégias de reprodução social dos Kiriri enquanto segmento camponês tutelado pela União, assim como o perfil e a atuação das "facções" constituídas, ressaltando aqueles aspectos que melhor configuram a sua especificidade e viabilizam a sua legitimação, tanto interna quanto externamente, no âmbito do campo intersocietário instituído desde o seu aldeamento, no século XVII.

SUMMARY

This thesis seeks to contribute to an understanding of the singularity of the indigenous condition in Northeast Brazil. It discusses, from a situational perspective, the developments of the process of socio-political organization and ethnic affirmation of the Kiriri, an indian people living in the northeast of the state of Bahia, in particular the construction of a centralizing political order, which, while producing group mobilization toward common ends - especially the struggle for land -, also made stand out the latent internal tensions that culminated in factionalism. It analyses, taking into consideration the historical and cultural context, the strategies of social reproduction of the Kiriri as a segment of the peasantry under the tutorship of the Federal Government, including a characterization of the constituted "factions" and their practices, emphasizing those aspects that best represent their specific character and that permit their legitimacy, internally, as well as externally, within the sphere of the inter societal field constituted since their fixation in a missionary village in the XVII century.

Sumário

Apresentação, 01

Introdução , 08

I. Antropologia política, etnicidade e campesinato:
considerações
teórico-metodológicas, 13

II. Três séculos de contato, 42

III. O campesinato kiriri, 47

IV. A construção do "grupo", 80

IV.1 Poder político e ritual, 92

IV.2 Rumo à demarcação, 99

IV.3 Novos passos, 110

V. A impoderabilidade do campo religioso, 115

V.1 Versões da divisão, 141

VI. Estratégias de atualização sócio-política
nas facções kiriri, 148

VI.1 A situação atual: perspectivas, 185

VII. Os contextos interativos: a política em ação
no povo kiriri, 191

VII.1 Assistência ou "luta": um caso de intervenção da Igreja Católica, 195

VII.2 Boca Branca X Boca Preta: um vereador Kiriri?, 199

VIII. Considerações finais, 209

Referências bibliográficas, 220

[LG1] Comentário:

APRESENTAÇÃO

Meu primeiro contato com os Kiriri – povo indígena situado a trezentos quilômetros a norte de Salvador, nos municípios de Banzaê e Quijingue/BA. – ocorreu em 1988, quando da elaboração, em parceria com a socióloga Rosanita Baptista, de um projeto de pesquisa ancorado na bibliografia disponível, tendo em vista a perspectiva de obtenção de uma bolsa de aperfeiçoamento do CNPq. Apenas em 1990, quando da concessão da referida bolsa, esse projeto seria retomado, passando, por força de circunstâncias que não cabe aqui explicitar, à minha inteira responsabilidade.

Interessei um estudante de graduação do Curso de Ciências Sociais da FFCH/UFBA, Maurício Moraes, para participar do projeto na condição de auxiliar de campo e assim iniciei, de fato, a pesquisa. A partir de março de 1992, com o meu ingresso no Programa de Mestrado em Sociologia da

FFCH/UFBA, a bolsa de aperfeiçoamento relativa a esse projeto foi transferida para Suzana Maia que passou, durante cerca de cinco meses, a partilhar comigo da responsabilidade pela sua execução, centrando-se, nesse período, e de acordo com os seus interesses imediatos, especificamente na observação e análise das práticas económicas do povo kiriri.

O trabalho em campo, que abrangeu um período de cerca de cinco anos, de 1990 a 1995, foi realizado mediante visitas esporádicas, de curta duração – de cinco a sete dias cada – à Terra Indígena Kiriri. Nessas ocasiões, me vali à larga da técnica da observação participante, da aplicação de entrevistas não-diretivas, da reconstituição de histórias de vida, coletando dados para a elaboração de censos e genealogias dos núcleos indígenas, além de anotações sistemáticas em diários de campo.

Nas primeiras estadas em campo¹, fui reconhecida pelos Kiriri enquanto representante da Associação Nacional de Apoio ao Índio², tornando-me ouvinte dileta de toda sorte de queixas e reivindicações contra a FUNAI, contra os

¹ O trabalho de campo foi financiado com os recursos de uma Bolsa tipo B, concedida pela Fundação FORD, em convênio com a ANPOCS.

²Entidade fundada em 1979, constituída por profissionais liberais, sobretudo antropólogos, com sede em Salvador/BA, financiada por organizações internacionais, e orientada para a prática de intervenções de caráter técnico e político na questão indígena, em especial no estado da Bahia.

regionais e políticos de modo geral. Foi, indubitavelmente, um trabalho de paciência familiarizá-los com a minha condição de pesquisadora, como tal desprovida dos atributos requeridos ao desempenho de um papel de intermediação mais abrangente.

Na fase introdutória da pesquisa minhas indagações acerca do processo de divisão kiriri foram bem acolhidas pelas lideranças, que se deleitavam em narrar os mais diversos episódios, registrando minuciosamente pequenos "dramas" sociais que, do seu ponto de vista, teriam contribuído para o acirramento das divergências políticas. Tornou-se-me evidente a tentativa dos informantes de construir, em seus mínimos detalhes, uma imagem desfavorável, desqualificada, do segmento faccional contrário. Tratava-se, por um lado, de demarcar, para os "de fora", aqueles critérios de comportamento sancionados positiva ou negativamente pelas lideranças constituídas e, por outro, de deslegitimar as práticas de alguns outros desses líderes.

A natureza ambígua dos temas abordados - a organização política e o processo faccional - se constituiria, posteriormente à divulgação não autorizada da versão

preliminar do relatório enviada ao CNPq em março de 1991³, em um entrave ao meu relacionamento com líderes de uma das facções que passaram a me observar, durante certo tempo, com desconfiança. Uma vez mais tive de explicitar os objetivos da pesquisa, enfatizando, sobretudo, o seu caráter metodologicamente imparcial.

Por outro lado, me deparei, em algumas ocasiões, com conflitos interétnicos vivenciados pelos Kiriri, em litígio intermitente com cerca de setecentas famílias de regionais, cujas posses incidem no raio de abrangência do território homologado como indígena. De janeiro a março de 1992, por exemplo, cerca de quarenta grupos domésticos kiriri, localizados em Mirandela, povoado-sede da missão jesuítica que os reuniu no século XVII, permaneceram praticamente sitiados, tendo suas roças saqueadas, cercas partidas e uma escola incendiada pelos regionais. Assim, durante esse período, foi problemático permanecer na área.

Em uma primeira etapa da pesquisa, procedi a uma reconstituição histórica dos Kiriri, relacionando os agentes externos mediadores que desempenharam um papel relevante na sua estruturação enquanto povo indígena,

³Durante uma visita de lideranças kiriri à sede da ANAÍ-BA, uma de suas coordenadoras, Lúcia Mascarenhas, que, como veremos, possui longa tradição de trabalho entre esses índios, principalmente com o segmento faccional liderado pelo cacique Lázaro, teria achado por bem

conferindo-lhes maior visibilidade no plano regional, e mesmo nacional, e ampliando a sua capacidade de ação política e de acesso a bens e serviços.

Paralelamente, revii, passo a passo, as ações mais significativas empreendidas por esses índios nos últimos trinta anos, em um contexto de mobilização étnica e de inserção sócio-espacial mais definida para os Kiriri. Tais ações, se instituíram um forte clima de tensão com os seus "vizinhos" regionais, por outro lado, contribuíram também para aí estabelecer uma nova correlação de forças.

Investiguei a natureza do comprometimento dos atores sociais direta ou marginalmente envolvidos no significativo processo que dominou a cena kiriri a partir dos anos setenta, atentando para a conformação de um campo propriamente político, com ênfase no surgimento de líderes, na reestruturação de alinhamentos norteados por vínculos de parentesco, de amizade e de cooperação econômica, na constituição territorial - isto é, das terras que passam a compor o substrato material e simbólico-representacional desse povo indígena -, na eclosão posterior de um faccionalismo interno ao grupo e de seus rebatimentos no plano regional. No mesmo âmbito de preocupações,

"denunciar" algumas passagens do relatório, percebias como "denegridoras" da imagem dessa facção.

identifiquei algumas linhas de força intervenientes no plano sócio-político kiriri na atual conjuntura de negociações da fronteira étnica. Acompanhei a atuação das lideranças recém-constituídas em situações específicas, tais como alocação e distribuição de recursos, resolução de disputas, estruturação de suportes e lealdades políticas, consolidação de imagens públicas, buscando captar os códigos operantes em suas performances políticas, além dos pressupostos étnicos que vêm orientando os seus projetos auto-denominados "comunitários".

Em uma segunda etapa, mapeei as disputas que puseram em cheque as ações centralizadoras e mesmo a autoridade do cacique, concomitantes à gestação, no bojo desta "crise", de lideranças "emergentes" que, juntamente com certos líderes tradicionais do grupo, passariam a constituir uma oposição. Esta, por sua vez, se desdobraria, em fins da década de oitenta, na cristalização de dois segmentos faccionais bem delineados (Brasileiro & Maia, 1992).

Hoje, passados vinte e três anos da eleição de um dos caciques, Lázaro - quando se poderia, talvez situar, analiticamente, um ponto de partida de todo este mais recente processo -, vencidas as etapas mais críticas e auferidos ganhos políticos e materiais de significativa monta, os Kiriri parecem ter chegado a um impasse: o

principal avanço sócio-político que se descortina para este povo indígena é, segundo uma concepção dominante entre eles próprios, a possibilidade de obter a extrusão total do seu território.

Isto posto, resta-me, ainda, à guisa de apresentação, sublinhar o caráter necessariamente dinâmico do processo investigatório. O instrumental metodológico não encerra a variedade de situações com as quais o antropólogo pode se deparar e, certamente, em muitos momentos, a habilidade pessoal e a singularidade do pesquisador constituem um trunfo.

Por fim, registro a presença fundamental da professora Maria Rosário Carvalho, minha orientadora, e a importante co-orientação de José Augusto Laranjeiras Sampaio em todas as etapas de construção desta dissertação.

Introdução

A opção pela problemática indígena no Nordeste como tema desta dissertação justifica-se, numa primeira instância, pela pertinência da questão na atual conjuntura brasileira – retomada por antropólogos (Carvalho, 1982 e 1984; Reesink, 1983 e 1984; Sampaio, 1986; Barreto Filho, 1992; Oliveira, 1993, 1994, etc) –, da qual são bem ilustrativos os processos de organização política entre povos indígenas localizados sobretudo no semi-árido nordestino e até recentemente tidos como “assimilados” a outros segmentos regionais.

Compreender os fatores que viabilizaram a organização sócio-política do povo kiriri, dentro desse contexto, é, portanto, fundamental para se pensar a própria atuação dos índios no Nordeste, que passa necessariamente pelo reconhecimento do Estado e pela mediação de setores da sociedade envolvente.

O que faz com que um povo indígena “integrado” (Ribeiro, 1970; Bandeira, 1972) consiga, no curto espaço de algumas décadas, reelaborar a sua ordem interna, de modo a se articular etnicamente, assumindo, entre outros povos no

Nordeste, a vanguarda na luta por seus direitos, especialmente a conquista do território? Que variáveis teriam concorrido para desencadear este processo, quais os agentes envolvidos e, sobretudo, qual a natureza da sua participação?

Em pesquisa realizada entre os Kiriri, ainda na década de sessenta, Maria de Lourdes Bandeira (1972) atenta para a existência de uma nítida *"linha discriminatória"* entre *"a população mestiça cabocla, fenotipicamente de predominância indígena"* (Ib:13) e *"a população mestiça dita civilizada"*. Segundo relatou, tal discriminação parecia se basear em *"diferenças raciais"*, e no conceito de *"superioridade étnica"*, crenças predominantes no imaginário regional que, ao longo de três séculos de convivência, norteariam a conformação de um *"tipo ideal"* caboclo. Alguns provérbios muito ilustrativos, coletados pela autora na ocasião, capturam a *"essência"* cabocla, traduzida em uma semântica social de predestinação e de docilidade: *"caboclo tem três futuros: um é perdido, dois são errados"* (Ib: 39), ou, *"caboclo não maldiz a sorte, aconteça o que acontecer, não reclama da vida e nem põe a culpa em Deus"* (Ib:40); que convive lado a lado com uma imagem de progressiva decadência (*"caboclos bêbados e preguiçosos"*), fonte, portanto, de deslegitimação étnica.

Diferentemente de outros grupos indígenas no Nordeste, entre os quais a fronteira étnica parece ter se diluído frente à presença maciça de regionais – reemergindo somente nas últimas décadas do presente século – observa-se, para o caso Kiriri, uma inquestionável continuidade histórica, posto que a sua existência enquanto segmento etnicamente diferenciado jamais deixou de ser pressuposta no campo intersocietário instituído desde o seu aldeamento. Tal continuidade implica, certamente, um âmbito de negociações da própria definição étnica – do qual esse campo intersocietário é, ele próprio, fruto – que envolveu a exclusão e inclusão de diversos grupos locais e familiares, ao sabor, inclusive, dos casamentos interétnicos e das alianças pessoais. Essa “fronteira” seria, portanto, historicamente negociada no contexto regional.

A ênfase conferida ao fenômeno faccional responde, por outro lado, antes que tudo, a uma preocupação mais geral com o próprio fenômeno político e seus desdobramentos. De igual relevância foi averiguar se, em um momento tão delicado da sua história, a divisão política processada entre os Kiriri poderia interferir em uma propalada unidade de luta, tão enfatizada discursivamente. Quais as variáveis que estariam na base da emergência deste fenômeno? Como situar os papéis desempenhados pelo órgão tutelar e pelas chamadas entidades de apoio, assim como pelos segmentos

regionais circundantes? Tais indagações, aliadas à constatação da necessidade premente de se proceder a uma etnografia sistemática deste povo indígena, contemplando a sua dinâmica sócio-política nas últimas décadas, foram centrais à definição do objeto de pesquisa.

As considerações sobre o conjunto de métodos e técnicas adotados nesta investigação tornam-se, é sempre oportuno assinalar, relevantes apenas no âmbito de um quadro teórico e quando fundamentadas em um objetivo concretamente delimitado. Neste sentido, uma breve revisão das noções de contato interétnico, etnicidade, campo político, territorialidade, campesinato indígena, entre outras, foram imprescindíveis ao entendimento do processo político kiriri, localizando-o nesse contexto mais amplo que abrange outros povos indígenas no Nordeste.

Ao definir como objeto de pesquisa o processo de organização política dos índios kiriri, enfatizo a centralidade do uso do “método de caso desdobrado” (Gluckman, 1958) ou “análise situacional” (Van Velsen, 1987), enquanto pertinente ao estudo da dinâmica de povos em contato interétnico permanente.

Face à exiguidade de tempo disponível para a conclusão da presente dissertação⁴, reestruturei os meus objetivos inicialmente referidos no Projeto de Pesquisa⁵, deixando de incluir, no processo de investigação, alguns pequenos núcleos kiriri situados fora da Terra Indígena⁶, bem como uma análise mais exaustiva no plano interativo, concentrando-me, mais especificamente, no âmbito das representações.

⁴Fato agravado a partir de janeiro de 1994, quando assumi, em tempo integral, uma função no Serviço Público Federal.

⁵Enviado à ANPOCS para habilitação de uma bolsa tipo "B", do Concurso de Dotações FORD/ANPOCS para Pesquisas em Ciências Sociais de 1993.

⁶Os núcleos atualmente reconhecidos são os seguintes: cerca de 30 pessoas, localizadas no município de Muquém do São Francisco, em um exíguo espaço de terra adquirido pela FUNAI; e dez grupos familiares instalados na localidade do Rodeador, município de Cícero Dantas, Bahia.

I. Antropologia política, etnicidade e campesinato:

considerações teórico-metodológicas

Ao definir como objeto de pesquisa o processo de organização política dos índios kiriri, apresentou-se-me como imprescindível explicitar os termos em que o conceito de política será operacionalizado. A perspectiva teórica adotada neste trabalho descarta, logo de início, a

"noção de política como uma atividade que se desenvolve em uma totalidade social fechada, auto-explicável, seja essa uma esfera ou domínio da vida social, uma estrutura ou ainda um grupo social (por mais abrangente que esse possa vir a ser)" (Oliveira, 1988:32),

subentendendo-a presente em um campo de atividades mais amplo, nas demais dimensões do social que, de uma forma

ou d'outra, não são de modo algum impermeáveis à existência de relações de "poder".

Ainda que referida a uma noção de poder muito próxima àquela utilizada por Foucault (1980), a perspectiva adotada no presente trabalho reconhece as limitações dos pressupostos analíticos foucaultianos quando se trata de conferir legibilidade ao contexto cultural no qual as relações de poder emergem e se reproduzem. Portanto, conformed-me à observação de Habermas de que

"se como Foucault, admitirmos apenas o modelo de processos de subjugação, de confrontações mediatizadas pelo corpo, de contextos de uma ação estratégica mais ou menos consciente; se excluirmos uma estabilização de domínios de ação em termos de valores, normas e processos de mútuo entendimento e não propusermos para estes mecanismos de integração social nenhum dos equivalentes conhecidos que provêm dos sistemas ou teorias da permuta, então quase não será possível explicarmos como é que as persistentes lutas locais poderiam consolidar-se em poder institucional" (1990:268).

Ainda conforme Foucault (1982), agrupo em uma mesma categoria semântica as noções de “representação” e “ideologia”, não desejando perder de vista o seu papel criativo e situacional. E aqui me contraponho explicitamente a uma perspectiva tradicional marxista, na qual a ideologia aparece enquanto “instrumento de poder” das classes “privilegiadas”, a serviço de um suposto mascaramento do real (Foucault, 1982). Neste âmbito, afigurou-se-me como exemplar a afirmação de Alba Zaluar (1985), de que

“é na ideologia, entendida como sistema simbólico, que os homens tomam também consciência dos seus conflitos e do seu lugar na sociedade, vale dizer, é na ideologia que está a possibilidade de conhecimento”(...) “sendo facultativa a incorporação de uma determinada ideologia em ‘práticas sociais’” (1985:53-55).

Antes que tudo, convém, todavia, ressaltar a importância de alguns fatores-chave para a compreensão do fenômeno sócio-político entre os Kiriri: a luta pelo território e a organização dos rituais e das suas relações, enquanto camponeses, com a sociedade envolvente, na medida em que é

basicamente através destes níveis que as questões referentes ao exercício efetivo do poder se expressam mais claramente.

Três séculos de contato com segmentos da sociedade nacional em um contexto de antagonismos crescentes produziram significativas mudanças na organização social kiriri e a "perda" de alguns atributos, reputados como tradicionais, que supostamente poderiam definir a sua inserção na categoria jurídica "índio", condição primordial para a obtenção de certos direitos originários assegurados pela Legislação. Nos últimos anos, norteando a luta pela posse do território, tem se observado neste povo a emergência de um processo de afirmação da sua especificidade étnica, com ênfase na revitalização de uma ordem política, que tem como marco a indicação de um cacique, em 1972, que ali viria a estabelecer um poder centralizado e determinante, alicerçado na assunção de ideais éticos, tais como a "obrigação" e a "devoção" a um projeto comunitário.

Tal processo, ao instaurar progressivamente um contexto de "vigilância" étnica e de controle político permanentes, acarretaria um amplo poder de mobilização com vistas a fins coletivos comuns, mas também fortes tensões internas que se desdobrariam, posteriormente, na emergência de um faccionalismo. A compreensão do modo como o presente

trabalho se estrutura exige, a meu ver, uma explanação, ainda que sumária, daqueles aportes teóricos utilizados, centrais na própria delimitação do objeto em foco.

Assim sendo, faz-se mister proceder a uma breve discussão acerca dos desdobramentos teórico-metodológicos dos conceitos de etnicidade, povo indígena e outras noções relacionadas, assim como referir alguns dos mais representativos estudos de contato interétnico empreendidos no Brasil, situando-os historicamente no âmbito geral do desenvolvimento da Antropologia Política.

Neste sentido, convém igualmente acentuar a singularidade histórica da situação indígena no Nordeste, cujos povos, de modo geral, exibem uma longa trajetória de "contato", sendo, via de regra, caracterizados na literatura indigenista brasileira por sua acentuada indiferenciação e subordinação econômica e política a outros segmentos regionais e mesmo à sociedade mais ampla.

Como é largamente sabido, os estudos das relações interétnicas no Brasil desenvolveram-se, inicialmente, a partir da influência de duas tradições: a britânica, de caráter funcional-estruturalista, e a norte-americana, cujo aporte é essencialmente "culturalista" (Cardoso de Oliveira, 1974).

Inseridos em um campo de estudos mais amplo de “mudança social” (*social change studies*) os pressupostos básicos que fundamentam a noção de contato na antropologia social inglesa privilegiam um grau de hegemonia e de dominação absolutos, descartando o “pólo dominado” enquanto em condições de atuar, mediando a sua própria sujeição.

Assim,

“reinterpretando, selecionando e remanejando as pressões que recebe do pólo dominante” (Cardoso de Oliveira, Ib:40)⁷.

Deste modo, reduz-se o próprio contato a um fenômeno de dominação absoluta em que as mudanças são compartimentalizadas, se processando necessariamente no âmbito das instituições.

Trabalhos mais recentes, ainda filiados à mesma vertente, já apontam para algumas questões relativas à própria estruturação social e capacidade de resposta a estímulos externos por parte das sociedades tribais em contato. Nesse sentido, o contato é enfocado enquanto um poderoso agente desencadeador de mudanças estruturais, a ênfase sendo, todavia, conferida à especificidade da sociedade tribal em

⁷ *The Dynamics of Culture Change* (Malinowski 1945), constitui um exemplo clássico deste tipo de abordagem.

questão, mais que à própria relação que o contato institui entre duas ou mais sociedades (vide, por exemplo, Cardoso de Oliveira, 1964:19).

Nos Estados Unidos, os estudos realizados na área do contato interétnico destacam-se por uma larga aplicação de noções tais como "aculturação", "assimilação" e "mudança cultural" (Redfield, Linton e Herskovitz, 1936), esboçadas no hoje clássico *Memorandum for the Study of Acculturation* (1936). O Memorandum sublinhou a importância de se atentar para os aspectos propriamente sociológicos do contato, focalizando os determinantes estruturais das sociedades em conjunção (Cardoso de Oliveira, 1972:23). Contudo, o processo aculturativo é descrito ainda em termos das relações entre elementos culturais; as sociedades são reduzidas a "um conglomerado de traços de cultura" e as transformações sócio-culturais são identificadas à "transmissão e aceitação de padrões isolados" (Oliveira, 1988:11).

Tal postura, francamente influenciada por alguns princípios evolucionistas, pode ainda ser analiticamente desdobrada em duas tendências distintas: de um lado, aquela representada por Pierson, Park e Znaniecki, que se destaca pela utilização excessiva de dicotomias - moderno/tradicional, mais desenvolvido/menos desenvolvido etc - e infere

geralmente como conseqüência da situação de contato a “*assimilação*” completa, pela sociedade nativa, dos elementos culturais da sociedade dominante. De outro lado, tem-se uma tendência que centraliza a noção de trocas culturais, enfatizando a existência, na situação de contato, de uma bilateralidade quanto à incorporação de traços culturais. Esta última perspectiva, como nota Oliveira (Ib:23), foi freqüentemente empregada para respaldar ideologicamente o processo de colonização européia na África.

As pesquisas desenvolvidas por autores brasileiros na área do contato, baseadas nos atributos do fenômeno da aculturação, defrontaram-se com uma série de dificuldades de ordem analítico-metodológica. Os estudos de Galvão, por exemplo, fundamentados na lógica da assimilação, sofreram inúmeras reformulações por conta da inadequabilidade do referencial utilizado frente aos dados obtidos no trabalho de campo (Galvão, 1978).

Para a resolução do impasse gerado a partir da constatação da impropriedade do referencial teórico face ao objeto de análise – o contato interétnico – a contribuição de Cardoso de Oliveira foi decisiva, posto que inaugurou uma nova e prolífica fase dos estudos de contato no Brasil, focalizando-o sob uma ótica que ressalta o aspecto da

dominação. Para este fim, o autor desenvolveu a teoria da "*fricção interétnica*", explicitando-a em termos de

"uma situação de contato entre duas populações dialeticamente unificadas, através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça" (1974:127-128).

Os trabalhos de Gluckman (1958 [1940]), Swartz & Turner & Tuden (1969) e de Barth e Cohen (1969), que desenvolveram reciprocamente o método de "*estudo do caso desdobrado*", e as noções de "*campo social*" e "*grupo étnico*", se consolidariam enquanto um modelo mais viável de pesquisa para as mais destacadas vertentes teóricas referidas ao contato, atualmente vigentes no Brasil. Os pressupostos que nortearam os estudos destes autores assentam-se primeiramente na categoria analítica da totalidade, entendida conforme uma visão processualista e de caráter fortemente situacional. Enfatizam a análise do conflito e a manipulação de regras pelos atores, delimitando situações sociais a partir das quais se pode vir a compreender as relações de contato. Os casos relatados são referidos a um contexto preciso e seus atores especificados segundo os seus interesses e posição no campo em que atuam.

Gluckman, em pesquisa desenvolvida na Zululândia (1940[1958], já observara a fecundidade das situações sociais concretas na apreensão da dinâmica das relações de contato,

"privilegiando uma descrição minuciosa de situações selecionadas sobretudo em função da importância social investida e vivenciada pelos próprios indivíduos" (Sampaio, 1986:45).

O método do *"estudo de caso desdobrado"* (Gluckman, 1958), mais tarde desenvolvido por Van Velsen (1987) sob a forma de *"análise situacional"*, presume a incorporação dos dados ao campo teórico, não como mera ilustração, mas como parte integrante do próprio processo analítico. Caracteriza-se inicialmente por enfatizar o estudo do conflito segundo o princípio de que as normas sociais não conformam modelarmente as práticas, deixando brechas que são aproveitadas pelos atores sociais enquanto espaços de manipulação, em prol da satisfação de interesses, o que não representa necessariamente uma quebra na estrutura das relações sociais.

Esse enfoque implica em que as informações coletadas no decorrer do trabalho de campo devem expressar diferentes pontos de vista, representando os mais diversos grupos de interesse. Além disso, os casos relatados devem ser referidos aos contextos situacionais em que ocorrem, e seus atores especificados. Daí advém a importância do conceito de "*campo social*", inicialmente elaborado por Gluckman e posteriormente desdobrado por Swartz e Turner como forma de delimitar, ainda que de modo fluido, a esfera de ação dos indivíduos relevantes para a investigação.

Swartz define *campo*

"pelo interesse e envolvimento dos participantes no processo que está sendo estudado e seu conteúdo inclui os valores, opiniões e relações de parentesco empregadas por estes participantes naquele processo"
(Swartz, 1969b:09).

Contudo, a conduta dos atores envolvidos sofre variações, verificando-se realinhamentos, mudança no conteúdo dos interesses, valores, além da entrada e saída constante de personagens. Tendo em vista a permeabilidade e fluidez características deste conceito, em alguns casos pode ser interessante complementá-lo com o de "*arena social*", também

cunhado por Swartz, que compreende um espaço adjacente ao campo, constituído de

"indivíduos e grupos de algum modo relacionados àqueles presentes no campo" (Ib:09).

Foi a partir da elaboração da noção de *"grupo étnico"*, por Barth, que a questão das identidades étnicas se tornou relevante para o entendimento do fenômeno do contato. Dentro do quadro barthiano, grupo étnico compreende

"uma comunidade composta de membros que identificam a si mesmos e são identificados por outros e que constituem uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem" (Barth, 1976:11).

Tal conceituação evidenciou-se enquanto um avanço teórico indiscutível por repensar o papel da cultura na construção de etnicidades.

Cohen, desdobrando a noção de grupo étnico, demonstrou a importância capital da dimensão política na construção de identidades étnicas, sublinhando que a

"etnicidade é essencialmente um fenômeno político, os costumes tradicionais são usados apenas enquanto idiomas e mecanismos para os alinhamentos políticos" (Cohen, 1969:198).

Neste mesmo texto, pensando sobre o fenômeno da retribalização, observado entre diversos grupos étnicos em centros urbanos africanos, Cohen ressalta ainda o caráter dinâmico desse processo, se contrapondo a posturas então vigentes que o interpretavam como um movimento conservador, revivalista (Ib: 199).

Dentro de uma mesma linha de preocupações, Barth e Cohen emprestaram, portanto, à Antropologia uma das mais significativas contribuições para a interpretação do fenômeno do contato, incorporando à sua análise, basicamente, as noções de etnicidade e política. Muitas outras referências poderiam ser feitas à obra desses dois autores. No entanto, para os objetivos deste trabalho, considero suficiente enfatizar, de modo sumário, seus traços mais gerais que permitem um tratamento contemporâneo do campo das relações interétnicas.

No Brasil, à luz destes aportes, Cardoso de Oliveira reinterpreta o conceito de *"fricção interétnica"*,

reestruturando o foco da análise do contato para o que designou como um "*sistema interétnico*", constituído por dois elementos dialeticamente relacionados: a sociedade tribal e a nacional (Cardoso de Oliveira, 1962:85-6).

A noção de "*potencial de integração*" em Cardoso de Oliveira se desenvolve com base no argumento da dependência econômica. Esta suposição, contudo, não implica em que a integração se circunscreva apenas ao domínio estritamente político, abarcando, do mesmo modo, os planos social e econômico (1974:129). Nestes termos, tal esquema favorece a retomada de algumas questões presentes nos estudos de aculturação, bem como da sua "*conclusão*" determinista: a assimilação integral da denominada cultura "*nativa*" (Oliveira, 1988).

Posteriormente, esse autor interessa-se em investigar aquilo que identifica como "*manipulação de identidades*", a partir da observação de índios em situação de contato, na Amazônia, conceituando-a como "*caboclisto*". Deste modo, percebeu a necessidade de incorporar ao modelo de "*fricção interétnica*" as formulações de Barth acerca de "*grupo étnico*" e "*identidade étnica*"; as noções de "*representações coletivas*" (Durkheim, 1912) e de "*ideologia*" (Berger & Luckmann, 1966 e Poulantzas, 1969: apud Oliveira, 1988), na análise deste fenômeno, sempre referidas, é claro, ao

sistema de relações correspondentes (Cardoso de Oliveira, 1976:51), de forma a conseguir compreender o contato interétnico a nível das representações e ideologias.

Contudo, encapsulado pela percepção de grupo social de origem enquanto performador da identidade, Cardoso de Oliveira hiperestima a ênfase conferida por Barth à manipulação, associando o caso particular do "*caboclisto*" – face a um contexto de dominação e discriminação étnicas – a um fenômeno de negação, eu diria mesmo uma "fraude" da identidade indígena. De certo modo, ele subsume a dimensão étnica ao fenômeno do contato e a identidade étnica aparece assim como o resultado acabado dessa experiência entre dois grupos bem delineados. Isso demonstra um desconhecimento da existência de vários jogos de imagens inerentes ao processo de construção de identidades que são, na verdade, elaboradas e reelaboradas na situação de contato (Santos, 1995).

Em "*O Nosso Governo: os Ticuna e o Regime Tutelar*", um estudo da relação de uma sociedade indígena com o aparelho colonial estatal que informa um processo de "*indianidade*", Oliveira(1988) realiza um movimento de certo modo inverso àquele empreendido por Cardoso de Oliveira ao tratar o "*caboclisto*". A sua preocupação central nesta obra é a de tentar compreender como os Ticuna lêem a experiência do

contato através de suas próprias bases culturais. Enfim, como organizam, interpretam e vivenciam esta nova experiência à luz de um *background* cultural preexistente ao contato:

“A situação de contato de certo modo desnaturaliza os códigos culturais em que uma pessoa foi socializada, transformando as normas de ação em uma (entre outras) possibilidade de conduta, os valores de orientação ficando como componentes de ideologias alternativas” (Ib:59)

Para tanto, ele redimensiona o conceito de situação, tal como proposto por Gluckman, para construir a noção de “*situação histórica*”, que se define

“pela capacidade, por parte de determinados agentes (instituições e organizações) de produzir uma certa ordem política através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos sobre os outros componentes da cena política” (1977:4),

alçando-a à condição de um modelo analítico de amplo alcance, “*que privilegia os padrões de interdependência*” (Ib:56-7), constituindo-se em “*um eficiente instrumento*

para o estudo comparativo e a investigação da mudança social" (Ib:57), na medida em que

"as normas e o saber político de cada grupo ganham uma significação adstrita àquela situação de contato, tendendo a refletir e incorporar (por um processo relativamente consistente de tradução cultural) certos padrões e símbolos de outras culturas (Ib:59).

Com efeito, este autor já observara que

"A noção de situação histórica, focalizando primordialmente os fenômenos propriamente políticos e colocando a ênfase em períodos de mais curta duração, pode ser aproximada de uma análise política em termos de processo (Cf. 18 Brumário, Marx, 1968). (1977:6).

Procedendo a uma revisão dos estudos de contato, Oliveira demonstra que a concepção de um "*sistema interétnico*", tal como formulada por Cardoso de Oliveira, a despeito de sublinhar o caráter não disruptivo do conflito, enfoca-o ainda como fato transitório. Esta questão pode ser melhor visualizada, segundo Oliveira, se tomarmos em conta a dicotomização procedida por este autor entre "*conflito*" e

"contradição", o primeiro sendo normalmente absorvido e superado pelo sistema – a ênfase funcional é aqui evidente – enquanto que o subsequente designaria algo que escapa ao seu controle, podendo, virtualmente, desestruturá-lo.

À observação de Cardoso de Oliveira de que as relações entre os grupos em contato guardam semelhança com a formulação marxista da "*luta de classes*" (1974:30), Oliveira contrapõe uma objeção, lembrando que o significado aí conferido à noção de classe afasta-se dos esquemas marxistas, aproximando-se de uma sociologia do conflito industrial e de uma concepção prevalecente na economia clássica (ib:40).

Tanto Cardoso de Oliveira quanto Oliveira encontram-se referidos a uma situação empírica que pressupõe de antemão a existência de dois grupos bem delineados, de dois modos de ser e de produzir culturas distintas que vão se interpenetrando. Tal postura parece referendar um certo viés presente, de modo geral, nos estudos sobre povos indígenas realizados no Brasil, onde ocorre uma reificação do conceito de sociedades indígenas que são enfocadas como um objeto em si mesmas: ou são percebidas, no âmbito de uma tradição estruturalista *strictu senso*, como isolados sociais (p. ex. Viveiro de Castro, 1986), ou através da ótica dos estudos de contato (Cardoso de Oliveira, 1974;

Oliveira, 1988), que também acentuam sua caracterização como anteriormente isoladas e autônomas, isto é, portadoras de uma matriz cultural original e própria.

Carneiro da Cunha, baseando-se inicialmente nas contribuições de Barth e Cohen, retomou, sob uma perspectiva diversa da de Cardoso de Oliveira, a problemática do reconhecimento dos grupos étnicos generalizando o seu uso nos estudos de contato. Acentuando o caráter contrastivo e situacional da etnicidade, a autora advertiu para a importância de se tentar entendê-la não enquanto uma categoria analítica, mas como uma categoria nativa, construída por indivíduos para os quais ela se reveste de interesse. Percebendo a gramaticalidade da cultura na construção política da etnicidade, ela desautorizou a sua percepção enquanto uma totalidade acabada, estática, cristalizada, alertando para o fato de que

"a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acha inserido, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros do mesmo tipo" (1986:100).

Portanto,

"não se pode definir grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade"(Ib:101).

Mais recentemente, Oliveira (1993), em um balanço acerca da presença indígena no Nordeste, atentou para a sua especificidade e conseqüente necessidade de se repensar o fenômeno étnico no Brasil, posto que

"as soluções administrativas e a própria linguagem indigenista estão marcadas por sua aplicação a um quadro de expansão das fronteiras econômicas e ideologia de integração nacional"(Ib:34).

O autor relaciona dois fatores que estariam na base do intenso processo de revitalização étnica ocorrido nessa região nas últimas décadas: um acentuado aumento na pressão pela terra e a implantação do SPI, seguida, já nos anos oitenta, da constituição de um novo campo indigenista, composto pela FUNAI, por setores da Igreja Católica e por organizações não-governamentais.

Dentro desse quadro, fica, pois, mais uma vez patente a adequação das "análises situacionais" aos estudos de etnicidade, enquanto dimensão político-organizativa de grupos específicos, pois,

"como método de integrar variações, exceções e acidentes nas descrições das regularidades, a análise situacional, com sua ênfase no processo, pode ser, portanto, particularmente apropriada para o estudo de sociedades instáveis e não homogêneas" (Van Velsen, 1987:365).

Por outro lado, haveria que analisar ainda a organização econômica do povo kiriri, pautada essencialmente na prática de uma agricultura voltada para a subsistência e, enquanto tal, classificada como uma forma de produção "camponesa". Nos estudos de campesinato no Brasil tem sido freqüentemente sublinhado o caráter subordinado do "modo" de produção camponês, a sua articulação com outras formas de produção e a sua determinação, em última instância, pelo modo de produção capitalista (Soares, 1981; Garcia Jr., 1983;), em função do que, como observa Garcia Jr, de acordo com a tese defendida por Tepicht (1973),

"o conceito de modo de produção camponês não apresenta uma contradição antagônica fundamental que especifique uma classe dominante, nem permite dar conta da estrutura política em que está imerso, não se constituindo, pois, em um 'gerador de formação" (Ib:17).

Tem sido também bastante ressaltada a sua especificidade como uma forma de produção, cuja unidade de trabalho, bem como de consumo, é essencialmente familiar, e cujas regras de divisão do trabalho são organizadas pelas relações de parentesco. Neste sentido, é muito pertinente a observação de E. Woortmann acerca do papel fundamental desempenhado pelo parentesco no campesinato enquanto articulador dos grupos domésticos, ou unidades de produção, ressaltando um aspecto que sistematicamente se faz presente na literatura sobre o tema. É no âmbito dessa rede de parentesco que as relações de reciprocidade e um capital social são construídos,

"tanto mais importante quanto mais descapitalizado seja o campesinato no que se refere a um capital econômico" (1985:192).

E o peso desse trabalho familiar é tão determinante, como já sublinhava Chayanov (1974), que impõe categorias econômicas e leis de funcionamento particulares.

O foco da análise deve, pois, incidir nos pressupostos que orientam o cálculo econômico das unidades produtivas (Godelier, 1968; Bettelheim, 1970;) e a economia camponesa vista enquanto forma de produção que guarda estreita relação com o mercado. Nesta linha de preocupações, Garcia Jr. desmistifica aquilo que considera como uma "*falsa categorização*", prejudicial a um estudo mais criterioso do fenômeno camponês: a contradição, assinalada por diversos autores, entre agricultura de subsistência e agricultura de mercado, compreendido o conceito de subsistência na acepção utilizada tanto por Ricardo quanto por Marx (Ib:16).

Deste modo, é ressaltado o caráter alternativo das unidades camponesas - seus produtos tanto podem ser consumidos imediatamente, como estocados ou comercializados - afirmando-se a existência de uma circulação mercantil, em alguma medida previsível, nas lavouras ditas de subsistência.

Com referência mais especificamente à figura de um campesinato indígena, algumas observações se impõem.

Tomemos, por exemplo, a questão da posse e uso da terra: no caso camponês clássico, a posse ou a propriedade da terra é familiar: como dispor dela só diz respeito à unidade doméstica. Já entre os índios, a posse – não a propriedade – da terra é comunal, sendo utilizada, tanto aqui como no caso camponês, essencialmente para moradia e formação de roças (Cardoso de Oliveira, 1974), alternativamente, em lotes familiares e, ou comunitários. Outra diferença fundamental, no caso indígena, consiste na interferência de agentes tutelares que exercem uma considerável influência, não raro atuando como mediadores entre aqueles e a sociedade envolvente.

No caso em análise –o povo indígena kiriri– importa avaliar como se dão efetivamente as suas práticas, em que medida elas são obstaculizadas devido à situação de conflito intermitente que enfrenta, cercado que está por posseiros e pequenos fazendeiros, dentro do território reivindicado.

Por outro lado, cumpre considerar possíveis alterações, após a divisão interna dos Kiriri, no que tange à posse e uso da terra. Como e através de que formas antigos vínculos de clientelismo e patronagem, traduzidos em práticas tais como o arrendamento de terras para pastos a não-índios, o trabalho de “meia” e o estabelecimento de laços de

compadrio, entre outros, valorados negativamente durante o processo de construção do grupo, vêm sendo atualizados em ambas as facções? Que representações vêm informando estas práticas?

Com relação à transmissão da terra, não existiria, entre os povos indígenas, padrões tradicionalmente operativos de herança, como os encontrados no campesinato "clássico" (Moura, 1978). Pois, no caso indígena a terra é, ao menos a nível das representações, mais que necessária à perpetuação e reprodução familiar, um instrumento político do grupo, etnicamente diferenciado e, como tal, não deve ser objeto de transações - convertida em mercadoria - que possam vir a redundar na sua perda ou redução. Por outro lado, como aponta Woortmann, E. (1995) em trabalho recente, para um contexto camponês, à semelhança de certos grupos camponeses, a herança pode ser concebida, no caso kiriri, *"como uma retribuição deferida no tempo por um trabalho realizado na terra"* (p.195).

As estratégias de apropriação e de transmissão da terra, assumem, nesse caso, uma feição particular, situacional, sendo, de modo geral, muito diversificadas no contexto indígena nordestino.

Em pesquisa recente em três dos seis núcleos de ocupação kiriri - 1995 - coligi informações circunstanciadas sobre as modalidades de apropriação e transmissão da terra ali operantes. Quando indagados sobre como vieram a se apropriar das terras que atualmente ocupam - casas de moradia e roças - os grupos domésticos entrevistados⁸ afirmaram tê-las herdado (57% das terras), dos pais, avós, ou mesmo de "parentes" que migraram permanentemente da Terra Indígena. Significativamente, a proporção de ocupação de áreas até então designadas localmente como "devolutas" (10%) foi a que mais variou dentre os três núcleos - de 0,8% a 30,9% -, sua incidência decrescendo entre as gerações mais jovens, assim como nos núcleos que apresentam ocupações recentes, com altos índices de terras "retomadas" a regionais e áreas "indenizadas" pela FUNAI. Estas últimas representam hoje 23% das posses kiriri levantadas; outras modalidades de apropriação referidas foram a aquisição, mediante "compra" (5,5%), e o "empréstimo" de áreas (4,5%), geralmente por índios que, ou se encontram ausentes temporariamente da Terra Indígena - por migração temporária ou visita prolongada a "parentes" residentes em centros urbanos - , ou dispõem de um estoque de terras superior à sua capacidade atual de trabalho (Brasileiro, 1996).

⁸A pesquisa, ora em curso, deverá abranger toda a população kiriri. Os dados aqui apresentados referem-se a cerca de 40% do universo

Em que medida, portanto, a teoria formulada sobre camponato se constitui em instrumental suficiente para dar conta das especificidades dos povos indígenas "acamponesados"? Quais os limites impostos a um projeto de indianidade (Oliveira, Ib) - nos moldes em que vem se verificando entre os Kiriri - que, ao deslocar a centralidade das relações de poder da esfera da família para a do "grupo", instala um ponto de tensão permanente, constituindo uma ruptura com uma "ética camponesa", ou com a dimensão camponesa do grupo? (Woortmann, K. 1980)

Por outro lado, importa elucidar a natureza dos contatos do povo kiriri com diversas agências - FUNAI, entidades de apoio, grupos religiosos e com a população regional - suas relações de vizinhança, de clientelismo, patronato etc, e mesmo de conflito aberto, assim como o seu envolvimento progressivo na política municipal, posto que o mapeamento dessas relações, fundamentalmente de ordem sócio-econômica e política, pode iluminar a inserção local, regional e mesmo nacional kiriri.

Os dados levantados até o presente evidenciam a existência de um processo de elaboração étnica que vem se expressando na articulação e revitalização coletivas de todo um

total.

conjunto de modos de ação, ou, dito de outra forma, de lógicas – produzidas basicamente no âmbito do novo campo indigenista em formação – imputadas como tradicionais aos povos indígenas. Como parte essencial deste processo, a questão territorial, isto é, a necessidade de possuir um espaço comum, se impõe com uma força extraordinária, não apenas em nome de um presente conflituoso, caracterizado por um contexto de extrema escassez de recursos, *"a terra é nossa mãe (...) com a terra você tem tudo"*, ou mesmo de um futuro – referido à perpetuação do grupo enquanto tal, *"não quero a terra para mim, mas para as crianças; amanhã, daqui a duzentos anos, elas vão ter a terra"* – mas de um passado remoto, no qual radicaria, em última instância, a legitimidade da sua condição étnica, os *"fundamentos de uma identidade coletiva"* (Marié, 1986), em suma, o *"tronco velho"* do qual descendem (Carvalho, 1982).

Por outro lado, ainda que radicadas em um tempo pretérito, as representações *"nativas"* sobre o território são forjadas no presente, de forma situacional. Portanto, a terra indígena só pode ser pensada enquanto um fato sócio-político (Raffestin, 1986) construído mediante estratégias de aproximação e de distanciamento face à sociedade circundante, através de classificações e reclassificações do espaço político-simbólico, processo para o qual concorre, de modo decisivo, a atuação de diversos agentes

presentes no campo interétnico no qual se inscrevem os Kiriri.

No que concerne à revitalização ou adoção de rituais – fato recorrente, nas últimas décadas, entre povos indígenas no Nordeste– esta deve ser pensada à luz do seu papel fundamental de mediação entre o passado e o presente, viabilizando a aproximação de valores tidos como tradicionais e assim assegurando um direito legítimo e histórico de reconhecimento à condição indígena e às garantias que daí advêm. Configura-se, pois, como locus privilegiado de expressão das relações de poder e, como tal, em foco central de disputas.

Finalmente, com relação ao fenômeno faccional propriamente dito, este não tem constituído um aspecto relevante, bem trabalhado no campo da Antropologia Política. Os estudos referentes ao tema são escassos e as contribuições teóricas incipientes⁹. Spiro (1969), trabalhando o faccionalismo entre os Birmaneses, atenta para as dificuldades de generalizá-lo, devido ao seu caráter eminentemente situacional. Isso torna problemática a distinção entre aquilo que seria inerente ao fenômeno, enquanto uma categoria analítica, e o específico ao faccionalismo de uma determinada cultura.

Contudo, para os objetivos desta dissertação, arrisco-me a afirmar que tal lacuna não se constituiu em um obstáculo ao exercício de investigação. O que interessa ressaltar — dentro dos limites e preocupações aos quais me ative — é que o fenômeno faccional deve ser trabalhado sob uma ótica que o situe como parte integrante do processo mais amplo de investigação da política, e, por outro lado, como parte constitutiva do objeto investigado, enquanto imerso em uma formação sócio-econômica capitalista, ponto de interseção para onde convergem múltiplas pressões.

Portanto, importa sobretudo apreender o cotidiano faccional do povo kiriri, suas formas em ação. Para tanto, considero imprescindível dominar minimamente os processos interativos que regem a dinâmica faccional em termos de grupos de parentesco, de trabalho e de vizinhança. Dentro dos limites circunscritos à presente análise, me contentei em esboçar um breve quadro das representações, apresentando preliminarmente algumas teias de relações de parentesco e de aliança que me pareceram contemplar, de modo mais ilustrativo, o processo faccional e suas ramificações.

⁹ Para uma resenha mais detalhada sobre o tema, ver Oliveira, 1977.

II. Três séculos de contato

A aproximadamente 300 Km de Salvador, no município de Banzaê, recentemente desmembrado do município de Ribeira do Pombal, vive o povo indígena kiriri, constituído por cerca de mil e oitocentos indivíduos. Farta documentação histórica confirma a presença destes índios no Nordeste desde fins do século XVII (Mamiani, 1877; Leite, 1945; Nantes, 1952). De acordo com Bernardo de Nantes, capuchinho francês que com eles conviveu no final do século XVII, os Kiriri¹⁰, da família Kariri, que habitavam o sertão nordeste do atual estado da Bahia e do estado de Sergipe, pertenciam ao ramo Kipeá, exibindo como peculiaridade uma língua diversa dos demais e observando uma unidade cultural patente nas crenças e na ordem lingüística (Bandeira, 1972):

“Os Kariri do sertão baiano e do Sergipe, Tapuias de língua diferente (Leite, 1945:572) da Geral, eram do ramo Kipeá, diferente do Dzubukuá, ramo do São Francisco. A diferença entre esses dois ramos, ao que parece, era sobretudo de ordem linguística. A unidade cultural dos grupos pode ser inferida de breves

comentários dos missionários. Principalmente nas crenças, esta unidade se evidencia. As “práticas” proibidas pelos missionários dos dois ramos eram as mesmas” (CF Mamiani, 1042:84 e Bernardo de Nantes, 1896: 128, 145) (p.20)¹¹.

O trabalho missionário entre os Kiriri¹² originou-se, portanto, ainda no século XVII. A aldeia de Saco dos Morcegos, atual Mirandela, foi uma das quatro fundadas na região pelo jesuíta português João de Barros para reunir os kipeá-kiriri¹³ e, como as demais, sofreu as pressões e disputas provocadas pela célere expansão da pecuária, comandada pelos senhores da Casa da Torre, sesmeiros das terras. Objetivando por fim aos constantes conflitos entre os senhores de terras e os religiosos na administração das aldeias, em 1700, o rei de Portugal, por solicitação destes últimos, destinou, através de um Alvará, uma “*légua em quadra*” de terras a todas as aldeias missionárias dos sertões com mais de cem casais. Isto é, uma légua de sesmaria, que corresponde a uma área definida por um raio de 6.600 m, do centro a todas as partes. Conforme o costume

¹¹A partir da documentação compulsada sobre o tema, Bandeira infere ainda a existência de mais dois ramos, dois dialetos Kariri, o Pedra Branca e o Sabujá ou Sapuya (Ib:20).

¹² O termo “kiriri”- povo calado – constitui a auto-denominação étnica.

¹³As demais aldeias constituídas pelos jesuítas eram assim denominadas: Canabrava, atual cidade de Ribeira do Pombal/BA; Natuba, atual Nova Soure/BA e Jeru, atual Tomar do Geru/SE.

à época, partindo-se da igreja missionária aos oito pontos cardeais e colaterais, formando um octógono regular de 12.320 ha. Saco dos Morcegos, que contava então com uma população estimada em setecentos habitantes, foi assim delimitada(Leite, Ib).

Em sua plena organização missionária, a aldeia kiriri de Saco dos Morcegos subsiste por menos de um século, sendo elevada à vila quando da retirada dos jesuítas do Brasil, em 1758, for força do decreto de expulsão assinado pelo Marquês de Pombal.

Se, por um lado, as missões provocaram significativas perdas culturais aos Kiriri, através de uma ação catequisadora homogeneizante que tinha como meta básica "civilizá-los", impondo-lhes os princípios da "fé" cristã, nos moldes da cultura ocidental, por outro, se constituíram em uma estratégia de fundamental relevância para a subsistência destes índios, face a um contexto de estímulo ao extermínio em massa dos indígenas que vigorou amplamente nesse período mais crítico do início do contato. A sua dissolução e conseqüente substituição por uma administração civil acarretou uma total abertura para a invasão das

terras indígenas e um rápido processo de “desindianização”, ao qual não resistiriam as demais aldeias kipeá-kiriri¹⁴.

É bastante provável, dadas a proximidade espacial e a identidade cultural exibidas pelos Kiriri, que boa parte da população indígena sobrevivente dessas aldeias mais próximas tenha se refugiado em Mirandela (Bandeira, Ib:20). É igualmente legítimo supor que a permanência dessa vila enquanto reduto de uma população etnicamente diferenciada, se tenha devido a uma localização mais remota e à inferioridade de suas terras, comparativamente às das demais aldeias kipeá. Assim, Mirandela viria a ser progressivamente ocupada não por grandes fazendas de pecuária, que davam a tônica na região, mas por segmentos camponeses repelidos das áreas mais férteis do agreste, e cuja presença não chegou a determinar uma compulsão irreversível sobre os Kiriri, ainda que lhes tenha pouco a pouco restringido drasticamente o espaço disponível.

Enquanto vila, Mirandela permanece autônoma até a sua anexação, em 1837, ao município de Ribeira do Pombal. O quadro de perseguições e desmandos administrativos que

¹⁴Sabe-se que estas aldeias foram rapidamente desorganizadas. Nesse sentido, levantamento sistemático está sendo realizado pelo Fundo de Documentação Histórica-Manuscrita sobre Índios na Bahia (FUNDOCIM) e, nele apoiado, será possível, em futuro breve, dispor de um quadro o mais completo possível sobre os aldeamentos indígenas localizados na Bahia até o século XIX.

dominou o século XIX e caracterizou, via de regra, as ações dos Diretores de Índios, funcionários ligados invariavelmente a interesses locais, agravar-se-ia, porém, ainda mais com a extinção dessa Diretoria, o que implicou em retirar aos Kiriri qualquer possibilidade de legitimação oficial de sua condição étnica, e contribuiu para expor, ainda mais acentuadamente, as terras doadas pelo alvará imperial, em 1700 à cobiça de posseiros e pequenos fazendeiros.

Tais circunstâncias explicam, em fins do século XIX, a adesão de grande número de famílias kiriri a Antônio Conselheiro – conhecido em suas perambulações pela região – e a conseqüente migração para o Arraial de Canudos, que a tradição oral indígena ressalta como o ideal de uma sociedade mais “justa” e “eqüitativa”.

Com a repressão a Canudos, os índios sobreviventes, como muitos pequenos camponeses regionais, são fortemente perseguidos e os que conseguem retornar à Mirandela encontram boa parte de suas terras ocupadas. A história oral dos Kiriri identifica nessa época o maior avanço sobre seu território.

Além das perdas territoriais, a Guerra de Canudos é marco, para os Kiriri, de perdas culturais significativas: em

Canudos faleceram importantes líderes religiosos e os derradeiros falantes da língua "nativa", enfraquecendo a prática dos rituais, e, sobretudo, comprometendo a comunicação com os "encantados", seres sobrenaturais de papel crucial no sistema de crenças dos Kiriri. Ao lado da língua, o "cururu", referido hoje pelos informantes mais idosos como base ritual do "grupo", foi enterrado junto aos velhos kiriris mortos em combate (Bandeira, Ib).

III. O campesinato kiriri

Até 1989 os terras kiriri integravam o município de Ribeira do Pombal - situado a 300 Km a nordeste de Salvador - sendo, neste ano, dele desmembradas, vindo a constituir parte significativa do novo município de Banzaê, com sede no então povoado de mesmo nome, a 35 km de Pombal. A opção inicial havia recaído sobre Mirandela, antiga missão jesuítica que, como já referido, aldeou os Kiriri no século XVII. Face porém à problemática situação deste povoado, inserido na área homologada como de posse e usufruto indígenas, mediante Decreto nº 98.828, do Presidente da República, em 15.01.1990, e palco de reiterados conflitos envolvendo posseiros e índios,

Mirandela – após um período de intensa discussão promovida por associações de apoio à causa kiriri, e que mobilizou diversos setores no âmbito estadual – foi descartada, a escolha recaindo no povoado de Banzaê.

Tal transformação no estatuto administrativo do território kiriri responde por uma alteração substantiva na correlação de forças entre índios e regionais, posto que, enquanto parcela significativa da população eleitoral no novo município – cerca de 500 votos para um total de 6000 –, doravante os Kiriri, “donos” de 70% da área total do novo município, passariam a ter a possibilidade de exercer alguma influência na política municipal.

O município de Banzaê, com uma população recenseada de 11.494 habitantes (Cf. IBGE, 1991), situa-se entre as bacias dos rios Itapicuru e Vaza Barris, caracterizando-se por apresentar um clima semi-árido, devido à sua localização em uma faixa de transição entre o agreste propriamente dito, a leste, e as terras mais áridas, a oeste da Microrregião de Ribeira de Pombal, conhecida localmente como “boca de caatinga” e periodicamente assolada por secas.

O relevo da área onde habitam os Kiriri mostra-se irregular, constituindo uma série de morros tabulares e

encostas entremeadas com extensas áreas planas. Os cursos d'água são, aí, intermitentes, não suprimindo, portanto, as necessidades da população local, obrigada a se utilizar da água barrenta das cacimbas, açudes e lagoas periódicas. A vegetação é rasteira, predominando os gêneros cactáceas, como o mandacaru, e bromeliáceas, plantas típicas da região de caatinga. Por toda a parte, é acentuada a devastação nativa e a erosão provocada pela ação do homem em três séculos de exploração econômica.

A economia da região onde se encontra situado o município de Banzaê é fundamentada em bases tipicamente camponesas, com a agricultura representando a atividade mais significativa, em que pesem as limitações impostas pelas condições climáticas locais e a existência de um alto índice de concentração da terra por pequenas posses, de modo geral superexploradas, nas relativamente escassas faixas de terrenos razoavelmente férteis.

A despeito da nova orientação regional-administrativa do território indígena, as transações econômicas realizadas pelos Kiriri permanecem referidas, em sua maioria, à cidade de Ribeira do Pombal, centro político, comercial e populacional de toda a região. Também incluído no polígono das secas e apresentando semelhanças geomorfológicas com

Banzaê, o município de Ribeira do Pombal apresenta uma população de 42.518 habitantes (Cf. IBGE, 1991).

Além da prática de uma agricultura intensiva, a economia da região caracteriza-se por uma significativa produção de carne bovina e pela variedade de mercadorias à disposição no comércio local. As feiras semanais, ali realizadas às sextas, congregam a população de diversas áreas circunvizinhas, encampando mesmo parcelas de um mercado mais amplo, que inclui a participação de importantes centros distribuidores, como Salvador, São Paulo e Aracaju, de onde provêm gêneros alimentícios, bebidas, tecidos e outros não produzidos localmente. A atividade comercial é realizada por donos de armazéns, assim como por uma rede de comerciantes menos expressivos de vilas e povoados próximos, que adquirem grande parte da produção dos pequenos agricultores a fim de repassá-la a "varejistas" locais.

Mirandela, em torno da qual se localizam os núcleos kiriri, localiza-se a 24 km a noroeste de Ribeira de Pombal, concentrando, até recentemente, uma população quase que exclusivamente não-indígena. O Censo de 80 (IBGE, 1980) registrou setecentos e vinte e dois habitantes no povoado. No início dos anos noventa, cerca de uma vintena de casas

foram ali desapropriadas pela FUNAI, e repassadas à posse indígena.

A despeito da existência de alguns pequenos comerciantes, proprietários de armazéns, farmácias, bares e “bodegas” no povoado, a economia mirandense concentra-se, de fato, na produção de uma agricultura de subsistência. Seus habitantes são, em grande maioria, camponeses que exploram, em exíguas posses, a mão-de-obra familiar.

Por outro lado, é bastante provável que condições históricas diversas, equacionadas pelo agravante étnico e desiguais interferências dos órgãos estatais, tenham estimulado nesta área um processo, ainda que atenuado, de *“diferenciação interna à comunidade camponesa”* (Cf. Neves, 1985). Tomando-se como base de diferenciação a etnia, pode-se ainda inferir que ambos os segmentos aí localizados – índios e posseiros – obtenham distintos desempenhos econômicos, não obstante utilizem, de modo geral, métodos e cultivos semelhantes. Certas diferenças estratégicas, no que concerne à localização das áreas de agricultura, à guisa de exemplo, poderiam implicar não apenas uma ocupação desigual dos terrenos mais férteis, como também uma diversidade significativa nas possibilidades de acesso a centros de comercialização mais próximos e variados,

assim como a outros serviços gerais de infra-estrutura básica. Assim refere o informante Valdeci:

"é mais fácil um vadio chegar e pegar e a gente fica mais satisfeito. Para levar para Pombal, o frete cobra 8 mil, 10 mil" (Lagoa Grande, maio de 92).

Deste modo, como afirma Lovisoló, pequenas "vantagens" nas esferas de produção e localização idealmente conduzem a um processo de diferenciação entre as unidades produtivas, posto que viabilizam, para algumas destas unidades, a obtenção de uma "renda diferencial" que poderá ser investida na aquisição de meios de produção, determinando

"uma redução do tempo de um trabalho socialmente necessário, um aumento do trabalho excedente que, convertido em mercadorias, poderia assumir, finalmente, a forma dinheiro e ser reinvestida, dando início a um processo de acumulação e diversidade entre as unidades."
(Lovisoló, 1989:185)

De modo geral, face às condições prevalecentes, os regionais, na medida em que permanecem ocupando os bolsões mais férteis da Terra Indígena, parecem reunir melhores

condições que os índios para a acumulação de certo capital. Por outro lado, internamente aos Kiriri observa-se também uma diferenciação, entre os núcleos ou mesmo entre certos indivíduos, devida, seja à fatores internos de produção, ou à natureza diversa das associações constituídas com a economia e políticos regionais.

Os 12.320 ha regularizados como Terra Indígena Kiriri encontram-se hoje intrusados por cerca de seis mil regionais que se somam aos mil e oitocentos índios ali residentes¹⁵. Os primeiros concentram-se, principalmente, a leste de Mirandela, nos povoados de Marcação, Araçá, Baixa do Camamu e Segredo. Além destes e, até recentemente, na própria Mirandela, observa-se ainda uma população majoritariamente não-indígena nos povoados de Pau-Ferro e Baixa da Cangalha, este último contíguo ao núcleo indígena de mesma denominação, e conhecido pelos Kiriri como "Biombo".

Como consequência da espoliação da maior parte de seu território, a população kiriri, ao longo do tempo, se dispersou a partir do núcleo central de Mirandela, passando a ocupar pequenos nichos que se apresentavam viáveis à sua instalação - ainda que de forma extremamente precária -,

onde permanecem ainda hoje, em "núcleos" marginalmente localizados, vizinhos a alguns dos povoados de regionais incidentes na Terra Indígena.

Mirandela, pequeno povoado composto basicamente de três arruamentos, dispõe de água encanada e luz elétrica, possuindo, em seu centro, uma grande praça retangular, circundada por residências, pelo posto telefônico e pela sede da FUNAI. Em uma das extremidades da praça localiza-se a imponente igreja construída à época da Missão¹⁶. O limite entre o povoado propriamente dito e o assentamento indígena era, até pouco tempo atrás, estabelecido por uma cerca de arame farpado, cujo acesso de entrada era fechado diariamente, ao entardecer¹⁷. Não obstante os Kiriri já circulassem com certa desenvoltura por Mirandela, os regionais ali residentes raramente atravessavam a "fronteira".

A apenas trinta metros de distância do centro de Mirandela, encontra-se um arruamento indígena -a "ruinha da lona"¹⁸, inicialmente de caráter emergencial e provisório- erigido

¹⁵Este total varia muito, tanto para índios quanto para regionais, em função da ocorrência de migrações sazonais, intensificadas nos períodos mais secos.

¹⁶A sua configuração espacial obedece a um padrão regular, encontrado ainda nos dias atuais em povoados oriundos de missões jesuíticas.

¹⁷Esta situação se transformou radicalmente a partir de julho do presente ano, quando finalmente a FUNAI indenizou as famílias de "regionais" ali radicados, "liberando" o povoado para os Kiriri.

há cinco anos quando de uma inundação provocada por fortes chuvas que expulsou muitas famílias kiriri residentes nas terras mais baixas dos núcleos da Lagoa Grande, Cacimba Seca e Sacão. Mantida até recentemente como núcleo de resistência política e de pressão frente aos regionais, a “ruinha da lona” congrega aproximadamente sessenta unidades domésticas, que se revezam permanentemente no local, conquanto muitas delas conservem as suas residências e roças de origem nos núcleos atingidos.

O núcleo Sacão situa-se a 3 km a oeste de Mirandela, sendo assim denominado por força da especificidade geofísica do local, uma grande abertura circular nos bordos das serras, onde, em um tempo pretérito, de acordo com informantes mais idosos, se concentravam as moradias dos “índios brabos” (Bandeira, Ib). O acesso a este núcleo é dificultado pela existência de grande quantidade de arenito e pela forte erosão dos terrenos aí localizados, que tornaram os caminhos estreitos e incômodos. Como já referido, recentemente, parcela significativa dos cerca de quarenta grupos domésticos que aí residiam transferiram suas residências para a “ruinha da lona”, em Mirandela. Comparativamente aos outros núcleos, as terras do Sacão são pouco produtivas e suas roças, predominantemente de

¹⁸Assim denominada devido ao material utilizado na cobertura dos “barracos” então improvisados no local.

mandioca, se distribuem de forma esparsa nos tabuleiros e baixios arenosos.

A 4 km a sudoeste de Mirandela, limítrofe ao Sacão, encontra-se a Cacimba Seca, núcleo geomorfologicamente semelhante ao anterior, caracterizado por aberturas em forma de meia-lua localizadas nos bordos das pequenas serras, habitadas por aproximadamente trinta unidades familiares indígenas. O terreno apresenta-se íngreme, circundado por paredões, de solos áridos, sem muita vocação para a agricultura, tal como praticada pelos Kiriri.

Em função da relativamente baixa fertilidade de suas terras, a presença de roças de regionais nas imediações do Sacão e da Cacimba Seca é bastante reduzida. Juntos, os dois núcleos constituem a maior porção contínua de terras sob ocupação indígena na área kiriri. Antes rota preferencial das famílias de regionais habitantes do povoado limítrofe da Marcação, em suas idas semanais à feira em Mirandela ou Ribeira do Pombal, hoje, - oito anos após os Kiriri terem fechado a estrada Mirandela-Marcção, retirando as poucas posses e roças não-indígenas ali localizadas - o acesso a estes núcleos se faz, exclusivamente, por estradas carroçáveis e trilhas volteadas, em estado precário.

A leste de Mirandela, separado desta pela Serra da Maçaranduba, está o Cantagalo, contíguo ao povoado Araçá, único dos núcleos indígenas a dispor de energia elétrica. Subindo as encostas dos morros, as casas de moradia distam razoavelmente umas das outras, entremeadas por pequenas roças. A água para consumo é escassa, sendo crítica a situação de falta de terras para as trinta e poucas famílias aí residentes, dada a grande incidência de posses de regionais no entorno do núcleo.

No mais populoso e densamente povoado dos núcleos kiriri, a Lagoa Grande, vivem aproximadamente cento e cinquenta famílias de índios. Distanto quatro quilômetros de Mirandela, é circundado por encostas que ladeiam uma estreita lagoa de cerca de um quilômetro de comprimento. Suas terras, nitidamente mais férteis que as vizinhas, são propícias ao cultivo do arroz, hortaliças e bananeiras, principalmente nas várzeas formadas pelas cheias e vazantes da lagoa. A água disponível para o consumo doméstico é também daí proveniente, face à danificação do poço artesiano ali existente, por ocasião da última enchente que assolou a área, há cerca de três anos.

As casas se distribuem irregularmente nas proximidades da lagoa e nas encostas, entremeadas por pequenas roças. Apesar da fertilidade dos solos aí existentes, a sua

ocupação intensa - função da exiguidade de terras atualmente disponíveis para os índios - e a erosão provocada pelo plantio sem nivelamento nas encostas têm causado sérios entraves às atividades agrícolas, agravados pela instabilidade que caracteriza as precipitações pluviométricas, sujeitando as roças à destruição por enxurradas e inundações periódicas da lagoa. Uma dessas inundações, de grandes proporções, ocorreu em 1989, provocada por fortes chuvas que assolaram a região e deflagrou um significativo reordenamento adaptativo, de ordem sócio-espacial, no núcleo: as habitações atingidas foram, na ocasião, reconstruídas preferencialmente no topo das encostas íngremes que circundam a lagoa, dificultando, em contrapartida, o acesso aos seus moradores.

Espaço geograficamente homogêneo, o núcleo da Lagoa Grande historicamente tem passado por várias subdivisões internas. Atualmente, é amplamente reconhecido como constituído por seis "localidades", forjadas no "imaginário" kiriri simbólica e situacionalmente, e que concentram, de forma progressivamente diferenciada, seguidores de uma ou outra linha faccional: Picos, Santana, Cachorro Grande, Marcação, Alto da Jurema e a Lagoa propriamente dita, como são denominadas pelos próprios Kiriri, atendendo a critérios geomorfológicos, político-faccionais, rituais e

à proximidade a certos povoados ainda hoje intrusados por "regionais".

Na Baixa da Cangalha, um vale relativamente circular rodeado por serras, as casas de moradia se localizam nas baixadas e encostas da ribeira de Massacará, divisor dos municípios de Banzaê e Quijingue, onde se situa parte do núcleo. Os solos, apesar de secos, se encontram em melhores condições que os do Sacão e da Cacimba Seca. Residem neste núcleo cerca de cinquenta unidades domésticas kiriri, sendo bastante significativa, principalmente na localidade da Baixa do Juá, a proximidade de posses de índios e regionais, o que determina algumas especificidades nas relações interétnicas.

Em que pese a existência de peculiaridades bem marcadas que individualizam cada um destes núcleos indígenas, algumas observações de caráter mais geral se impõem para o entendimento dos Kiriri enquanto um segmento social camponês particular. Vale assinalar, contudo, que os limites de tempo e recursos conferidos a uma pesquisa que tem como finalidade última a elaboração de uma dissertação de mestrado, assim como a própria natureza do enfoque abordado - centrado basicamente nas questões de ordem político-faccional - não privilegiaram uma coleta sistemática de dados que permitisse avaliar rigorosamente

fatores tais como montante de produção por núcleo ou distribuição por família, dentre outros dos vários aspectos da produção e do consumo¹⁹. Neste sentido, procurei partir sempre do pressuposto de que é a instância política – compreendida em uma acepção mais ampla, é sempre bom frisar – que direciona e confere significado às práticas econômicas destes índios.

As atividades econômicas dos Kiriri se encontram, de certa forma, estreitamente referidas ao mercado regional, haja visto que a especialização dos bens produzidos, assim como a natureza rudimentar da agricultura praticada, restringem a possibilidade de uma economia semi-autárquica, estabelecendo uma ativa comunicação desses índios com os centros comerciais mais próximos, aos quais se dirigem frequentemente, a fim de adquirir gêneros de primeira necessidade não produzidos localmente, tais como carne, café, óleo, açúcar, sal, além de diversos outros artigos de consumo não tão imediato.

Os Kiriri praticam, de modo geral, uma agricultura voltada para a subsistência, comercializando, de forma esporádica e em pequena quantidade, excedentes²⁰ das suas roças de cultivos temporários – compostas basicamente de mandioca,

¹⁹Não descarto, contudo, a possibilidade de vir a fazê-lo, em um momento posterior.

feijão e milho – e algumas “verduras” cultivadas nas exíguas hortas, localizadas preferencialmente nos quintais das casas de moradia. Do montante da produção, parte deverá ser provida para consumo doméstico durante todo o ano, parte reinvestida imediatamente em insumos e em diversos outros artigos necessários à reprodução da unidade familiar. Outra estratégia freqüentemente utilizada pelos índios é a constituição de uma pequena reserva destinada tanto à aquisição gradual de bens, quanto às sementes do plantio subsequente.

"A gente planta a mandioca, feijão, planta milho, a batata, o aipim que chamam macaxeira até que tem aquela lavoura do fim de ano. A gente vai colher aquilo e guarda pra passar aquele inverno, aquele verão pra ir comendo e quando a gente precisar faz aquela vendazinha pra comprar qualquer coisa, uma coisa pra comer. A gente espera primeiro pra comer e se der pra vender a gente vende pra remediar qualquer precisão da gente" (Florentino, Cantagalo, junho 94).

Ao mercado também se destina, com certa periodicidade, o produto da coleta de frutos silvestres, como cajú, umbú e

²⁰ Isto é, destinada ao mercado.

pinha, além de, mais esporadicamente, um artesanato trabalhado em cerâmica e trançados. Supõe-se, com base em informações coletadas por Bandeira(Ib), que historicamente este artesanato tenha chegado a alcançar um peso significativo na economia kiriri, constituindo-se ainda, por outro lado, em um dos fatores de diferenciação (“discriminação”) étnica. Deste modo, entende a autora supra referida que

“se considerarmos a validade dos informes sobre atividade cerâmica entre os Kariri (sic) e de que se ocupassem igualmente de trançados e tratamento de fibras, sem nos importarmos que as técnicas fossem ou não originais na cultura tribal, teremos de todo modo, frente à posição dos dois grupos, uma ocupação cabocla. Ora, tendo em vista o preconceito ciosamente transmitido da inferioridade étnica do índio, é ao menos de aguda verossimilhança que tais atividades permanecessem próprias de caboclo. As portuguesas^[21] consideram cerâmica, trançados, tratamento e fiação de certas fibras como coisas de caboclas, ocupação indigna de sua posição social”(Ib:59).

Nos últimos anos, fruto da intensificação do contato entre povos indígenas, os Kiriri passaram a produzir, embora em pequena expressão, colares e outros adereços semelhantes àqueles comercializados pelos Pataxó Meridionais em Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia.

A produção agrícola de cerca de oitenta por cento das unidades domésticas kiriri se encontra aquém das suas necessidades de consumo, sendo mesmo comum a aquisição de produtos básicos no mercado ou com outros camponeses regionais:

"agora tamos comprando sal e milho pra cuscuz com o dinheiro dos quiabos, não compra óleo, é difícil, ainda o café, o açúcar. Quando pega uma feira boa dá prá comprar. Feijão de corda agora é que tá colhendo, não estamos comendo o feijão carioca pois o que tem é só prá plantar: 10 litros. Comemos até janeiro, aí só o de corda, que planta em fevereiro e começa dar em março, tem várias camadas, é o ligeirinho. Só em agosto dá o carioca" (Valdeci, Lagoa Grande, abril de 1992).

²¹À época do trabalho de campo da autora (1967) era ainda bastante frequente que os grupos étnicos em oposição no local se designassem

Os ciclos de plantio e colheita de cada cultivo devem, pois, se articular de forma a prover a subsistência do grupo doméstico durante todo o ano agrícola. O feijão branco, também conhecido como "carioca", ou "de arranca", é plantado em associação com o milho e à mesma época: de fins de abril a fins de maio, sendo a colheita realizada a partir de agosto. Já o feijão "verde" ou "de rama" - o "ligeirinho" - também consorciado com o milho, é plantado em fevereiro, sendo colhido normalmente de março até meados de julho.

A mandioca, cultivo de ciclo razoavelmente longo - de um ano e meio a dois -, é colhida nos meses de junho, julho e agosto, quando principiam as "farinhadas". Os Kiriri dispõem atualmente de casas-de-farinha motorizadas, comunitárias, implantadas pela FUNAI, que progressivamente substituíram as manuais, de propriedade familiar. Nestas novas unidades, cada grupo doméstico processa livremente a sua produção, pagando uma taxa de utilização - ao órgão tutelar ou aos seus administradores, no caso, os conselheiros, em cada núcleo - correspondente, em farinha, ao óleo consumido.

De modo geral, no âmbito do campesinato nordestino, uma pequena percentagem das unidades produtivas, indígenas ou não, melhor capitalizadas²², conseguem sobreviver exclusivamente da venda de excedentes e, ou de algum gado, sem o concurso de outras modalidades de trabalho, como o "alugado", "meia", "diária", "empreitada", ou de estratégias diversificadas de geração de renda, tal como a migração sazonal para fazendas da região, ou mesmo para o Sul/Sudeste do país.

Seguindo o padrão camponês regional, a família nuclear kiriri²³ é a unidade básica de produção e consumo, e o trabalho de todos os seus membros, desde a infância, é constante e necessário à sua reprodução sócio-econômica, dada a quantidade de tarefas por roças, pequenas e dispersas, muitas vezes distantes umas das outras, constituindo uma medida de prevenção contra eventuais fracassos numa ou noutra área, tanto em função da escassez de terrenos férteis, quanto da necessidade de melhor aproveitar as diferentes modalidades dos solos disponíveis.

Além do trabalho realizado no âmbito restrito da unidade doméstica propriamente dita, persistem estratégias de cooperação interfamiliar, comumente denominadas de

²²Designadas por E. Woortmann (1985:196) como 'sitiantes fortes'.

“batalhões”, ou “adjuntos”, nas quais participam, de modo geral, apenas membros do grupo étnico. Trata-se de uma das formas nas quais se reveste a “troca de dias”, que, diferentemente do trabalho “contratado”, ou “alugado”, se caracteriza por uma simetria nas relações entre as partes envolvidas. Com base nos grupos de parentesco, ou de vizinhança, um batalhão reúne um número variado de indivíduos que acordam entre si, de modo que, a cada dia, a roça de um seja trabalhada por todos. Aos denominados “donos” do batalhão – conseqüentemente, donos da roça a ser trabalhada – compete fornecer a alimentação necessária ao “grupo de trabalho” assim constituído.

Outra forma de “adjunto” referida por Bandeira (Ib) e ainda hoje observada entre os Kiriri é o denominado “batalhão convocado”, que se destina à execução de tarefas eventuais, tais como a construção de casas de moradia, escolas ou mesmo a abertura de novas roças. Para a ocasião, convida-se com antecedência, comparecendo um número significativo de “parentes”, vizinhos e amigos, que compartilham da comida e bebida que houver.

Nestas modalidades tradicionais de cooperação o beneficiário direto é sempre a unidade familiar, conquanto,

²³Também referida no presente trabalho como ‘grupo familiar’, ‘grupo doméstico’ ou ‘unidade produtiva’.

mais recentemente, tenham surgido e ganho relevância unidades coletivas de produção e consumo, as roças comunitárias, implantadas a partir de interesses econômicos e políticos dos Kiriri. Também conhecidas como “batalhões”, estas roças, assim como as formas de trabalho interfamiliares acima descritas, estimulam a prática do trabalho cooperativo no interior do grupo étnico:

“nós somos unidos no trabalho das roças comunitárias gerais, nas roças comunitárias locais, nós somos unidos até no trabalho individual de cada um, porque quando tem um índio com uma casa precisando cobrir de palha e ele não pode cobrir sozinho, chama todo mundo e os índios vêm e ajudam. Se tem uma terra pra limpar, chama os outros, os outros vão e limpam. Por isso nós somos unidos” (Carlito, Lagoa Grande, março 1992).

A primeira destas grandes roças comunitárias foi instituída no final da década de setenta, com o incentivo do então chefe do Posto Indígena, Gilvan Cavalcanti, numa extensa faixa de terreno arenoso na Baixa da Catuába, limite sul da Terra Indígena, como estratégia de pressão frente às diversas posses de regionais então aí situadas.

Os produtos das roças comunitárias "gerais" se destinam, de modo geral, à comercialização e a renda auferida é freqüentemente utilizada para custear despesas com viagens de lideranças e demais eventos sócio-políticos relevantes, tais como a festa anual do padroeiro, o "dia do índio", o Natal, o São João etc. Após a divisão do povo kiriri, a facção "dissidente" (que será aqui denominada facção B) organizou, na Lagoa Grande, uma segunda roça "geral", tendo em vista que, na partilha subsequente, coube à facção A a roça então em funcionamento. Ambas reúnem, às segunda-feiras, membros de seu próprio segmento faccional, oriundos dos demais núcleos indígenas. Por vezes subsidiadas pela FUNAI, que fornece esporadicamente sementes e outros insumos básicos, as "gerais" vêm atuando de forma diferenciada em cada facção.

As "locais", por seu turno, são trabalhadas às terça-feiras. Em cada núcleo há uma destas roças, salvo na Lagoa Grande, onde, devido à duplicidade de facções ali existente, foram organizadas duas "locais". São dirigidas pelos respectivos "conselheiros" que controlam todo o processo produtivo, desde a escolha do tipo e local de plantio, até a distribuição dos produtos, ou mesmo, em escala reduzida e muito esporadicamente, a sua comercialização.

Vale a pena descrever aqui, resumidamente, e a título de exemplo, como funcionam essas roças, assim como são administrados os bens coletivos em pelo menos um dos núcleos estudados. Nesse âmbito, minhas observações se detiveram mais particularmente na Baixa da Cangalha, núcleo de solos relativamente férteis, "dirigido" pelo conselheiro Daniel, indivíduo que ocupa tradicionalmente uma posição economicamente relevante em sua "comunidade".

A Baixa da Cangalha dispõe de uma casa de farinha motorizada e um poço artesiano a motor que bombeia água para três chafarizes localizados estrategicamente próximos às residências do conselheiro e de uma sua filha, América. O terceiro foi instalado ao lado da casa de farinha. O núcleo conta ainda com uma olaria, administrada por Neco, filho do conselheiro, carroças e áreas de pasto para o gado comunitário - este último em quantidade significativa comparativamente aos demais núcleos -, além de um galpão, também próximo à casa de farinha, onde se concentram cerca de dez silos para a armazenagem do feijão, do milho e demais produtos agrícolas, tanto produzidos na roça comunitária quanto nas demais roças familiares.

O galpão opera como um "banco", sendo pelos índios assim referido. A cada safra, as unidades familiares, de acordo com a sua "condição", isto é, o tempo de trabalho investido

(na roça comunitária) ou a expressividade da safra (nas roças particulares), ali depositam certa quantidade de grãos que será, em seguida, pesada, armazenada e anotada em uma caderneta pelo conselheiro, ali permanecendo até o plantio subsequente. Nessa ocasião, os grãos serão redistribuídos a quem de direito, ou investidos em diversas transações, tais como aquisição de gado ou de meios de produção.

De modo geral, nos últimos anos, parcela significativa do produto da safra da roça "local" vem sendo comercializado para atender despesas de viagens das lideranças, assim como necessidades da própria comunidade (p.ex., para aquisição de material de construção de escolas, de sementes e outros insumos básicos).

De fato, são múltiplas as alternativas para a realização do produto advindo das roças comunitárias. Como nota o informante Carlito, referindo-se à roça existente no núcleo do Sacão (atualmente de posse da facção A):

"Nós trabalhando em roças comunitárias desde 79, daí prá cá, até 82, 83, junto. E daí prá cá nós plantamos no Sacão, na Lagoa, toda roça que nós fazia, nós lucrava. Na roça do Sacão mesmo nós colhemos 170 sacos de feijão, que não é

pouco. Aí ele[o cacique], na reunião, abriu e lançou a conversa pro pessoal, dizendo como é que os índios queriam, se queriam vender esse feijão pra comprar de gado ou se queria o feijão em um depósito e deixar pra distribuir na época de a gente plantar no próximo ano. Ou se queria pegar o feijão, vender e pôr na caixa, no banco, pra correr os juros em nome de uma pessoa só, ou se queriam distribuir naquela hora. Os índios pensaram, pensaram e depois disseram: não, é melhor vender e pôr na caixa. E foi feito desse jeito”(Lagoa Grande, junho, 1991).

A escolha dos produtos a serem plantados é orientada pelo conselheiro, que deverá considerar fatores tais como a situação de mercado e a disponibilidade de sementes para o plantio. A redistribuição dos produtos, como referido, ater-se-á ao cálculo de dias de trabalho empregado por cada grupo doméstico. É interessante notar acerca disso que para efeito das roças comunitárias a unidade de produção denominada aqui de “grupo doméstico” não corresponde estritamente ao esquema clássico de unidade familiar, podendo ocorrer variações, como, por exemplo, a inclusão de mães solteiras ou rapazes, individualmente, ainda que residentes com suas famílias de origem, nas “listas” de

controle do trabalho realizado nas roças, pelos respectivos conselheiros, enquanto compondo unidades produtivas independentes. De modo geral, essas listas, além de regulamentarem a freqüência aos trabalhos comunitários, atendem a um outro imperativo, sendo exibidas como uma demonstração eficaz de apoio político, quando das mediações e negociações realizadas pelas lideranças kiriri com agentes externos para obtenção de recursos estratégicos e bens raros para suas comunidades.

Voltando ao caso particular da Baixa da Cangalha, o gado parece desempenhar papel igualmente relevante na economia deste núcleo. Parte do rebanho pode ser transacionada no decorrer do ano, sendo sua renda reinvestida em meios de produção destinados à manutenção e melhoria das próprias roças. Com efeito, o gado constitui uma reserva de valorização segura, acionada em momentos de necessidade ou outros, adequados à situação de mercado. Além disso, é frequentemente consumido diretamente, em eventos especiais tradicionalmente comemorados pelos Kiriri, tais como a festa do padroeiro, o Dia do Índio, o São João e o Natal, quando se reafirmam os laços coletivos e são atualizadas organização e a hierarquia no grupo.

Além destas formas de produção coletiva, a prática da "meação", tradicionalmente difundida na área, envolve

basicamente relações clientelísticas entre índios e regionais. A partir da década de setenta, contudo, o acirramento dos conflitos interétnicos provocado pelo processo de organização sócio-política do povo kiriri e, sobretudo, pela disputa sobre o território compreendido pela "légua em quadra", vem desincentivando este tipo de relação, que todavia subsiste.

Nos dias atuais, a "meia" é realizada também entre os próprios índios - enquanto modo de parceria no qual se minimizam as perdas, socializando-se o processo de produção - principalmente no caso daquelas unidades domésticas que não conseguiram armazenar sementes para o plantio, não dispendo de recursos para a sua obtenção no mercado; ou de outras, constituídas por idosos, ou, ainda, de casais com filhos pequenos, que, em épocas de pique do ciclo agrícola, necessitam de mão-de-obra suplementar. Trata-se, predominantemente, de uma relação entre iguais - portanto, horizontal - que observa um caráter estritamente informal, não envolvendo, via de regra, transações monetárias.

As atividades do ano agrícola obedecem a uma variação, sazonalmente determinada, da intensidade do trabalho requerido, assinalando uma diferenciação entre os períodos de inverno e verão, que caracterizam o calendário agrícola e, por extensão, o ritmo de vida da região, concentrando

ou dispersando a mão-de-obra disponível. Durante os períodos críticos do verão, quando diminui a quantidade de trabalho necessária à manutenção das roças individuais e comunitárias, torna-se, como já referido, muitas vezes imprescindível a recorrência a outras estratégias de reprodução, sendo muito comuns, nestas épocas, práticas como a "empreitada" ou a "diária" - formas de assalariamento - e mesmo a migração.

Além da migração resultante de conflitos políticos e da fragmentação por herança, ambas de caráter mais ou menos permanente, os Kiriri realizam ainda, com relativa freqüência, migrações sazonais, verificando-se o retorno invariavelmente nas épocas de plantio e colheita. Dirigem-se, principalmente, a São Paulo e Rio de Janeiro, ou para regiões mais próximas, como Sergipe, ou áreas vizinhas. Nestes locais, submetem-se a longas jornadas de trabalho, por um tempo que lhes permita a acumulação de um capital mínimo, que deverá ser reinvestido na área de origem, viabilizando assim a própria reprodução da condição camponesa. Assim ocorreu, por exemplo, na família de orientação de Manuel, atual cacique da facção B:

"Teve um tempo aí que tava fracassado, o verão era meio fraco. Meu pai saiu uns tempos pra ganhar um pouco de dinheiro pra arrumar o pão

pros filhos. Passamos uns seis a oito anos no Estado de Sergipe, trabalhando. Depois, quando o tempo melhorou por aqui, com terra molhada pra fazer o plantio, ele resolveu voltar pra aqui" (Lagoa Grande, junho 1993).

Por outro lado, inversamente às formas de produção ancoradas nas relações interfamiliares acima referidas, as práticas de "alugado", "diária" e "empreitada", bastante difundidas nas épocas de seca, são marcadas pelo caráter assimétrico entre os contratantes, que ocupam posições sócio-econômicas desiguais. A diária é paga em espécie, podendo incluir ou não a alimentação, ao passo que a "empreitada" consiste na contratação para determinado trabalho, com prazo e preço pré-fixados:

"acho que tá três mil [a diária]. É mixaria. O pior é que tem que pegar às 7 e largar 12, pegar 13 e deixar 18. Tem uns que não têm jeito, a gente dá graças a Deus que ainda arruma quem paga" (Amorzinho, Lagoa Grande, agosto 93).

"agora mesmo eu já falei em casa, se não tiver inverno pra gente plantar tem que caçar serviço por aí, a gente faz uma empreita de tanque.

Quando não chove ninguém planta, nem posseiro não tem irrigação. Agora, a gente arruma serviço com os fazendeiros por causa que eles tem muda de pasto, né? Pra limpar capim e cavar tanque, arrancar toco, xibanca. Trabalho brabo. Como é que a gente vai ficar com os filhos passando fome? Tem que trabalhar pra comer” (Carlito, Lagoa Grande, junho 1992).

Nas roças kiriri, como nas de outros segmentos camponeses da região, é utilizado um instrumental tecnológico que inclui basicamente enxadas, enxadecos, tombador, arado, foice, entre outros. De modo geral, os índios não dispõem de insumos, tais como adubos artificiais ou agrotóxicos (“venenos”). No plantio, observam com freqüência a associação de cultivos e sua sucessão alternada, práticas tidas como adequadas às reduzidas extensões dos terrenos disponíveis para agricultura.

Dada a exiguidade dos bens de produção disponíveis na área, o fator solo se reveste de especial importância, posto que determina a produtividade do agricultor. Sem adubos e aditivos para recuperar o solo, a localização e fertilidade naturais da terra constituem, para os Kiriri, fatores decisivos. Tanto assim que as expectativas criadas em torno da ocupação e conseqüente partilha da Fazenda Picos foram

largamente frustradas quando o cacique Lázaro obstou o plantio, cedendo parte da terra ao aluguel de pastos a regionais. Frustração agravada pelo fato de terem as famílias indígenas que para aí se mudaram vislumbrado a possibilidade de uma melhoria nas suas condições de vida, enfatizada pelo próprio cacique no processo de "retomada".

Contudo, não faltaram argumentos ao cacique Lázaro para defender este tipo de prática:

"quando a gente tira um milho, um feijão, sem recursos, a gente aluga. Uma fome preta, sem remédios, serve assim àqueles carentes também, que estão com o gado morrendo de fome...é pela necessidade. A gente arruma pra trinta, sessenta dias. Já morreu muito índio sem recurso"(Sacão, junho 1991).

No caso da Fazenda Picos, cujas terras eram tradicionalmente ocupadas por pastos, as dificuldades para fertilizá-las, tornando-as adequadas à prática da agricultura, são bem maiores.

Os problemas de exiguidade dos meios de produção e as dificuldades de comercialização seriam parcialmente sanados na Microrregião de Ribeira do Pombal com a implantação do

Programa de Apoio ao Pequeno Produtor (PAPP), no início da década de oitenta. A adoção de diversos incentivos à produção de alimentos, principalmente do feijão e do milho, de certo modo redimensionou a ocupação da terra nesta região, valorizando-a. Como conseqüência, houve, nos últimos anos, um considerável crescimento demográfico, acompanhado de uma expansão significativa do comércio local, mais nitidamente perceptível em Ribeira do Pombal, cuja grande feira semanal, como já mencionado, reúne contingentes de diversos municípios vizinhos, atraídos pela variedade de mercadorias disponíveis.

É preciso não perder de vista, porém, que o acesso a políticas creditícias - tão fundamentais à melhoria da produtividade do pequeno produtor - assim como a própria comercialização de produtos, são intermediados por uma série de mecanismos que vêm se efetivando, tradicionalmente, através do estabelecimento de relações do tipo patrão-cliente. Na troca mercantil, o camponês se depara com diversas dificuldades, desde o transporte da mercadoria até as ainda escassas fontes de comercialização. Os patrões, individualmente ou como representantes de grandes armazéns, ao tempo em que controlam as instituições municipais e o comércio, facilitam o acesso a esses bens, comprometendo-se a adquirir, a preço de mercado, os produtos do cliente. A estes últimos, entre os

quais se incluem os Kiriri, cabe, por sua vez, a obrigação de fornecer seus produtos, assim como o seu apoio e lealdade políticos, a um único comerciante, aquele por eles contratado. Plenamente inseridos neste circuito, e em função das insuficiências apresentadas pela FUNAI como repassadora de recursos federais, estes índios recorrem, ainda, muito constantemente, a órgãos públicos municipais controlados pela camada dirigente local, constituída por comerciantes, fazendeiros e políticos que, muitas vezes, advogam explicitamente contra os seus interesses enquanto grupo étnico.

À época da pesquisa realizada por Bandeira, o coronelato operava através do controle dos aparelhos de Estado e o latifúndio se beneficiava através dos armazéns, detentores do capital circulante. A figura do coronel Ferreira Britto se sobrepunha às demais, exercendo influência sobre a totalidade da produção municipal, para o que se reportava a diversos ramos de atividades, desde a gerência de bancos, ao comércio e cooperativas. A posterior decadência de sua hegemonia aponta claramente para uma intensificação da competição tipo patrão-patrão pelo controle da economia local e de suas instituições (Cf. Wolf, 1969:17).

Política creditícia, serviços essenciais como saúde, educação, transporte, cooperativas, dentre outros, sempre

foram disputados no âmbito da estrutura de poder, tendo em vista a política eleitoral. Desta forma, a conquista de um maior eleitorado constitui estratégia fundamental para a obtenção de cargos de prestígio.

No contexto kiriri, os conselheiros tradicionais, enquanto “sitiantes fortes” (Woortmann, E. Ib) e líderes comunitários, são elementos essenciais para a barganha política. Quanto mais numerosos os votos que o eleitor congrega em sua família, facção ou núcleo, tanto maior sua capacidade de intermediar benefícios. É bastante ilustrativo, por exemplo, o fato de que a roça comunitária da Baixa da Cangalha tenha sido arada por um trator da prefeitura de Pombal, e que a estrada desse núcleo se estenda até a casa do conselheiro, localizada marginalmente às rotas de circulação regional mais intensa. São fatores como estes que terminam por condicionar, para alguns indivíduos, uma maior produtividade e um mais fácil escoamento da produção.

Nos períodos de eleição, as dádivas se multiplicam: sementes, facilidades de transporte, empréstimos financeiros, aposentadorias, receitas e consultas médicas, como tantos outros benefícios partilham de

"uma cadeia de lealdades que vai do eleitor ao líder municipal maior, passando por numerosos intermediários" (Dias, 1978:215).

Passada a época da eleição, as relações patrão-cliente se reproduzem através de uma série de mecanismos que passam pela produção/comercialização dos produtos básicos do pequeno produtor, e envolvem múltiplas facetas, como amizade instrumental e apadrinhamento,

"a relação permanece recíproca, cada parte investindo na outra" (Wolf, 1969:17).

IV. A construção do “grupo”

Em 1941, após mais de cinquenta anos sem qualquer reconhecimento oficial, a existência dos Kiriri como segmento etnicamente diferenciado, a despeito de toda a miséria e submissão sócio-econômica em que se encontravam nos arredores de Mirandela, não pôde mais deixar de ser percebida pelo Estado Nacional. Pressionados pelas constantes intrusões de pequenos posseiros regionais em seu já exíguo território, eles reivindicam ao então interventor estadual, Landulfo Alves, o reconhecimento do direito à “*légua em quadra*”. Era época do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910 por iniciativa do Marechal Rondon, enquanto uma resposta oficial aos problemas causados aos povos indígenas ainda sem contato pela “*marcha para o oeste*”, que então investia sobre os flancos meridionais da Amazônia. Intrigado com a insistência dos “caboclos” em afirmar a existência de uma “colônia indígena” em Mirandela, Landulfo Alves solicita ao SPI a instauração de um inquérito para apurar os fatos. Iniciado o processo, a primeira providência tomada pelo órgão seria a de enviar um engenheiro do Ministério da Agricultura à

área para contatar os índios e esclarecer a questão (Rosalba, 1976)

Em pesquisa no Arquivo Público, o engenheiro encarregado, Luiz Adami, encontrou referências, ainda que contraditórias aos limites referidos pelos índios, à doação de 1700. Posteriormente, no relatório de sua visita à Mirandela, em 1941, Adami aponta a existência de uma liderança entre os Kiriri, um certo capitão Ângelo, *"a quem eles obedecem sem discutir"*, que teria, juntamente com mais cinqüenta índios, colaborado em seu trabalho de precisar os limites da área concedida pelo Alvará, referida pelos informantes como um *"chapéu de sol"*. Os dados obtidos através do depoimento destes índios não foram, contudo, na visão de Adami, suficientes para definir com segurança o perímetro da área e ele termina por concluir pela necessidade de uma *"inspeção mais autorizada"*. No entanto, a visita foi produtiva ao menos no sentido de constatar que boa parte da área reivindicada pelos Kiriri se encontrava realmente invadida por regionais, ainda que, de acordo com o engenheiro, em decorrência da venda, por parte dos próprios índios, de roças e outras benfeitorias (Rosalba, Ib)

Por outro lado, o relatório de Adami ressalta a dependência dos Kiriri para com os regionais, sua descaracterização cultural e a presença marcante do alcoolismo:

"têm inclinação pelos espíritos fortes, principalmente a cachaça da qual são grandes consumidores" (Ib: 21)

De fato, o processo de colonização do interior nordestino ocasionou mudanças substanciais na organização econômica e social dos Kiriri. Seu confinamento em terras inóspitas contribuiu para a dependência crescente do grupo face à sociedade regional e para a restrição de suas atividades de subsistência, bem como de toda a sua cultura material.

No catálogo de termos lingüísticos organizado pelo padre Mamiani (1877), encontramos uma série de elementos que possibilitam alguma reconstituição das atividades econômicas dos Kiriri. De acordo com Bandeira (Ib), a existência de palavras tais como arco, flecha, anzol, rede de pescar, balsa, tear, fuso, pano, algodão etc., sugere que estes índios conheciam a arte da navegação, pescavam, caçavam e praticavam uma agricultura que provavelmente não diferia muito da atual.

A necessidade progressiva de trabalho exterior aos núcleos indígenas para suprir a renda familiar, estimulando a competição, antes inexistente; os diversos conflitos suscitados pela posse da terra e o sentimento de inferioridade gerado pelo processo de discriminação estão, sem dúvida, entre os fatores responsáveis pela pauperização e relativa desorganização social e política desses índios, mas também pela manutenção de uma certa consciência étnica, ainda que em muitos aspectos valorada negativamente.

O processo instaurado em 1941 tramitou cerca de quatro anos no Ministério da Agricultura, sendo finalmente arquivado, sem solução, pelo SPI. Apenas em 1947, por iniciativa do padre Galvão, pároco do município de Cícero Dantas, vizinho ao dos Kiriri, ele seria desengavetado. Sensibilizado com as precárias condições de vida destes índios, Galvão – possuidor de grande carisma em toda a região, o que inclusive o notabilizaria politicamente na oposição às oligarquias tradicionais– escreveu uma série de três cartas ao Marechal Rondon, que à época ainda gozava de muito prestígio no SPI e entre os índios de modo geral, solicitando a demarcação da área e a instalação de um posto indígena em Mirandela. A insistência de Galvão somou-se à existência de um contexto favorável ao reconhecimento de povos indígenas no Nordeste por parte do órgão oficial. Assim, o processo iniciado em 1941 retoma seu curso e um

sertanista, Sílvio dos Santos, segue para Mirandela a fim de verificar a real situação dos “caboclos”.

Antes que tudo, chamou a atenção do sertanista a precisão com que os Kiriri referiam e desenhavam o formato octogonal do “chapéu de sol” que constitui o seu território, sendo ainda capazes de identificar a localização dos oito marcos que o delimitavam, embora estes tivessem sido, de há muito, destruídos ou deslocados. Na falta dos marcos originais, os índios elegeram marcos naturais que, grosso modo, mantinham a configuração original: do cume do Pico, ao norte, à Pedra da Bica ou do Suspiro, a nordeste; daí ao Pau-Ferro, na estrada para Salgado, a oeste, local do atual povoado do mesmo nome; do Pau-Ferro à Pedra Escrevida, na Baixa do Juá, a sudoeste; daí à Pedra do Batico, na Baixa do Juá, a extremo-sul da área, na estrada para Pombal; do Batico à Casa Vermelha, na estrada para Curral Falso, a sudeste; deste local à Pedra do Gentio, a leste; daí à Marcação, antiga fazenda e atual povoado, na estrada para Banzaê, a nordeste, e daí, finalmente, ao ponto de origem.

Do relatório de Sílvio dos Santos depreende-se que os Kiriri, não obstante a sua situação francamente desfavorável no contexto regional, já apresentavam uma organização sócio-política cujo delineamento básico – cacique e conselheiros– mantém-se ainda hoje:

"como sendo numerosos, habitando uns relativamente distantes dos outros, tiveram a idéia de organizar grupos em número de seis, sendo indicado entre eles, em cada grupo, um elemento de maior confiança que zela pelos interesses comuns do grupo e um que é menos da coletividade indígena e que é ouvido também pelos chefes dos grupos. Este é o índio Josias, homem de boa formação moral, íntegro e merecedor de grande admiração por parte dos seus concidadãos. Se interessam pela consolidação da família indígena em vários detalhes e, até, fazem o recenseamento da população, como o fizeram e me declararam que, há quatro anos passados, verificaram a existência de oitocentos e nove pessoas"
(Rosalba. *Ib*: 52-53)

Em 1949, a instalação, em Mirandela, do Posto Indígena de Tratamento Góes Calmon redimensiona o campo de forças ali

presente, proporcionando aos Kiriri amparo legal à condição de grupo etnicamente diferenciado.

O Posto Indígena inaugura uma nova etapa na situação interétnica em Mirandela. Este é dotado de escola e de enfermaria, com dois funcionários, um encarregado e uma professora, indicados pelo Pe. Galvão. Contudo, a presença do SPI não foi suficiente para solucionar os graves problemas que afligiam o povo Kiriri, já que se limitou a distribuir ferramentas agrícolas, remédios e móveis escolares. A questão do território, móvel detonador do processo reivindicatório que culminaria na sua criação, só seria concretamente tratada a partir dos anos oitenta. Por outro lado, em que pese o enfoque paternalista assumido pelos seus encarregados e o âmbito restrito de sua atuação, o Posto exerceu, durante algum tempo, um papel fundamental de mediação de conflitos entre os índios e os regionais.

Ao longo das décadas de cinquenta e sessenta, a decadência geral do SPI (Lima, 1993) reflete-se em seu Posto de Mirandela, progressivamente desaparelhado e, mais do que isso, envolvido no jogo clientelista da política regional. No final da década de sessenta, a situação dos Kiriri é ainda bastante precária: altos índices de mortalidade e alcoolismo, disputas entre núcleos, discriminação e coerção

dos regionais, aos quais se acrescenta manipulação política e econômica por parte do órgão tutelar (Bandeira, Ib).

Em meados dos anos sessenta, os Kiriri estabelecem uma parceria com missionários Baha'i, religião de origem persa, que ampliaria os seus horizontes de atuação e ensejaria uma reestruturação na sua organização sócio-política, proporcionando-lhes não apenas mecanismos de contraposição política e ideológica aos regionais, mas, sobretudo, um modelo organizativo mais eficaz - gestado nas assembléias coordenadas inicialmente pelos Baha'i entre os Kiriri - além de um cenário fértil à formação de novas lideranças²⁴. A presença baha'i estabelece, pois, um vínculo de dependência sócio-religiosa que extrapola o plano local, ao tempo em que revitaliza modelos "próprios" de organização comunitária. Vale notar que no caso desta religião, como no de muitas outras de introdução recente no Brasil, a partir de missionários norte-americanos, há uma inequívoca predileção por segmentos socialmente marginalizados, em contextos urbanos e rurais, para os quais a nova identidade religiosa constitui, para além dos claros apelos salvacionista e messiânico, um elemento de oposição, ainda que muitas vezes não explicitado, às

²⁴ A 'fé' baha'i preconiza a eliminação de todo preconceito, fundada no pressuposto de que a 'unidade do gênero humano deve basear-se na manutenção das diversidades', para fazer face ao processo de globalização atualmente em curso. Assim, os princípios baha'i devem adequar-se aos contextos históricos de cada época. Nesse sentido, enfatiza ainda a necessidade da existência de uma maior interação

camadas dominantes. A relação dos índios com estes missionários – a princípio desconfiada e tensa – se fortaleceria a partir da iniciativa destes de intermediar com o Governo Estadual a construção de uma escola no mais populoso dos núcleos residenciais kiriri. Este fato concreto firma os Baha’i como uma alternativa mais eficiente aos já anteriormente presentes, ou seja, a FUNAI, a Igreja Católica e os regionais circundantes.

A campanha de combate ao alcoolismo, estimulada no contexto dos dogmas desta religião, afigurar-se-ia aos índios como uma possibilidade de confronto mais simétrico frente ao quadro regional, atenuando-lhes o referencial estereotipado de *"caboclos bêbados e preguiçosos"* (Bandeira, Ib). Isto posto, embora pareça ingênuo superestimar o papel da fé baha’i no processo de organização comunitária kiriri, e a despeito do modo fragmentário com que os princípios religiosos seriam absorvidos e mesmo manipulados por estes índios – cuja adesão, inclusive, entraria em franca decadência no início dos anos oitenta, quando do acirramento dos conflitos no âmbito do processo demarcatório – é ineludível o valor da contribuição, para a construção do povo kiriri, de aspectos ideológicos advindos desta “fé”, que se consubstanciariam com a

entre a religião e a ciência, conforme o argumento de que “religião sem ciência vira fanatismo”.

indicação de Lázaro, em 1972, um líder formado nos “quadros” baha’i, para o cargo de cacique.

Pode-se afirmar que a “eleição” de Lázaro representou um evento divisor de águas na história do povo kiriri. Doravante, e em uma escala progressivamente ampliada, que extrapola o campo político kiriri, abarcando outros povos indígenas no Nordeste, o cargo de cacique ganharia um novo perfil, atualizado essencialmente no âmbito do campo indigenista em formação, composto de antropólogos, e de diversas organizações não-governamentais, destacadamente o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que promovia assembleias “participativas”, estimulando a mobilização e a circulação de informações entre os índios no Nordeste. Nestes “encontros”, que transcorriam segundo os moldes da linha de atuação popular da Igreja Católica, eram também conformados alguns dos critérios que melhor definiriam a representatividade política dos líderes emergentes nos anos seguintes.

O período que antecedeu à eleição de Lázaro, porém, não foi marcado por uma ausência de lideranças políticas entre os Kiriri. Entre os anos de 1968 a 1972, Daniel, um “broker” indígena local (Mayer, 1989), atualmente conselheiro de um dos núcleos, “lutou como cacique”. A sua performance, contudo, diferentemente daquela que viria a ser exibida por

Lázaro, atendia aos imperativos de um modelo tradicional e amplamente disseminado de liderança camponesa, fundado em um código de relações clientelísticas amparado em vínculos duradouros de afinidade e de parentesco, e na intermediação de bens e serviços, atividade que se identifica àquela geralmente preenchida no mundo rural por *"sitiantes fortes"* (Cf. Woortmann, E. 1983).

Em depoimento recente, Daniel relatou a sua experiência como cacique, afirmando não dispor de algumas das condições e atributos que valora como requerimentos essenciais a um exercício competente do cargo:

"essa época, pra mim, foi uma época difícil, porque eu trabalhei sem apoio, sem ter conhecimento; a FUNAI também não tinha muito conhecimento porque o chefe de posto também era um leigo, não tinha certa instrução e eu também não tinha" (Baixa da Cangalha, junho 1993)

Em um outro trecho do depoimento, discorrendo sobre os fatores que teriam possibilitado a ascensão e consolidação de Lázaro como liderança, Daniel relaciona o *"capital social"* (Cf. Bourdieu, 1992) reunido pelo atual cacique,

quando eleito, creditando aos Baha'i boa parte da sua "formação":

"ele até desenvolveu que ele já tinha um bom conhecimento. Ele, nesse tempo, já tinha ido à Bolívia, estudado com os Baha'i. Com isso, ele cresceu e desenvolveu "(Ib).

Ciente da sua impossibilidade de adequação às injunções políticas contemporâneas, que clamavam por um "tipo" de performance mais combativa, centrada basicamente no exacerbamento dos conflitos étnicos – sob pena de ver enfraquecidos seu poder e prestígio, tendo em vista que suas bases de sustentação e persistência enquanto líder se encontravam referidas a um contato direto e personalizado com uma clientela que incluía ampla margem de regionais²⁵–, Daniel optou por renunciar ao cargo, convocando uma "assembléia" para a escolha de um novo cacique.

A esta altura, já se encontrava amadurecida entre os Kiriri a consciência da necessidade de uma estrutura organizativa

²⁵"Ah, o pessoal do Biombo [povoado regional contíguo ao núcleo] gosta muito de mim, eu sei conviver com eles. Do jeito que eu ajeito pros índios e também quando chega em meu lado, aquilo que eu posso servir eu ajeito, né? Nunca deixo sem atender eles de jeito nenhum" (Baixa da Cangalha, novembro 1993).

minimamente independente politicamente, que confrontasse os regionais, efetivando o processo de luta coletiva pela demarcação do território, objetivo primordial deste povo indígena.

IV.1 Poder político e ritual

Eleito, Lázaro vislumbrou de imediato a necessidade de tentar resgatar ou produzir em seu povo alguns dos traços e valores considerados pela sociedade nacional como tradicionais à “identidade” indígena, tal como a prática de rituais e de outras atividades comunitárias. Os Baha’i haviam introduzido elementos de uma moral religiosa orientada à erradicação ou contenção de comportamentos tidos como “desviantes”, quais sejam, o alcoolismo e o roubo. Além disso, buscaram reforçar nos índios um sentimento de solidariedade que ultrapassasse aqueles objetivos circunscritos ao plano imediatamente individual, criando as condições para o surgimento de uma percepção orientada no sentido da constituição de um “grupo”.

Neste cenário, coube a Lázaro orquestrar esta “passagem do individual ao coletivo” (Bourdieu, 1984). A fim de consolidar a sua representatividade enquanto líder, ele procurou se articular, inicialmente no plano interno, visitando os núcleos e ali fortalecendo alianças com lideranças tradicionais, cooptando-as para respaldar as

suas ações, na qualidade de “conselheiros” que atuariam como porta-vozes e mediadores seus com a “comunidade” indígena. Paralelamente, o novo cacique empreendeu uma série de viagens, familiarizando-se com os meandros administrativos da política indigenista oficial e estreitando relações com outros povos indígenas e com agentes de organizações de apoio. Dois anos após a sua indicação, ele organizaria uma caravana com cerca de cem kiriris à “aldeia” dos índios Tuxá, em Rodelas/BA, em princípio para realizar um jogo de futebol entre os dois povos, mas já com a clara intenção de assistir ao ritual Toré realizado por aqueles índios.

O Toré é parte de um conjunto mais amplo de crenças –no centro do qual se encontra a “jurema”²⁶ –que, muito provavelmente, podem vir a ser agrupadas em um complexo ritual comum aos povos do sertão (Cf. Nascimento, 1994). Vale ressaltar que a relevância deste ritual entre os índios no Nordeste extrapola o campo estritamente religioso, ramificando-se em outras esferas, notadamente a política, que, em certas situações sociais, assume preponderância sobre o elemento religioso (Turner, 1969).

²⁶Jurema (Mimosa nigra) é uma planta de cuja entrecasca se extrai bebida alucinógena, de uso ritual muito difundido no Nordeste.

Intuindo representar o Toré um símbolo de união e de etnicidade entre os índios no Nordeste – foco privilegiado de poder, fornecedor de elementos ideológicos de unidade e de diferenciação e, portanto, fonte de legitimação de objetivos políticos – o cacique predispõe o seu “grupo” a adotá-lo. Para tanto, contaria com o auxílio de dois pajés tuxá que permaneceram entre os Kiriri durante o tempo necessário ao aprendizado do ritual.

“O Toré é coisa só de índio e nós estamos provando para os brancos que temos costumes diferentes, que, portanto, somos índios”
(Lázaro, Sacão, março 1991).

O processo de adoção do Toré é melhor viabilizado no plano simbólico, por um lado, pela sua relação com certas práticas xamanísticas e mágicas então vigentes entre os Kiriri, selecionadas com atenção ao critério de representatividade étnica. Por outro lado, fruto da sua incorporação ao cotidiano destes índios, seria o delineamento de um primeiro fator de legitimidade étnica. Aqueles que não se adaptaram aos procedimentos utilizados no ritual, que não *“aliaram os seus guias aos guias do Toré”* foram marginalizados e, em alguns casos, compelidos a migrar.

De fato, à época, alguns kiriris realizavam “trabalhos” nos moldes da tradição rural-sertaneja – isto é, práticas de caráter doméstico, de incorporação xamanística, eventualmente associadas a elementos da tradição africana, especialmente ao “Xangô” – atuando basicamente através de consultas individuais. Com a entrada em cena do Toré, tais “trabalhos” ganham paulatinamente uma conotação negativa, respaldada pelos “ensinamentos” dos pajés tuxá então na área Kiriri. Como afirma o índio Carlito, que acompanhou todo o processo:

“as pessoas que trabalhavam naquele tempo eram Justino Preto, Pedro Caçua, D. Romana, Cesário da Cacimba Seca, (...) esse trabalho não é trabalho de índio (...) aí ele [o pajé tuxá] disse que trabalho de índio tinha que se fazer era com jurema, era com outro não sei o que, tinha que pegar maracá, tinha que fazer uma tanga de caroá(...) esse trabalho de Xangô não se dá bem com o Toré” (Salvador, junho, 1992).

Sobre a estrutura física do ritual, os Kiriri foram, progressivamente, introduzindo novos elementos: seus

“encantados”²⁷, acrescentados àqueles tomados de empréstimo aos Tuxá, vêm, aos poucos, assumindo lugar de destaque; ao repertório melódico “original”, adicionaram seus próprios “toantes” e, mesmo as bases coreográfica e de vestuário têm passado por inovações (Martins, 1985).

O Toré era inicialmente realizado aos sábados à noite –com uma interrupção apenas nos períodos da quaresma– em amplos terreiros junto aos quais há sempre algum recinto fechado, onde se deposita o pote com a “jurema” e se desdobram as seqüências privadas do ritual. A cerimônia tem início com a concentração de pessoas nas imediações do terreiro e no recinto fechado onde principia a defumação que, em seguida, se estenderá ao terreiro, através de grandes cachimbos de madeira de formato cônico, com desenhos em relevo. Inicia-se também aí a ingestão da “jurema”, que se intensificará durante a dança, distribuída sempre pelo conselheiro local ou por outra figura de relevo na hierarquia ritual e política. Passando-se ao terreiro, prosseguem os trabalhos de “limpeza”, comandados pelo pajé, quando então, através do uso de apitos, os “encantados” são convidados a participar. Começam os cantos e as danças, inicialmente em fila indiana, com o pajé à frente, seguido pelos homens, mulheres e crianças, nesta ordem. A fila serpenteia pelo terreiro em movimentos progressivamente elaborados à medida

²⁷Seres ‘sobrenaturais’ de papel crucial no sistema de crenças kiriri.

em que os toantes se sucedem, intensificando o envolvimento dos participantes, até o clímax que sobrevém com a “chegada” dos “encantos”, perceptível nos evidentes sinais de incorporação apresentados pelas “mestras”.

A esta altura, as disposições se alteram e a hierarquia horizontal da fila indiana cede lugar a movimentos em torno dos encantos, que ocupam posição central no terreiro e pouco se deslocam, enquanto principiam a falar numa língua pretensamente indígena, ritual, que consiste numa seqüência de sons bastante recorrentes e incompreensíveis para os Kiriri de hoje. São, em seguida, conduzidos ao recinto – a “camarinha” – onde serão consultados com relação aos mais diversos temas, fornecendo conselhos de caráter genérico, que, via de regra, reproduzem os ideais de unidade do grupo. Os interlocutores e intérpretes principais das suas mensagens são as lideranças políticas dos Kiriri e, em especial, os pajés (Rocha Jr., 1983).

O cargo de pajé foi criado em decorrência da adoção deste ritual e suas funções incluem também responsabilidade pela coordenação e direção do Toré – isto é, o pajé deve acompanhar atentamente os desdobramentos das seqüências rituais – e a manutenção dos padrões de comportamento requeridos pela cerimônia.

Sendo o Toré, em princípio, vedado à participação e mesmo ao conhecimento de não-índios, cabe ao pajé conceder a necessária autorização para os que, considerados amigos, possam estar presentes.

É importante notar que, representando o ritual o principal espaço de articulação entre os Kiriri, por ele passam todas as alianças e disputas que lhe são próprias. Através das consultas aos "encantados" são realizadas discussões coletivas e tomadas as decisões que orientam a vida sócio-política do "grupo" (Martins, 1985).

Em uma das facções em que hoje se dividem os Kiriri, o Toré é realizado a cada três semanas, no topo da Serra da Maçaranduba, contígua ao núcleo do Cantagalo. Comparativamente ao Toré da facção contrária - realizado semanal e alternativamente, em dois terreiros, no Sacão e na Lagoa Grande - o ritual da Maçaranduba guarda como especificidade a hegemonia absoluta do pajé Adonias no controle do ritual. Ao cacique cabe, quando presente, o papel de um espectador interessado mas circunspecto. Por outro lado, na facção de Lázaro, a existência de dois pajés dilui uma suposta concentração de poder e a possível ocorrência de atos de "rebeldia" por parte destes indivíduos. Não raro, nesta facção, durante a realização

do Toré, o cacique interfere nas seqüências do ritual, sugerindo paradas para a ingestão da "jurema".

IV.2 Rumor à demarcação

A partir da estruturação dos Kiriri como grupo étnico, serão instituídas novas “linhas de oposição” (Barth, 1984), referidas aos diferenciados modos de inserção e de aceitação dos indivíduos ao projeto comunitário em curso, além de critérios mais e mais inclusivos de participação, que irão favorecer, neste povo indígena, a emergência de líderes representativos em cada núcleo, de modo geral desprovidos do capital social tradicionalmente requerido ao exercício desta posição.

Por outro lado, porém, os aspectos conflituos oriundos deste processo ganharão muito mais relevância no contexto interétnico e as novas orientações políticas dos Kiriri se afigurarão aos regionais como uma nítida ameaça à reprodução da estrutura de subordinação vigente. O acirramento da tensão interétnica conduz o movimento indígena a orientar-se abertamente para a conquista da terra, centrando-se, basicamente, na condução de um pleito pela demarcação e desintrusão do território indígena, com base na definição da área originalmente cedida pelo Rei de Portugal, ou seja, os 12.320 ha que compreende a

"légua em quadra" e, internamente, em apropriações parciais, simbólicas e efetivas, desse território – no que contribuiu uma base institucional antes inexistente: a FUNAI e o apoio de organizações civis: ANAÍ/BA, CIMI, CTI (Centro de Trabalho Indigenista) – que destaco esquematicamente no quadro a seguir:

Cronologia das “retomadas”

1979 - Organização de uma roça comunitária, situada no sul do território indígena, na estrada que liga o povoado de Mirandela ao município de Ribeira do Pombal.

1981 - Demarcação da Terra Indígena Kiriri com 12.320 ha, englobando quatro povoados de regionais até então reconhecidos pelos índios como limítrofes ao seu território: Marcação, Baixa do Camamu, Segredo e Pau-Ferro.

1982 - Reordenação espacial do núcleo Sacão, onde habita um dos caciques, com construção de moradias dispostas circularmente em torno do centro comunitário.

1982 - Ocupação da Picos, localizada no núcleo da Lagoa Grande, maior fazenda no interior do território indígena (com uma extensão de pouco mais de mil hectares), tida por posseiros e fazendeiros como baluarte na ocupação das terras indígenas. Seu pretense proprietário, Artur Miranda, era apoiado por políticos da região e considerado pelos índios como o seu mais potente inimigo.

1985 - Ocupação de uma fazenda de cerca de 700 ha, localizada no núcleo da Baixa da Cangalha.

1986 - Os índios fecham importante estrada de acesso de Mirandela ao povoado de Marcação, retirando todas as posses e roças de regionais ali localizadas.

1987 - A FUNAI indeniza e o INCRA reassenta trinta e sete famílias de posseiros regionais incidentes no território indígena, nas fazendas Taboa e Serrinha, município vizinho de Quijingue.

1988 - Divisão política e territorial dos Kiriri em duas facções.

1989 - Oitenta e cinco por cento do território kiriri passam a compor o novo município de Banzaê, desmembrado do de Ribeira do Pombal, em uma manobra política com o intento de "livrar" este último da presença indígena.

1989 - Cerca de quarenta famílias kiriri de uma das facções "acampam" em Mirandela, após terem suas moradias parcialmente destruídas por uma enchente. Mantêm-se permanentemente no local que se constitui ainda hoje em um núcleo de resistência e pressão frente aos regionais.

1990 - Homologação da Terra Indígena Kiriri.

1991 - A FUNAI indeniza cerca de dez casas habitadas por regionais em Mirandela e famílias kiriri imediatamente as ocupam.

1992 - Após a saída tempestuosa de um chefe de posto da Terra Indígena, uma família kiriri ocupa a sua casa. O novo "chefe" é constrangido a habitar, juntamente com mais uma família

indígena, na própria sede do Posto, que também funciona como farmácia.

1993 - Os Kiriri impedem a realização de melhoramentos, por parte da Prefeitura de Banzaê, em um trecho de estrada que reduziria a distância entre Ribeira do Pombal e a sede do município de Banzaê.

1994 - Uma das duas facções nas quais se divide atualmente o povo kiriri resolve cercar o território indígena, partindo dos marcos que o delimitam.

1995 - Após acirrados conflitos, A FUNAI indeniza as 176 ocupações de regionais que constituem o povoado de Mirandela.

Mediante tais estratégias, portanto, os Kiriri, coordenados pelo cacique e lideranças, vão ocupando significativas porções da terra indígena, desalojando alguns de seus mais poderosos inimigos, fazendeiros bem relacionados no circuito regional. Finalmente, estes índios entrevêm a possibilidade de auferir certos ganhos políticos e de reestruturar a sua tão depauperada economia.

As sucessivas “retomadas”, amplamente divulgadas na imprensa e no campo indigenista em geral – Estado, Igreja, entidades de apoio, lideranças indígenas –, trouxeram prestígio e visibilidade política aos Kiriri, sendo apontadas como um exemplo a ser seguido por outros povos indígenas no Nordeste.

A consolidação de uma posição estrategicamente mais favorável a estes índios na cena política mais ampla, de resto, ensejou certa reestruturação nas suas relações com o Estado Nacional e, notadamente, com o seu principal mediador, o órgão tutelar. Assim, torna-se compreensível que as ações sistematicamente empreendidas pelos Kiriri com vistas à apropriação do território tenham, progressivamente, se estendido em direção a um maior controle do espaço físico ocupado pelas instalações da FUNAI na Terra Indígena²⁸, evidenciando uma significativa mudança de expectativa com relação às atribuições da FUNAI. Se antes prevalecia uma tendência à percepção dos bens indenizados como sendo de responsabilidade imediata do órgão tutelar, presentemente, os índios parecem ter passado a se perceber como gestores do seu próprio território, assim como do patrimônio indígena em geral.

²⁸Atualmente restrito a alguns cômodos de uma única casa, sede do PI em Mirandela.

A representatividade do cacique Lázaro cresce entre os Kiriri nesse período. Projetos agrícolas são, sob a sua supervisão, e com o concurso de entidades de apoio, elaborados e aprovados pelas agências financiadoras. Programas educativos são implantados na área. E, pela primeira vez, a FUNAI, através da atuação combativa e da marcada independência política de um chefe do Posto Indígena em Mirandela, o pernambucano Gilvan Cavalcanti – que permaneceria entre os Kiriri de 1976 a 1983 – respalda as iniciativas destes índios com vistas à apropriação do território, estimulando e apoiando efetivamente as “retomadas” e, mais que isso, encetando esforços no sentido de viabilizar a demarcação da Terra Indígena. A atuação de Gilvan entre os Kiriri contribuiria, pois, para lhes assegurar o necessário apoio oficial à condução do pleito de demarcação. Ele estabelece rapidamente relações de amizade e de cooperação com Lázaro e outras lideranças constituídas.

Em 1979, os índios resolvem, por conta própria, demarcar o perímetro do seu território, segundo o conhecimento tradicional da localização dos “marcos”, sendo impedidos pela ação de posseiros armados. Diante do confronto inevitável, recuam, passando a investir ainda mais na ampliação de suas bases políticas de apoio.

Pode-se afirmar que a nova estratégia de mobilização intensa adotada pelos Kiriri – tanto a nível interno, quanto da opinião pública em um nível mais amplo, apoiados por organizações da sociedade civil e pela própria FUNAI – foi, nesta fase, bem sucedida, tendo em vista que, no início de 1981, o órgão tutelar demarcaria a terra indígena, reconstituindo com exatidão a extensão “original” da “légua em quadra” e assim englobando quatro povoados até então tidos como limítrofes ao território indígena por força dos constrangimentos secularmente impostos a esses limites: Marcação, Baixa do Camamu, Segredo e Pau Ferro.

Concluída a demarcação, sobrevém um inevitável aguçamento das tensões entre os índios e os regionais, que reaglutinam as suas forças, de modo a tentar reverter a situação.

No que concerne às providências oficiais que deveriam se seguir à demarcação, cabia agora a delicada tarefa de cadastrar a população e benfeitorias não-indígenas, cujo destino passava a ser incerto em função da provável regularização da Terra Indígena. Seguindo uma prática comum de transferir tarefas e dividir os ônus políticos, a FUNAI firma, em 1982, convênio com o Instituto de Terras da Bahia (INTERBA), para a realização dos levantamentos necessários. Em um ano eleitoral e diante da apreensão e pressões dos posseiros contra o cadastramento e a provável

transferência, o INTERBA, fugindo à sua esfera de competência, dedica-se a questionar a extensão do território indígena, tentando fundamentar uma vaga pretensão dos regionais de que o raio de abrangência da terra kiriri se estenderia por apenas meia légua em torno de Mirandela, o que reduziria a área a menos de um terço (Reesink, 1984).

Levantada a polêmica, e com a conivência do governo estadual à contestação dos posseiros, instaura-se um período de intensa discussão entre diversos segmentos políticos envolvidos no caso e, pior que isso, de agudos conflitos entre as partes, que marcariam os cinco anos subseqüentes. Ao acirramento de ânimos por parte dos posseiros, os Kiriri respondem com a exigência da retirada imediata de Artur Miranda – fazendeiro influente na região – e de alguns outros posseiros mais beligerantes.

Nesse contexto, percebendo a intencional protelação no atendimento dessa reivindicação, os Kiriri, na noite que antecedeu o dia das eleições de 1982, realizam a primeira ocupação da Picos, maior fazenda no interior da Terra Indígena. Graças ao prestígio político e ao poder econômico de Miranda, como já salientado, a Picos era tida por posseiros e fazendeiros como baluarte na ocupação das terras indígenas. Na ótica dos Kiriri, a sua posse

representava não apenas uma questão de sobrevivência mas também a possibilidade de neutralizar o seu inimigo mais influente.

Três dias após esse episódio, os Kiriri são persuadidos pela FUNAI e pelo INTERBA a se retirar da Picos, mediante novas promessas de pronta solução para o caso, constituindo-se esta, por um dado lapso, em um território neutro, resguardado por agentes da Polícia Militar. Passam-se quatro meses. Cansados mais uma vez de esperar pelo cumprimento de promessas, os Kiriri retomam a Picos. Quando desta segunda ocupação, em abril de 1983, se comemorava em Salvador a Semana do Índio, o que garantiu o necessário espaço na imprensa para a divulgação do fato. A isto seguiram-se pressões do Banco Mundial, responsável pelo financiamento do Projeto Nordeste, um amplo programa de regularização fundiária e modernização agrícola nesta região do Estado - articulado ao PAPP -, que condicionou a execução do mesmo ao encaminhamento satisfatório da questão kiriri. Assim, são rapidamente liberados recursos para a indenização das benfeitorias existentes na área ocupada.

O episódio da Picos e as delicadas circunstâncias políticas em que ocorreu, precipitaram, da parte da FUNAI, a imposição de um controle mais rigoroso e repressivo sobre

as ações dos Kiriri, desestimulando francamente a intervenção das entidades de apoio, compelidas a retirar-se da área. Por outro lado, o aumento das pressões concorreria para desestabilizar o precário equilíbrio da chefia do Posto Indígena, substituída algum tempo depois e, em especial, do cacique, incomodamente situado entre as pressões da FUNAI e as demandas da própria "comunidade indígena". O processo de mobilização política kiriri parece, neste período, sofrer um refluxo, fruto de uma radicalização, por parte das lideranças, do controle do grupo, o que redundaria no acirramento das disputas internas e, posteriormente, aliado a outros fatores, na ocorrência de um faccionalismo.

IV.3 Novos passos

Após ter realizado a demarcação e apoiado efetivamente a retomada da Picos, a FUNAI encontra-se, pois, em posição de, numa tentativa de radicalizar o seu papel de tutora, pressionar os índios para que rompam formalmente com as entidades de apoio que atuavam paralelamente na área.

"ou ir com a ANAÍ, que era a mãe e ajudava o índio a andar; ou ir com o pai que é a FUNAI e tava lá todo dia"(1983),

sintetiza o cacique Lázaro, evidenciando a natureza complexa e a especificidade da autoridade exercida então pelo órgão tutelar frente aos Kiriri e, mais que isso, tentando demarcar os limites da atuação das entidades de apoio, que, impulsionadas por um projeto político distinto daquele da FUNAI, caracterizar-se-ia, na visão do cacique, por uma marcada ênfase na "educação".

Nesta época, a ANAÍ, juntamente com o Centro de Trabalho Indigenista, de São Paulo, e o Centro de Educação e Cultura Popular (CECUP), de Salvador, empreendia um trabalho de desenvolvimento comunitário junto aos Kiriri. O “Projeto Kiriri” estimulou a prática das roças comunitárias, para isso contando com o apoio da chefia do PI, que intermediou o fornecimento das sementes e do arame necessários à sua constituição. O estabelecimento de uma “cantina” e do sub-programa “Educação Indígena” compunham as outras duas atividades básicas do Projeto. A “cantina” visava propiciar uma alternativa ao permanente endividamento dos índios nos armazéns de Mirandela, mediante o fornecimento, a preços mais acessíveis e sem juros, de gêneros de primeira necessidade e implementos agrícolas. Essa iniciativa acabou por não se consolidar, após algum tempo, em função, principalmente, da necessidade de se carrear os recursos oriundos das roças comunitárias para diversos outros fins, em especial para custear viagens das lideranças ou para o consumo imediato nos períodos de escassez, além da própria inexperiência dos Kiriri com este tipo de empreendimento.

Já o “sub-programa” de educação para adultos obteve maior penetração, resultando na formação de seis monitores indígenas, indicados pelos próprios Kiriri, não obstante tenha passado por uma reestruturação dos seus objetivos iniciais, posto que, face à carência de professores nas

escolas "oficiais", os novos monitores terminariam por suprir esta demanda, dedicando-se mais intensamente ao público infantil. Diferentemente dos programas adotados pelas escolas "oficiais", o "Projeto Kiriri" buscou viabilizar uma educação atenta aos aspectos específicos da cultura Kiriri, valorizando a sua "ciência" e a sua "arte", além de integrar ao processo educativo as atividades agrícolas, através da implantação de pequenas hortas contíguas às escolas, onde os alunos trabalhavam sob a orientação de um agrônomo (Rocha Jr., 1980).

Face às dificuldades criadas com relação à permanência de agências não-governamentais na área, este projeto foi rapidamente concluído e seus técnicos retirados. Antes, porém, como parte deste plano de desenvolvimento comunitário, houve uma iniciativa, encampada pelas entidades de apoio, no sentido de sensibilizar segmentos da sociedade regional para com os problemas dos Kiriri. Desta forma, um grupo de jovens do vizinho município de Cícero Dantas foi contatado, passando a realizar um trabalho de acompanhamento sistemático entre estes índios. As freiras da paróquia do município de Cícero Dantas, às quais o grupo se reportava, representavam então o que se poderia denominar de um segmento progressista dentro da Igreja Católica, com penetração na política local e influência marcante em sindicatos de trabalhadores rurais. Deste modo,

adotando a linha de uma "teologia da libertação", a sua atuação entre os índios será fortemente marcada, no plano mais substantivo, por um estímulo à retomada das terras.

Isso posto, pode-se compreender como, ao fôlego inicial da ocupação da Picos, segue-se um grande entusiasmo, passando os Kiriri a realizar, de forma mais ou menos sistemática, pequenos mas significativos ataques aos rebanhos bovinos de posseiros da região, ao que sucede o recrudescimento da animosidade que culminaria, em 1983, com o assassinato do índio Zezito, em um episódio envolvendo o ex-prefeito de Banzaê, Edval Calazans, e aliados políticos.

Em 1985, os Kiriri ocupam a fazenda de Raul Nobre, situada no núcleo da Baixa da Cangalha. Um ano depois, fecham a estrada de acesso de Mirandela ao povoado de Marcação, até então muito freqüentada, e onde se localizavam diversas roças de posseiros, pressionando a FUNAI a executar brevemente um ágil plano de indenizações, na tentativa de evitar um conflito de maiores proporções.

Em 1987, durante o governo de Waldir Pires e ainda no rastro da "abertura" política pretensamente instalada no país com a candidatura de Tancredo Neves, teoricamente um incentivador de um amplo programa de reforma agrária, algumas dezenas de famílias de posseiros incidentes na

terra Kiriri são reassentadas nas fazendas Taboa e Serrinha, município de Quijingue, próximas ao território indígena. Tal iniciativa constituiu-se na primeira ação concreta de desintrusão do território demarcado, visto que, doravante, o Governo Sarney, que até então cerrava fileiras com os ideais da "abertura", guina progressivamente para a "direita conservadora", assim abortando o ainda incipiente Programa de Reforma Agrária.

V. A imponderabilidade do campo religioso

No início da década de oitenta, a organização de roças comunitárias em cada núcleo indígena – prática estimulada nas assembléias do CIMI e encampada integralmente pelo então chefe do PI em Mirandela, Gilvan Cavalcanti, como já referido – introduziria um segundo critério de oposição aos regionais e de inclusão étnica. A noção de “trabalho” entre os Kiriri se revestiria, desde então, de uma conotação restrita, até certo ponto estranha à tradicional organização familiar ali prevalecente, graças a uma ideologia, em voga em certos setores do campo indigenista emergente, que associava aos povos indígenas, ao que tudo indica tendo em vista um referencial pretérito e idealizante, a prática regular de um trabalho comunitário. As compulsões, por parte das lideranças, ao comparecimento semanal a estas roças, parecem ter contribuído para instaurar um clima de insatisfação e de insegurança entre as famílias indígenas. Como nota Manuel, atual cacique da Facção B:

"Lázaro castigava muito a gente. Sempre colocava a gente prá viver debaixo dos pés dele" (Lagoa Grande, março 1992).

Ademais, entre os Kiriri, a concessão de dois dias de trabalho semanais para as roças comunitárias representou um desequilíbrio na sua estrutura sócio-econômica, acarretando modificações na composição da força de trabalho familiar, bem como a sua superexploração²⁹.

Inicialmente, foi facultado aos Kiriri participar, ou não, dos trabalhos nas roças comunitárias. Contudo, progressivamente, constrangimentos de toda ordem iam sendo impostos às famílias que, por um motivo ou outro, deixavam de comparecer a um dia de "trabalho", incluindo ameaças de expulsão da Terra Indígena. No núcleo Cantagalo, um informante afirmou ter sido "desligado" do grupo étnico em função de uma ausência prolongada, por força de doença na família.

Todo o trabalho de representação política (Bourdieu, 1989) do cacique Lázaro neste período orientar-se-ia para o objetivo de procurar suplantar as especificidades sócio-

²⁹Chayanov (1974) já atentara para o fato de que, ao contrário do que geralmente se supunha, a superexploração não se restringe a um

econômicas de cada núcleo, que até então definiam mais claramente o grupo social de referência dos indivíduos, com vistas à construção de uma "*consciência coletiva*", mediante a eleição do critério de pertencimento étnico como aquele realmente definidor da integridade social de um povo. Portanto, não mais "*eu sou caboclo do Cantagalo, [ou da Lagoa Grande etc]*", mas "*eu sou índio kiriri*".

Outros mecanismos de controle social seriam gradualmente estabelecidos pelo cacique e demais lideranças. Práticas como o trabalho "*alugado*", de "*meia*", relações clientelísticas e de compadrio com regionais e os casamentos interétnicos foram desestimulados, gerando certa expectativa entre os Kiriri, posto que a estas "*prescrições*" não se seguiu uma contrapartida imediata, no sentido de dotar o grupo com as condições necessárias à subsistência dentro desse novo contexto sócio-político. A quebra destes circuitos tradicionais de reciprocidade – uma densa rede de relações pessoais de cooperação, norteadas pelo parentesco, amizade e clientelismo – forçou uma tomada de posição nem sempre conveniente a muitas das famílias kiriri. Foi assim que, quando da ocupação da Picos, cerca de cinquenta destas famílias, que ali trabalhavam na qualidade de meeiros de Artur Miranda, se viram compelidas,

contexto estritamente capitalista de relações de trabalho, podendo ocorrer em formas alternativas de produção, tal como a camponesa.

por motivos econômicos, a abandonar a área, a fim de tentar garantir a sua subsistência.

Por outro lado, logo após concluídos os trabalhos de demarcação do território, todo um núcleo indígena, o Gado Velhaco,³⁰ pressionado por um influente inimigo político dos Kiriri – o ex-prefeito de Pombal, Edval Calazans –, com o qual mantém ainda hoje relações clientelísticas, se incompatibilizou com os ideais “comunitários”, recusando, durante muitos anos, mesmo a tutela da FUNAI. Acerca de como se deu este processo, me relatou o ex-conselheiro João Ribeiro:

"os índios ficavam com medo, deixavam de ir nas reuniões, pediam pra retirar o nome da lista, cada dia tinha menos gente. Até que só tinha uns gatos pingados e eu resolvi sair também"
(Gado Velhaco, março 1994).

Inicialmente, portanto, a alternativa encontrada para fugir a esse pesado ônus em prol de uma representatividade e de uma “independência” políticas, consistiu, para muitos, na migração para outras áreas. Permanecer na Terra Indígena significou, para aqueles indivíduos que se recusaram a

³⁰Localizado a dois quilômetros de Mirandela, na estrada para a cidade de Banzaê.

seguir à risca as novas orientações, ter os seus “direitos” de pertencimento ao grupo étnico postos em suspeição –ou suspensão– pelas lideranças, no bojo de um processo de grande repercussão que ficaria conhecido localmente como “coador”. Tal medida concretizou-se como um alijamento daqueles “benefícios” advindos da condição étnica, conquistados no processo de “luta”.

“Eles têm raiva porque nós enrabamos [expulsamos] com os amigos deles. Quando Miranda saiu, eles não gostaram, são amigos de Miranda” (Bonifácio, atual conselheiro do Sacão. Sacão, novembro 1991).

“Quando sai e chega lá fora diz que foi o índio que enrabou [expulsou] ele. Não é verdade, ele que não quis trabalhar e saiu”. (Zé Batista, conselheiro da Lagoa Grande. Sacão, novembro 1991).

Tais depoimentos revelam o destaque conferido por estas lideranças a pelo menos dois traços definidores de uma “indianidade” kiriri (Oliveira, 1988). Por um lado, tem-se a imputação de alianças com não-índios como fator responsável pela recusa de uma etnicidade, constituída esta por uma marcada oposição a elementos regionais. Tal

oposição necessita, porém, ser relativizada e contextualizada, posto que, efetivamente, entre os Kiriri, a constituição e atualização de alianças com não-índios, a depender das circunstâncias, é, ou não, desestimulada. Por outro lado, é também significativa a preocupação de se tentar reverter um referencial estereotipado da população envolvente com relação aos índios, tradicionalmente classificados como "preguiçosos" (Bandeira, Ib). Contudo, a noção de "trabalho", assim aplicada, pressupõe a sua adstrita relação com o "grupo". Preguiçoso seria, então, aquele índio que cuida apenas da própria roça, que não "participa da luta" pela conquista do território.

No bojo desta estratégia de ampliação do controle social, a campanha de combate ao alcoolismo, estimulada inicialmente pelos Baha'i, foi encampada pelo cacique e demais lideranças. Diversos informantes referiram a ocorrência de espancamentos, prisões, maus tratos de diversas ordens, até mesmo a expulsão do território kiriri àqueles índios encontrados alcoolizados:

"Foi criada uma lei que o índio que bebesse tinha que ser amarrado lá, sem ninguém levar comida nem água pra beber. Então, aí o pessoal não gostou muito; por isso criou esta

desunião" (Manuel, atual cacique da facção B. Lagoa Grande, março 1992).

Sendo o terreno das crenças religiosas o principal suporte ideológico kiriri na construção da sua etnicidade, a disputa pelo controle do ritual constitui fator essencial para a análise do processo que culminaria na divisão deste povo indígena em duas facções. Em meio a toda a desestruturação processada durante os três séculos de contato, a dimensão simbólica lograria atingir um grau de persistência admirável, encetando, no âmbito cultural, uma visualização hostil da sociedade regional (Cf Bandeira, Ib).

"O Toré bota muita força na aldeia kiriri",

observa, muito apropriadamente, Zezão, pajé da Lagoa Grande.

De acordo com o cacique Lázaro, nem todos os indivíduos podem pleitear o cargo de pajé:

"Maurício é pajé porque é aquela pessoa que é mais... tem mais uma cultura entre a comunidade, tem mais responsabilidade. Qualquer uma pessoa que Deus preparou pra ser

responsável, ela já nasce com aquela cultura que Deus deu. Aquela pessoa não foi escolhida por gente, nasceu com o significado. Depois que ela participa a ser adulto, vira pajé” (Sacão, dezembro 1990).

Lázaro refere-se também aos seus antepassados, em cuja época o “significado” era facilmente alcançável:

“eu não encontrei mais, então, fui iniciar. É o seguinte: eles[os “encantos”] me escolheram pra ser o cacique, fizeram o pronunciamento. Escolhi para cada comunidade uma pessoa responsável” [um conselheiro] (Ib).

Aqui, indubitavelmente, inspirado nos princípios da fé Baha’i, Lázaro invoca uma origem especial para sua autoridade, aproximando-a, nestes termos, daquela conferida aos pajés. Aparece assim como porta-voz dos antepassados kiriris, os quais lhe teriam confiado a “missão” de restaurar as crenças, mitos e ritos do seu povo.

Enquanto a participação compulsiva dos índios nas roças comunitárias e a violência gerada pela campanha de repressão ao alcoolismo predisuseram boa parte dos Kiriri a um clima de insatisfação com as lideranças constituídas, posto que enxergavam nestes atos uma exacerbação do exercício do poder político de tais indivíduos, na ótica de um membro da facção B, o pajé Adonias, o móvel mais imediato da divisão do povo kiriri, em sua opinião, irreversível, teria sido conseqüência dos desdobramentos da sua eleição para pajé geral. Adonias narra como se verificou o processo:

"três candidatos a pajé e Lázaro queria um, parece que ele queria o do lado dele. Eu fui indicado pelo povo e pelos invisíveis. É uma história bonita e triste. Foi um tempo lá, nós vivia tudo unido. Os mais velhos tinham os costumes e quando entrou o cacique Lázaro ele fez umas coisas boas, procurou os costumes, veio os Tuxá, só fizeram indicar o costume da dança. Dançamos juntos o tal do Toré. Vamos juntar, disse o cacique. Sábado, fazer nossa devoção e quando chegar gente, fazer a representação. Passou um tempo, ele disse que na aldeia tem um cacique e um pajé. Tem três pajés, eu, o do Sacão e o da Lagoa. Fizemos

reunião, discutimos, não foi decidido nada. Uma opinião era escolher na votação, pelos conselheiros, e outra, pela comunidade. E Lázaro quieto. Até que ele disse: não vai na votação, é coisa de política, e como nós temos os irmãos de luz, aqueles encantos que trabalham, eles vão dizer. Todo mundo confirmou a palavra dele. Começamos na Lagoa, um dia de sábado. As comunidades - Cacimba Seca, Sacão, Cantagalo - tudo na maior alegria. Com oito dias, no Sacão, a gente de novo. Com oito dias, Cantagalo, rodeando. Rodeando de novo, no Sacão, gente menos. Na Lagoa também. No Cantagalo. Chegou quaresma, paramos. Depois recomeçamos" (Cantagalo, dezembro 1990).

É interessante observar a preocupação do cacique em demarcar contrastivamente, e de forma bastante operacional, como veremos, o domínio do religioso em relação ao político. Por ora, voltemos ao relato de Adonias:

"eu tenho uma alergia, inchei nesse dia, lá na Lagoa. Brincamos o Toré. tem aquelas meninas que manifestam aqueles encantos [as "mestras"]. Naquele momento, manifestaram. Lázaro falou:

vamos botar hoje. No dia que passa pra um pajé, tem que passar um rastro só. Quando o pajé pegar, ou Maurício, ou Zezão, ou Adonias, tem que seguir ele. Fizeram a reunião num quarto, os encantos chegaram, os conselheiros, os candidatos a pajé. Três velas dos pajés. Antes disso, eu expliquei que estava doente e não tinha condições de enfrentar esse trabalho, que devia ficar entre Maurício e Zezão. Eu não dou pra pajé, porque um cego não pode guiar outro, eu não tenho experiência, estou entregando. Lázaro não aceitou, da mesma forma, os conselheiros. Eles brincavam em Cacimba Seca, Sacão, Lagoa Grande. Vamos começar pela Lagoa Grande. Tem os preparos, fulano de tal? [os encantos indagavam]. Uns tinham, outros não. O encantado fez umas perguntas, umas coisas ele [o pajé da Lagoa] não soube responder. Eu sabia. O trabalhador tem que ter todos os preparos. Fez a mesma coisa com o seguinte. [os encantos repetem as perguntas ao outro candidato]”

Até que chega a vez de Adonias. Ele prossegue o relato, afirmando a sua superioridade perante os demais candidatos:

"todas as coisas eu tinha. Fez uma pergunta [o encanto], eu respondi. Nós não pode nem pedir mais, ele tem tudo [disseram os encantos]. O trabalhador é ele, os outros não são trabalhadores. Os encantos pedem as provas do trabalho que os outros pajés fazem com a luz. Não tinham as provas. Com a doença mais grave, o que faz? Eu tinha as provas. Três coisas que deixaram na história".

Adonias passa então a relacionar os "benefícios", provas máximas da sua eficácia enquanto pajé:

"primeiro estava lá dançando o Toré. Romana [irmã do conselheiro Daniel] teve uma doença, comendo por vida, nada chegava. No dia que vieram pra cá tinha vendido gado. Meu Toré é pouquinha gente, eu disse. Eu trabalho de três em três semanas. Tem mulher aí da Baixa da Cangalha, tá uma fera comendo, disse o povo quando ela veio prá cá. O que vou fazer? Vamos pro Toré. O esposo dela pediu, chorando, um meio. Já tinha estado na casa de Dauta. Eu vou fazer uma caridade. Botei ela no quarto, pedi a

Deus, bati na cabeça dela a fumaça, passei um banho e ela deixou de comer. Com três semanas, já veio no normal dela, passei mais banho”.

Na segunda “prova”, não se esclarece de que mal padecia o indivíduo antes de ser “curado”:

“homem da Picos, Albertino [atualmente fora da Terra Indígena, “coado”]. Todo mundo dizia que tava morto. Chegou lá [na casa do pajé, no Cantagalo] quase morto. Eu não quis fazer o trabalho, tinha trabalhado na roça. Mas fiz o trabalho e quando ele voltou, com as pernas dele, contou a história”.

A última “prova” “ficou na história”:

“Chico, que estava brincando com os colegas, detonou um tiro. Com três meses gritava a noite toda: o chefe do PI disse que ia levar pra Recife, cortar o braço dele. Dia de sábado, no Toré, ele chegou, pedindo uma caridade, morrendo de dor. Tem fé em Deus e abaixo de Deus neste trabalho. Se tiver fé neste trabalho e em Deus não vai nessa viagem. Passei uma

fumaça, prece, chamei por Deus, banho, passei outros banhos. Mais dor. Na terça, manhãzinha, encostou na rede, madorna. Foi fazer força na rede, a bala pulou. Mande fazer um curativo, no Posto Indígena, o homem ficou bom, tá aí”(Ib).

Adonias conclui sua narrativa do processo de “eleição”:

“foram essas as três provas, uma coisa que deixou na história. Os encantos disseram: uma pessoa como esta, tem que ficar ele mesmo. Aí começamos. Ele vai ser o pajé, disse Lázaro. Todo mundo vai seguir ele. Eu não aceitei, vou entregar pros meninos. Os outros não aceitaram. Insisti, estava doente. Lázaro disse que era a palavra dele, quem fosse apontado tinha que ficar. Me deram os parabéns, eu não estava satisfeito”(Ib).

Uma melhor compreensão e rendimento analítico do processo que culminou com a eleição do pajé Adonias exigiria, certamente, um maior aprofundamento em termos de evidências empíricas. Diversos fatores permanecem obscuros no relato,

e as informações recolhidas acerca desse episódio por parte de adeptos da facção A são muito reticentes, a eleição é tratada como um pequeno embuste e minimizada enquanto fator explicativo da divisão faccional. Daí a necessidade de, por exemplo, conhecer a identidade e posição estrutural dos "cavalos" por meio dos quais falaram os "encantos", quando decidiram eleger Adonias.

Por outro lado, quando e em que circunstâncias o processo, deflagrado pelo cacique Lázaro, teria escapado ao seu habitualmente rigoroso controle? Dever-se-ia então, à luz dos fatos narrados acima, considerar seriamente a hipótese da existência de uma certa imponderabilidade do campo religioso, quando em ação, frente ao político? Mas, e essa é já uma outra questão, ao conferir integral crédito ao relato do pajé Adonias - que apresenta pouquíssimas variações, frente a outros recolhidos entre diversos adeptos do seu segmento faccional - utilizando-o como peça-chave para a compreensão do processo, não estarei incorrendo no risco de ultrapassar os limites explicativos dos cânones científicos, conferindo ao religioso uma autonomia que aparentemente escapa ao próprio controle dos agentes sociais em ação? Estas questões, indubitavelmente, merecem séria reflexão³¹.

³¹À qual não me furtarei em uma ocasião posterior, respaldada em um trabalho de campo mais aprofundado.

Adonias aceitou permanecer no cargo de pajé por um período experiencial de três meses. Inicialmente, solicitou um recesso de três semanas, a fim de se "preparar", e, ao cabo deste, convocou uma reunião com as lideranças para informar em que consistia o seu "trabalho". Na ocasião, disseram-lhe que os índios, desrespeitando o recesso, continuavam "brincando" o Toré no terreiro da "mestra" Dauta, a despeito do cacique Lázaro haver sancionado publicamente a escolha do pajé geral.

O relato final de Adonias dá conta de seus esforços para reunir as pessoas e explicar os seus "métodos de trabalho", tentativa a seu ver boicotada por Dauta e os candidatos derrotados. Neste ponto, a "desunião" lhe pareceu iminente. Ciente da realização de um encontro na casa do cacique, na Picos, ao qual a comunidade estaria presente, concluiu que, na condição de pajé geral, teria direito a "dar uma palavra". E assim aconteceu. Encerrado o referido encontro, um dos presentes indagou pela palavra do pajé e ele se apresentou:

"ameacei deixar de ser pajé e o povo não aceitou. Perguntei a Lázaro se havia recebido meu recado, o escrito. Eu tinha marcado o terreiro, eu disse: já marquei o terreiro do

Toré, onde vai ser. Vai ser na serra, Maçaranduba. Eu quero dividir os passos de vocês, todo mundo vai dividir o abacaxi. Lázaro disse que lá não ia, porque fez lá um remédio e não pode passar lá, salvo se carregado na rede. Os conselheiros disseram que iriam e pedi à comunidade um local pra mim, para fazer o terreiro. Marquei o local porque lá é um tabuleiro. Na terça-feira, faltou o Sacão e uma turminha de Lázaro, a família de Zé Batista [pai da mulher do cacique]. Esperamos até meio dia pra pegar todo mundo. Daí arrancamos o toco, marcamos para a próxima semana. Com oito dias, os mesmos conselheiros e a comunidade. Deixamos limpo o terreiro para nós aplainarmos e fazermos uma casinha. Do Sacão, nada, e nem a turminha de Lázaro. Terminamos. Na próxima semana, pisar um Toré. No sábado, faltou o conselheiro da Cacimba Seca e eles lá [aliados do cacique Lázaro, do Sacão e da Lagoa Grande], continuando com o terreiro deles. Fofoca. Os índios então revoltaram e cobraram do acordo feito. Nós vamos lá botar pra fora quem disse que não ia balançar o maracá. Queimaram a minha casa de trabalho, dificuldade de trazer a madeira das Picos. Nesse tempo, chamei a

Polícia Federal, só quis mostrar que eu tinha poder. Eles já tinham matado gente da Baixa da Cangalha”.

Adonias refere-se à Miguel, desaparecido da Terra Indígena em circunstâncias obscuras. Segundo uma versão “nativa” muito recorrente, teria falecido em consequência dos maus-tratos infligidos por se encontrar alcoolizado. Ele continua:

“Tentaram matar outro; amarraram um homem, Arturzinho. Chamaram a atenção de Lázaro, a partir daí o ataque diminuiu. Depois retomaram esses ataques e agora o negócio tá quente. A desunião foi assim”(Ib).

A esta altura, as disputas entre as facções haviam atingido um patamar intolerável. A ida da Polícia Federal para a área, após solicitação do pajé Adonias, reflete bem o clima de insegurança que ali reinava. Nesse contexto, é fácil compreender como as tensões latentes entre os grupos, divergências e uma série de acusações de parte a parte, referentes sobretudo à posse e usufruto da terra, até então contidas pelo exercício de atividades realizadas conjuntamente, que pressupunham uma unidade do povo

indígena, tal como a retomada da Picos, eclodem em toda a sua magnitude, inviabilizando, daí por diante, o projeto de manutenção de um único cacique entre os Kiriri.

À luz dos fatos acima relatados, parece possível inferir que o faccionalismo emerge entre os Kiriri por força de um quadro bastante centralizado politicamente; de uma significativa liderança religiosa opositora que busca construir espaço para a sua expressão; e da insatisfação acumulada no próprio núcleo de sustentação do cacique Lázaro, particularmente relacionada à distribuição de parcelas de terras "retomadas".

No processo de cisão, procedem-se redefinições com respeito a alianças já constituídas. Uma delas, bastante ilustrativa, envolveu Carlito, filho da irmã do cacique Lázaro, e, até então, seu mais forte aliado político entre os Kiriri, apontado como seu mais provável sucessor. As circunstâncias que propiciaram o alinhamento político de Carlito com a facção oponente são melhor entendidas quando relacionadas à questão da divisão de terras entre os Kiriri e, em especial, ao processo de distribuição, controlado pelo cacique, que se seguiu à ocupação da Picos. Os seguidores mais próximos de Lázaro teriam tomado para si as porções mais férteis, desencadeando uma série de pequenos litígios entre grupos, até então não explicitados mas já

delineados em seus contornos básicos. Porém, a questão essencial em torno da qual se acirrariam tais disputas, adviria da “obstinação” do cacique em proibir terminantemente que as famílias indígenas plantassem nas terras da Picos. Como nota Carlito, um dos contemplados:

“o que foi que ele propôs em cima dos índios: que a gente podia limpar o capim, mas só o tanto de fazer a casa, não podia arrancar mais um pé de capim. E nós sem saber qual era o motivo. E depois ele não esclareceu dizendo por palavra, mas depois se esclareceu pegando o dinheiro do branco e botando o gado do branco aqui dentro pra comer” (Lagoa Grande, junho 1991).

Inicialmente, a proposta do cacique era acabar com o arrendamento de terras a regionais. Carlito continua:

“logo de início, quando ele entrou de cacique, aí ele fez esse tipo de coisa. O índio que fosse arrendar terra e alugar pro branco, então esse índio tinha que sair daqui dos Kiriri porque ele não queria esse tipo de coisa aqui dentro”.

Mas,

"passado um ano ou dois da retomada da Picos, já começou a arrendar" (Ib).

Na ótica de Lázaro, o aluguel de pastos é justificado pela carência de recursos:

"o chafariz está seco e têm que buscar água em uma grota, na ponta da barreira. A horta que tinham cultivado acabou, falta água. A gente fez um aluguel, sustentou um pouco, mas agora não tem mais" (Sacão, fevereiro 1991).

Carlito, contemplado com um pequeno lote na referida fazenda, considera-se uma vítima preferencial das ações "provocativas" da parte de aliados do cacique, como derrubada de cercas, invasão de gado nas roças etc. Contudo, em seu depoimento, frisou reiteradamente que o fator-chave para o seu realinhamento político, intensamente formulado, foi a recusa de Lázaro em respaldar o "trabalho" do pajé recém-eleito:

"aí eu fiquei só assuntando, senti assim uma diferença pelo sentido do que eu tinha visto antes. Fiquei parado, será que eu vou mesmo pra casa de Dauta, ou vou mesmo acompanhar Adonias?"

Ele segue, afirmando:

"eu era uma das pessoas que eles sentiam que eu fosse um dos braços fortes lá dentro, junto com eles. Aí eles acharam que aí quebrou um pouco da força que eles tinham" (Ib).

Com efeito, Carlito era um jovem que, com a introdução do Toré, viria a assumir papel proeminente entre os Kiriri, tendo mesmo sido, durante certo tempo, "preparado", com o apoio do cacique, para assumir o cargo do pajé. Ele narra a sua experiência nesse campo:

"aí comecei devagarinho, eles ficaram gostando. De repente, passou um tempo, eu lá, ajudando eles na frente. Mais ou menos uns dois anos depois que eu já tava ajudando eles, puxando linha em frente, aí que chegou esta... um tipo

de manifestação em mim que aquilo eu não suportei³². Aí eu tive medo, eu saí aos gritos, eu saí apavorado de dentro de casa pra fora. Fiquei todo desesperado. Pois é, aí fugiu e até hoje”(Lagoa Grande, junho 1992).

Carlito era companhia preferencial do cacique Lázaro em sucessivas viagens de articulação política do movimento indígena a nível nacional, participando de assembléias de lideranças, reuniões com a FUNAI, em Brasília, encontros com entidades de apoio etc, vindo a se constituir, progressivamente, em figura de proa no campo político kiriri, capaz de mobilizar a lealdade de grande parcela da comunidade residente na Lagoa Grande. Portanto, sua adesão ao pajé Adonias, redefinindo forças, será de fundamental relevo para deflagrar a divisão faccional nesse núcleo indígena.

Por outro lado, os índios residentes no Cantagalo, sob a liderança do prestigioso conselheiro Florentino, apoiavam integralmente o novo pajé e, na Baixa da Cangalha, onde o Toré jamais seria incorporado plenamente, o igualmente influente conselheiro Daniel, que há muito se contrapunha veladamente à liderança de Lázaro, constituíra, ao longo dos anos, uma vasta rede de relações internas e externas

³²O informante refere-se à força da manifestação dos encantos.

aos kiriri, tornando-se apto a liderar, enquanto adversário político de peso do cacique, juntamente com Florentino e o pajé Adonias, um movimento de "separação". Com o realinhamento de Carlito e a subsequente divisão do núcleo da Lagoa Grande, dois grupos numericamente proporcionais se estruturaram, viabilizando a divisão kiriri em dois segmentos faccionais autônomos.

Deste modo, passada a fase mais aguda de consolidação do reconhecimento étnico, de substancialização enquanto "povo", o cotidiano destes índios novamente se impôs e as divergências entre os grupos ressurgiram, patentes demais para serem simplesmente ignoradas, vindo a se expressar, oportunamente, por intermédio de um canal qualificado, progressivamente institucionalizado, as facções. Na "partilha", permanecem com o cacique Lázaro os núcleos do Sacão, Cacimba Seca e um terço da Lagoa Grande, o mais populoso da Terra Indígena. Os dois terços restantes da Lagoa, a Baixa da Cangalha e o Cantagalo passam a constituir os quadros da nova facção³³.

Um ano após a eleição de Adonias para pajé, Niel, um jovem residente na localidade da Baixa do Juá, seria aclamado cacique, legitimando formalmente a divisão. Niel era, à

³³Aqui designada como B, em oposição à facção A, liderada pelo cacique Lázaro.

época, "ajudante de conselheiro" do núcleo da Baixa do Juá, vizinho ao da Baixa da Cangalha e área de convívio comparativamente mais próxima de índios e regionais. Posteriormente, ambos seriam fundidos, mantendo-se a denominação mais geral de Baixa da Cangalha para o núcleo como um todo. A partir desta redefinição territorial, Niel passaria a "trabalhar" no referido núcleo, com o conselheiro Daniel:

"quando surgiu essa coligação da Baixa da Cangalha com a Baixa do Juá, então aí colocaram Niel como meu vice. Aí trabalhamos um tempo juntos. Agora, quando foi nessa escolha do cacique, então o pajé achou por bem nomearem um cacique"(Daniel, Baixa da Cangalha, junho 1992).

Quando da divisão,

"ficou o pajé como cacique, aí, depois, colocaram o cacique; aí cada um ficou exercendo uma função"(Ib).

Há, portanto, aqui configurados, vários indícios que apontam para uma preeminência, na então recém-constituída

facção B, ao menos em seus contornos iniciais, da liderança religiosa sobre a política.

Niel conta como se verificou a sua “convocação” para o cargo de cacique da Facção B:

“Bom, eu comecei como cacique quando dividiram a comunidade de Lázaro com a comunidade do pajé. O pajé trabalhou muito pros índios. Aí ele achou um pouco pesado pra trabalhar sozinho, sem cacique. Eles já tavam com plano de ser eu o cacique. Ele [o pajé] pediu o nosso apoio pra reunir a comunidade pra escolher o cacique. (...) Quase choro quando fui eleito. A escolha foi na reunião com a comunidade, quer dizer, discutiram quem é que ia ser o cacique. Aí, um dizia, é Niel. E outro dizia, é Niel. E não apontavam pra outro de jeito nenhum. Pois foi diretamente pra mim, todo mundo se manifestou ao meu lado” (Baixa do Juá, novembro 1993).

V.1 Versões da divisão

É significativo que, na versão do cacique Lázaro, os meandros que culminariam com a divisão do povo kiriri, sejam tratados de forma reticente. Segundo aponta, divergências de ordem “ética” se constituiriam no maior estímulo à dissidência. A contenda teria se iniciado quando, por volta de 1988, foi levado ao seu conhecimento o caso de um roubo atribuído a um índio, que foi, então, por sua ordem, encarcerado, o que provocou uma série de represálias por parte da parentela do “acusado”, que culminariam com um “atentado” à bala contra o próprio cacique:

"teve um Zito que foi ao Tamboril [povoado próximo á Terra Indígena], tomou uma cachaça, roubou a cangalha de um Manuel Silvério. O cunhado contou o roubo. Eu chamei o Zito e o sogro, Amorzinho, e pedi pra devolver a cangalha. Arrumaram outra cangalha, mas o sogro afirmou na ocasião que a cangalha ia sair cara. Com sessenta dias, à noite, Eduarda [cônjuge do

cacique] encontrou dois, vinham falando de um suspeito plano para me matar. No dia seguinte, tava braiando o dia com a noite, entrei pra dentro de minha camarilha, saí pra fora pra fazer xixi e recebi a buscada, o tiro. Eu não vi na certeza pra dizer, vi o chapéu, a formosura; mas eu disse aos índios que não tinha visto, senão eles matavam. Foram seis caroços de chumbo. Fui pra Mirandela e daí pra Paulo Afonso" (Sacão, agosto 1991).

Segundo o cacique, os responsáveis teriam alegado na ocasião que a tentativa de assassinato fora perpetrada por posseiros do vizinho povoado de Marcação, situado na área homologada como indígena pelo Governo Federal, portanto, em permanente litígio com os Kiriri.

Para Carlito,

"o tiro foi uma invenção dele pra livrar a cara dele por causa da morte de Miguel, que ele tem culpa nisso aí, porque foi ele quem mandou matar Miguel [vide supra]" (Lagoa Grande, junho 1991).

Com relação à divisão política prevalecente, Lázaro demonstra certa indiferença, parecendo querer imputá-la à ação individual de opositores:

"A divisão? Nunca chegaram à gente não, houve um boato. Este lado de cá não se preocupa não. De vez em quando a turma de Niel pede delegado pra expulsar a gente. Não sei nem porque é a divisão, por causa de terra não é, porque eles trabalham aí, porque é de todos, porque a luta

foi de todos. Quando a gente tira um milho, um feijão, sem recursos, a gente aluga. Uma fome preta, sem remédios, serve assim àqueles carentes também, que estão com o gado morrendo de fome. Socorre a vida do cristão e do bicho que está aí, sem água. É pela necessidade. A gente arruma pra trinta, sessenta dias. já morreu muito índio sem recurso”(Ib).

Passa a relatar a morte de duas índias, visando comprovar a situação de penúria enfrentada pelo grupo. Afirma, todavia, que nem toda a terra é alugada:

"cada família aluga o seu pedacinho e tem a roça em geral, conforme seja a sua necessidade de manter a roça comunitária no Catuába. Os índios prometem não alugar se a FUNAI der os recursos. O ano passado fiz os índios pagarem três casos de roubo, roubaram de um cara. E essas coisas eu não quero, eu não admito. Por esse caso de eu administrar assim levei um tiro, andei morrendo e eles me criticam. Foi por causa do roubo que eu fiz eles pagarem que levei o tiro”(Ib).

Vale destacar, no discurso do cacique Lázaro, a não-aceitação de atos por ele tidos como transgressões à ordem, e o sentimento de autoridade do qual se sente especialmente investido:

"essas coisas eu não quero, eu não admito",

o que, em última instância, tem lhe valido a oposição dos contrários.

Na análise dos discursos anteriores evidencia-se a atitude, ditada pela conveniência, das partes em enfatizar um ou outro episódio como detonador do processo faccional. Convém ainda atentar para uma variação, nos relatos de Adonias, Niel e Lázaro, quanto ao período em que teria se dado efetivamente a divisão, conforme o último, em 1989, após a "emboscada"; já na versão de Niel, "há cerca de quatro anos", portanto, em 1988:

"a divisão foi feita por causa do pajé, vai fazer quatro anos. De cacique, três anos. O pajé Adonias ficou trabalhando para as três

*comunidades e pediu pra botar um cacique”
(Baixa do Juá, junho 1991).*

Com relação à divisão de tarefas entre o cacique e o pajé, Niel, então cacique, comenta:

“não posso reforçar o trabalho dele porque não enxergo...ele trabalha no espiritual dele e me ajuda na minha parte” (Ib).

Contudo, sendo o campo virtual do poder vasto, os nexos existentes entre as esferas política e religiosa são muito evidentes, inclusive no discurso das lideranças, para que passem despercebidos. Tais discursos contêm elementos comumente encontrados tanto na retórica religiosa, quanto na mais estritamente política, como se fora um código explícito de éticas, uma disciplina e uma noção clara de “obrigações morais”. Após a divisão, pelo menos durante o período de um ano – fala-se também em dois –, Adonias teria assumido para si, pública e expressamente, incumbências próprias de um pajé e de um cacique, orientando politicamente o segmento aliado.

Em que pese a existência de interconexões salientes entre ambas as esferas, na prática, determinada pela eficácia

simbólica, torna-se imprescindível a separação destes dois "poderes". Portanto, nestas condições, compreende-se a pertinência da necessidade de Adonias promover uma eleição para cacique, a fim de legitimar formalmente a sua facção.

Por outro lado, a recusa do cacique Lázaro em sancionar o local escolhido por Adonias como sede dos "trabalhos", demonstra a sua insatisfação em ter como pajé um indivíduo não-aliado que, desde há algum tempo, "balançava o seu maracá sozinho".

Contudo, as razões alegadas pelo cacique para não referendar a realização do Toré na Serra da Maçaranduba, concentrar-se-iam na esfera ritual, não obstante o seu maior domínio sobre a dimensão mais estritamente política das decisões. Assim, afirmou não poder comparecer ao Toré,

"porque fiz um remédio e eu não posso passar lá, salvo se me levarem na rede, não posso ir com minhas próprias pernas" (Sacão, agosto 1991).

Ora, um líder experiente e hábil como o cacique certamente não se arriscaria a tentar radicar a sua recusa em sancionar a autoridade ritual, conferida segundo seus próprios métodos, ao pajé Adonias, em um artifício

político, e, nesse sentido, em certa medida visivelmente externo ao campo da ação religiosa. A saída encontrada situa-se, pois, no âmbito ritual, embora obviamente passível de questionamentos por seus opositores.

VI. Estratégias de atualização sócio-política nas facções kiriri

Existem características diferenciais nas modalidades de relações de clientelismo e de intermediação engendradas em cada segmento faccional kiriri, relações que são moldadas, mesmo determinadas, em ampla medida, por fatores que extrapolam o âmbito dos projetos de “indianização” do grupo (Oliveira, 1988) ora em curso, perpassando laços tradicionais de parentesco, compadrio e amizade. Neste sentido, e para além da clivagem faccional que os opõe, cada núcleo indígena performa os seus próprios líderes, mobiliza adeptos de forma situacionalmente estratégica, conservando vínculos com indivíduos que convivem diariamente com o núcleo, em íntima proximidade espacial, ou com aqueles com os quais interagem mais freqüentemente em relações de reciprocidade.

Pode-se considerar como uma conseqüência do processo de negociação da fronteira étnica, que dominou mais intensamente a cena sócio-política kiriri nos últimos trinta anos, a conformação de três grupos com linhas de atuação diferenciadas, cujas relações, alianças e clivagens no âmbito do circuito regional parecem obedecer a lógicas bastante distintas:

1. *Facção A* - representada pelo cacique Lázaro e aliados. Localizados praticamente no centro da área de mais intenso conflito étnico nos últimos anos - o povoado de Mirandela - esses índios vêm pautando a sua existência no esforço pelo reconhecimento e desintrusão do território, adotando uma linha de ação muitas vezes altamente explosiva frente aos regionais. Encontram-se politicamente próximos à prefeitura de Ribeira do Pombal, com a qual mantêm fortes relações de clientelismo, exacerbadas em períodos eleitorais.

2. *Facção B* - grupo representado pelos aliados do conselheiro Daniel e do pajé Adonias. Embora politicamente organizados como "kiriris", seus adeptos, secundados pelas freiras da paróquia do município vizinho de Cícero Dantas, adotam, via de regra, uma posição conciliadora com os regionais, privilegiando ainda a manutenção de relações de clientelismo e de boa vizinhança com os políticos locais, inclusive com o atual prefeito de Banzaê, José Leal.

3. *O núcleo de Gado Velhaco*, localizado a dois quilômetros de Mirandela. Inicialmente participou da luta pelo reconhecimento do território indígena. Com o recrudescimento dos conflitos étnicos, porém, retirou-se prudentemente de cena, aliando-se com Edval Calazans,

proprietário regional, inclusive com posses na terra indígena, influente liderança política, tradicionalmente opositora dos índios. De modo geral, as famílias aí residentes definem-se como “indígenas”, mas só recentemente, após uma propalada intenção da Facção A de expulsar do território homologado aqueles indivíduos não alinhados com o seu projeto político de desintrusão da área, passaram a pleitear a assistência da FUNAI.

Parece haver um melhor desempenho econômico por parte dos núcleos do Cantagalo e da Baixa da Cangalha, sob o controle da Facção B, coincidentemente os únicos nos quais não se verificou – no período entre os dois censos realizados (1991 e 1993) – uma redução na quantidade de unidades domésticas relacionadas como adeptas dos respectivos conselheiros.

O Cantagalo, vizinho ao povoado de Araçá e à estrada municipal que o atravessa e com relação à qual o núcleo se orienta perpendicularmente, é constituído de um único arruamento, enladeirado, no topo do qual se situa a casa do ex-conselheiro Florentino. Mais abaixo, de seus parentes mais próximos: sua filha (D) Otávia, casada com Pedro Ferreira, indivíduo que, como seu WF, pode ser

caracterizado como um "sitiante forte" (Woortmann, E. Ib)³⁴; os seus irmãos (B), Simão e Higidoro, a sua filha Lúcia, "mestra" de prestígio, casada com o pajé Adonias, sobrinho (BS) do ex-conselheiro. Na extremidade inferior da ladeira habitam uma BW, Petronília, mãe (M) de Adonias; um cunhado (WB), Simãozinho e um sobrinho-neto (BDS), Salviano, também ex-conselheiro do núcleo, até recentemente cacique de uma das facções.

³⁴ A residência de Pedro e Otávia apresenta certas "comodidades" não encontradas na grande maioria das residências kiriri, como um aparelho de televisão, geladeira, conjunto estofado, dispendo ainda dos serviços de uma "empregada doméstica" mensalista, uma adolescente oriunda de uma das famílias "periféricas" no núcleo.

A genealogia do grupo familiar de Florentino demonstra como, ao longo dos anos, ele viria a constituir, mediante a formação de alianças-chave, uma parentela hegemônica, aglutinando em torno de si vínculos sólidos de afinidade e de parentesco, que se ramificam praticamente a todo o núcleo. Isto revela uma tendência que, desde a escolha da cônjuge, já se delineara, posto que, além dele próprio, uma irmã (Z) e um irmão(B) seus casaram-se dentro do mesmo grupo de siblings, fato relativamente comum entre os Kiriri, cujos intercasamentos são muito frequentes. Neste caso, o poder econômico de Florentino é fundamental para justificar o bom desempenho deste líder indígena, reconhecido pelo grupo como intermediário tradicional nas suas demandas mais significativas e, como tal, depositário das lealdades e deferências da comunidade como um todo.

Famílias residentes no núcleo Cantagalo - vínculos genealógicos, de aliança e de vizinhança em relação ao grupo familiar de Florentino (Ego)

- 1992.

a) Famílias residentes na rua principal do núcleo, mais estreitamente relacionadas por parentesco a Ego, e cujas residências são providas de luz elétrica:

- 01. Florentino (ego); 1.1. Florência (W);
- 02. Josefino (S); 2.1. Marineide (WBD);
- 03. Petronília (BW);
- 04. Adonias (BS e BH); 4.1. Lúcia (D);
- 05. Salviano (BDS); 5.1. Rosalina (WZD);
- 06. Simão (B); 6.1. Judite (originária da Baixa da Cangalha);
- 07. Higidório (B); 7.1. Joana Florença (WZ);
- 08. Jonas (MBSS); 8.1. Carmelita (BD);
- 09. Simão de Jesus (WB); 9.1. Maria Lúcia (D de um índio "coado");
- 10. Pedro Ferreira (DW); 10.1. Otávia (D);
- 11. Delson (ZDH); 11.1. Brasilina (ZD e WBD).

b) Famílias residentes nas encostas, ou em áreas indenizadas recentemente pela FUNAI próximas ao núcleo, e mais estreitamente relacionadas por parentesco ao grupo familiar de Ego:

- 12. Jailson (FMDSS); 12.1. Leonarda (BD);
- 13. Joel Santana (FMDSS); 13.1. Maria Eunice (BD);
- 14. Vicente Pinto; 14.1. Edite (WD);

15. André; 15.1. Maria Tercília (Z);
 16. Antônio; 16.1. Lianora (ZD);
 17. José B. (Zé de Fulô) (WB); 17.1. não-índia;

c) Famílias residentes em áreas indenizadas, "periféricas"
 ao grupo familiar de Ego:

18. Agiberto (Não-índio); 18.1. Maria Bertolina (FZD);
 19. Antônio Bastos (FMDS); 19.1. Alexandrina (MBD);

d) Famílias residentes nas encostas do núcleo, "periféricas"
 ao grupo familiar de Ego:

20. Benícia (FMD);
 21. Firmino (FMDS); 21.1. não-índia;
 22. Otávio (FMDS) 22.1. não-índia;
 23. João de Souza (FMDS); 23.1. Elvira (ambos dissidentes).
 "Seguem" o conselheiro da facção A, no núcleo Lagoa Grande).
 24. Joana Alexandrina (MBD);
 25. José Vitório dos Santos (MBS); 25.1. não-índia;
 26. Saturnino dos Santos (MBS);
 27. Fernando Vitório (MBS);
 28. Joana Paixão (anciã);
 29. Manuel da Nora (DHF);
 30. João Ferreira (DWFB);

- 31. *Alvino (DHB); 31.1. Iva (DHBW);*
- 32. *Manuel Pereira (DHBWF); 32.1. Alice;*
- 33. *Domingos Jesus (ZDHB); 33.1. não-índia;*
- 34. *Zacarias (Zeca) (ZDHB); 34.1. Amerina (DHZ);*
- 35. *Irênio (ZDHB).*

A parentela de Florentino ocupa os únicos “postos” remunerados no Cantagalo: o vaqueiro do pequeno rebanho comunitário é o seu filho (S), Delfino; a merendeira da escola, a sua filha (D) Lúcia; as professoras, uma sua sobrinha (FBD), Leonarda, além de um sobrinho de sua mulher (MBS), Zezinho.

Há cerca de quatro anos, houve um processo de dissidência neste núcleo, envolvendo a família de João de Souza, que mantém vínculos distantes de parentesco com o grupo familiar de Florentino. O ponto de atrito, que culminaria com o rompimento de Souza com o então conselheiro, foi imputado a uma disputa pelo controle de uma porção de terra agricultável – onde aquele mantinha um roçado – estrategicamente situada na entrada do núcleo, e que teria sido requisitada por Florentino, a título de construir naquele local um prédio escolar e uma cacimba para a sua comunidade. Insatisfeito com o desfecho do caso, João de Souza passa a investir no sentido de atualizar os laços de parentesco existentes entre sua mulher, o cacique Lázaro e

Zé Batista, da facção contrária, filiando-se posteriormente a este conselheiro, embora permaneça residindo no Cantagalo.

Na Baixa da Cangalha, no período compreendido entre os anos de 1987 e 1992, o conselheiro Daniel alude à migração de três grupos familiares para o povoado próximo de Salgado, fora, portanto, do raio de abrangência do território indígena.

Com base na análise de genealogias, consegui estabelecer, para o conselheiro Daniel, conexão de parentesco com pelo menos vinte das cerca de quarenta famílias do núcleo. Três de seus irmãos ali residem: Romana, tradicional "rezadora" kiriri, viúva de um não-índio; Sebastião, também viúvo, e Pedro Antônio, casado com uma índia do núcleo. Dos filhos do conselheiro, dois migraram, há cerca de quinze anos,

para o Rio de Janeiro, ali constituindo família. Um terceiro, Manuel (Neca), proprietário de uma olaria na Baixa da Cangalha, auxilia o conselheiro nos trabalhos da roça e no desempenho de atividades comunitárias. A primogênita, Daria, é casada com Marivaldo, índio tuxá. Ambos são funcionários da FUNAI e habitavam, até pouco tempo, em uma das mais amplas residências de Mirandela, indenizada a Raul Nobre – ex-fazendeiro da Baixa do Juá –, tendo se transferido, por razões pessoais e funcionais, recentemente, para Massacará, terra indígena dos Kaimbé. Uma outra filha, América, professora do núcleo, é casada com Olavo, filho do conselheiro Zé Batista, da facção contrária, habitando em casa vizinha à de Daniel.

Em que pese o fato de residir no núcleo do sogro, Olavo demonstra toda uma preocupação em não romper os laços com a sua família de orientação, nem definir abertamente as suas preferências em torno de uma ou outra facção, para tanto freqüentando habitualmente os Torés, festas, eventos esportivos e demais acontecimentos sociais realizados em ambos os segmentos faccionais. Neste caso, muito provavelmente em função da magnitude das forças presentes em ambos os campos – Daniel e Zé Batista, duas lideranças de peso político inestimável – observa-se a existência de um certo equilíbrio entre as relações de aliança e de consanguinidade.

O conselheiro alude freqüentemente à importância crucial dos filhos para a manutenção das suas “poucas posses”, que o caracterizam, como vimos, como um “sitiante forte” (Woortmann, E.Ib) – seja perante a sua própria “comunidade”, ou entre outros segmentos não-indígenas –, obtidas no âmbito de uma trajetória de vida fortemente marcada por um trabalho intensivo em roças alheias e migrações recorrentes, de duração variada, em épocas de “muita precisão”:

“Em 84 eu comecei a comprar uma cabecinha de gado, um bezerrinho. Também, aí, se não fosse tanta precisão, hoje eu tinha um pouquinho de gado, mas tenho uma sementinha, talvez eu tenha aí uma meia dúzia de cabeças de gado. Quando eu me aperto, eu vendo uma e vou matando a necessidade. E felizmente, meus filhos todos são bons pra mim, pelo menos passa alguma coisa pra mãe, a mulher passa pra mim, e assim estamos lutando até hoje” (Baixa da Cangalha, novembro 1993).

As relações de afinidade podem suscitar graus diversos de laços de lealdade, a depender da posição dos indivíduos na estrutura social. No caso de Daniel, que alcançou, ao longo dos anos, uma sólida posição sócio-econômica, mediante o estabelecimento de "fluxos transacionais" (Oliveira, 1977) que extrapolam o plano político interno aos Kiriri, seus relacionamentos têm sido marcados por atitudes de deferência e de respeito. Portanto, mais que DH, Marivaldo e Olavo são os "braços fortes" de Daniel, que não hesita, por exemplo, em solicitar os serviços de motorista do primeiro, que possui condução própria, nos seus deslocamentos pelos núcleos aliados, ou para a feira em Ribeira do Pombal ou Mirandela.

Por outro lado, observei anteriormente que, quando da tradicional distribuição de carne no São João para as famílias da Baixa da Cangalha, presidida pelo conselheiro e, simbolicamente, pelo então cacique Niel, uma porção foi reservada para Marivaldo, a despeito de seu nome não constar na "lista" de famílias da comunidade daquele núcleo, situação comum aos índios empregados na FUNAI. Com relação a Olavo, quando da intensa discussão acerca das conveniências de se indicar ou não um Kiriri como candidato a vereador, foi nele em quem Daniel pensou, dada a sua conexão genealógica com o conselheiro Zé Batista: "Olavo é

que nem gilete, corta dos dois lados"; um nome com possibilidades de obtenção de votos em toda a *"aldeia"*, não restrito ao apoio de um único segmento faccional.

Portanto, tem-se aqui evidências de redes de solidariedade e de confiança que operam nos dois sentidos, estabelecendo um fluxo dinâmico e contínuo de prestações e contraprestações.

Além de Daniel, Olavo e sua esposa América são os únicos, na Baixa da Cangalha, como já referido, a dispor de um poço artesiano e uma rede de encanamento interno em suas residências, que são relativamente bem equipadas. A casa onde habitam Daniel e sua esposa, Jesuína, foi construída recentemente, com o auxílio de sua filha Daria e seu genro Marivaldo. A anterior, vizinha à atual, vem sendo utilizada como depósito. A nova habitação dispõe de três amplos dormitórios mobiliados, sala, ante-sala, cozinha com sanitário anexo, e uma varanda de onde se descortina a Serra da Cangalha, que inspirou a denominação do núcleo. Dois dos três dormitórios permanecem via de regra vazios, sendo ocupados periodicamente por Daria (D) e Marivaldo (DW), por dois filhos de Ego que residem no Rio de Janeiro, ou por uma sua filha que estuda no município vizinho de Cícero Dantas. Em determinadas ocasiões podem, ainda, ser utilizados para a *"sesta"* de algumas das

diversas famílias (que habitam em localidades mais afastadas do núcleo, ou mesmo em outros núcleos indígenas), que, invariavelmente, aos domingos, afluem à residência do conselheiro.

Como já salientado, a localização da Baixa da Cangalha conforma algumas especificidades nas relações interétnicas. Isto se evidencia quando se constata a posição mais simétrica alcançada pelo conselheiro nas relações com o mundo externo, o que se constitui, para ele, em mais uma fonte de poder e prestígio frente à sua comunidade. Neste núcleo, as relações de trabalho com regionais são comparativamente mais intensas. Por exemplo, o vaqueiro que serve à comunidade não é índio e o trânsito de regionais, muitos motorizados, de passagem para outros povoados, é deveras freqüente.

Tanto no Cantagalo quanto na Baixa da Cangalha predominam, pois, política e economicamente, parentelas extensas, secundadas por uma liderança indígena camponesa tradicional, os "sitiantes fortes" (Cf. E. Woortmann, Ib), indivíduos bem relacionados no contexto regional e que constituíram uma densa rede de relações pessoais e alianças inter e intra-núcleos, encontrando-se, deste modo, em condições de intermediar satisfatoriamente

as demandas cotidianas mais significativas de suas comunidades.

Estas duas lideranças, Florentino e Daniel, que ao longo dos anos alcançariam significativo poder de barganha entre os Kiriri – especialmente o conselheiro Daniel, da Baixa da Cangalha – apoiaram inicialmente o cacique Lázaro, comprometendo-se com o seu plano de atuação política. Ao lado delas, o pajé Adonias – BS e DH do ex-conselheiro Florentino, do Cantagalo– móvel fundamental da divisão faccional, muito se destacaria no plano político, tendo mesmo acumulado, durante certo tempo, como referido, os cargos de cacique e pajé na recém-constituída facção B.

Quando das eleições para cacique desta facção – uma espécie de assembléia com ampla participação, sugestões e aclamação verbal – se fez sentir o peso da influência do já então conselheiro Daniel, que indicou um índio da Baixa do Juá, Niel, indivíduo com reconhecida competência nas intermediações com o “mundo do branco”.

Ainda que tanto Niel quanto Lázaro possam ser caracterizados como líderes “emergentes”, suas práticas de atuação política divergem sensivelmente. À posição

centralizante e personalista assumida por Lázaro, Niel contrapõe uma postura mediadora e flexível. Por outro lado, Niel não dispõe de uma base firmemente ancorada no parentesco, nem constituiu, ao longo dos anos, vínculos significativos por afinidade. O seu grupo de siblings --que apresenta uma grande incidência de casamentos interétnicos-- não configura aquilo que se poderia denominar de uma "parentela forte", como nos casos de Florentino, de Daniel e do próprio Lázaro, este último por afinidade.

Há cerca de quatro anos, ao que tudo indica em função de divergências relativas à condução de certas estratégias econômicas e políticas por líderes "tradicionais" de sua facção, Niel renunciou ao cargo de cacique. Segundo relatou, tudo teria começado por ocasião da chegada de um "recurso", oriundo de uma certa organização não-governamental, para a implementação de um projeto de apoio à produção agrícola restrito às terras

ocupadas pela facção B³⁵. Este recurso foi, então, dividido entre as três “comunidades” aliadas (a Baixa da Cangalha, o Cantagalo e parte da Lagoa Grande), sendo entregue em mãos dos seus respectivos conselheiros, que se responsabilizaram por sua aplicação e subsequente prestação de contas, a ser repassada pelo cacique para a agência em questão:

“Aí, foi bom demais, o projeto. Aí, para Daniel [Baixa da Cangalha], o dinheiro não deu, mas a comunidade inteirou, botando dinheiro. Plantou aí os negócios. Ele pegou e plantou. Seu Fulô [Florentino, então conselheiro do Cantagalo] também não deu, a comunidade inteirou.(...) Quando chego na Lagoa (Lagoa Grande), que me dou ruim. Essa conta não foi repassada. Nos outros, foi prestado conta de tudo. Aí a comunidade de lá se revoltou, o depósito não foi feito (...). O pessoal não viu o dinheiro, nem a cor. E eu vi, entreguei para ele [o conselheiro] e assinei o recibo. Claro que eles assinaram também, mas o responsável era eu. Fui eu que assinei o cartão de identidade, o responsável. Passei vergonha, fiquei

³⁵Intermediado pelas freiras da paróquia de Cícero Dantas, aliadas desta facção.

envergonhado, aí me desgostei muito" (Baixa do Juá, novembro 1993).

De acordo com o seu relato, a "comunidade" da Lagoa Grande - especialmente Carlito, que, como veremos, ocupa uma posição sui generis neste segmento faccional -, inconformada com a não aplicação do "recurso" pelo conselheiro, teria principiado a questionar a "qualidade" da sua "administração", chegando mesmo a lançar algumas dúvidas acerca da honestidade da conduta do cacique nesta transação. Como agravante a isto, teriam sido ventilados, à mesma ocasião, no núcleo Cantagalo, por parte do então conselheiro Florentino e de seu genro, o pajé Adonias - até então fortes aliados de Niel -, certos comentários jocosos referentes ao cacique que aludiam, essencialmente, à sua inexperiência em lidar com a aplicação de recursos coletivos.

Tais divergências parecem, contudo, refletir muito mais uma diversidade nas posições estruturais ocupadas por tais indivíduos -que, como vimos, engendram e atualizam, em contextos específicos, padrões particulares de relacionamentos interpessoais e de conduta política, bem como níveis diferenciados de inserção no segmento faccional onde se inscrevem-, que uma mera questão de "aplicação de recursos". Por outro lado, se remetermos o evento a um

plano estrutural, de constituição mesma dos segmentos faccionais kiriri, a situação torna-se ainda mais delicada.

Na facção B, como vimos, a autoridade religiosa, representada, em linhas gerais, pelo pajé Adonias e sua parentela, sempre pareceu exercer um papel preponderante, ascendente mesmo, sobre a política – e aqui me refiro enfaticamente à instituição formal da figura do cacique entre os kiriri – que jamais alcançaria a mesma substancialidade e interiorização atingidas na dinâmica da facção A, onde foi plenamente encarnada na marcante atuação do cacique Lázaro.

Durante os cinco anos em que “trabalhou” como cacique, Niel, pouco a pouco, revelaria uma certa maturidade e independência, adquirindo um perfil político compatível com o exercício do cargo. Para isso concorreu, indubitavelmente, a orientação e acompanhamento sistemáticos por parte das freiras da Paróquia de Cícero Dantas – cujo trabalho, voltado para o ensino do catecismo e para a execução de ações assistencialistas, vem alcançando grande penetração neste segmento faccional – , que o solicitavam freqüentemente para participar de encontros e reuniões com outras lideranças, especialmente aqueles promovidos pela Igreja Católica, familiarizando-o com o “mundo da política”. Sua esposa, Rosa – merendeira na

Baixa do Juá, onde habita o casal -, por sua vez, desenvolveu, juntamente com as freiras, um intensivo programa de catequização das crianças da Baixa da Cangalha, centrado basicamente no ensino do catecismo, rezas e cânticos religiosos. Esta trajetória parece ter incomodado o pajé Adonias que, vendo obscurecida a força da sua autoridade e o controle sobre o seu grupo, enfim, deslocada a centralidade da sua própria posição estrutural na facção B, parece ter vislumbrado, no episódio acima narrado, uma possibilidade concreta de minar as bases de apoio político do cacique, sem contudo entrar em confronto aberto com as freiras, tão poderosas aliadas.

Inversamente a Niel, um *self-made-man* com certa independência política, Florentino e Daniel apresentam um grau significativo de uniformidade no que tange às suas trajetórias pessoais e ascendência política no grupo, fortemente assegurada esta última por meio de sólidos vínculos de parentesco e vizinhança e por uma mediação regular com o mundo externo, na qualidade de "brokers" (Mayer, 1987), e, internamente, também como "patrões" (Ib)³⁶, posto que facilitam às suas respectivas "comunidades", ou núcleos, o acesso a bens escassos - por exemplo à água no caso de Daniel, e à energia

³⁶Na patronagem, vale lembrar, o negociador tem o poder de dar ao respondente o benefício desejado se este último cumprir a sua parte na

elétrica , no caso de Florentino- e serviços, e procuram suprir as suas necessidades básicas em épocas de seca, não raras vezes fornecendo comida em troca de pequenos trabalhos.

Niel foi sucedido em eleição pelo jovem e controvertido Salviano (BDS do ex-conselheiro Florentino e ZS do pajé, Adonias), indivíduo "esquentado", na expressão de Niel. Segundo Daniel, um "quase técnico agrícola", portanto, detentor de um "capital social" de peso na região. Salviano foi aclamado pelos índios como uma terceira opção, após tanto Daniel quanto seu filho Neca, primeiros a serem referidos para o cargo, terem declinado da indicação.

Nos cerca de dois anos em que permaneceu como cacique, Salviano adotou uma postura "linha dura", similar àquela reputada tão negativamente ao cacique Lázaro, incompatibilizando-se com as lideranças tradicionais e cedendo a pressões das freiras da paróquia de Cícero Dantas, no sentido de tentar obstar a entrada de pesquisadores na área e de compelir a sua facção a romper formalmente com a ANAÍ/BA, entidade de apoio que atua politicamente entre estes índios desde a década de setenta,

'transação'. Já o 'broker' age como intermediário, se comprometendo a obter para o respondente favores de terceiros (Ib:146).

aí desenvolvendo atividades em diversos âmbitos. Renunciou ao cargo após um suposto constrangedor episódio ocorrido, segundo fui informada, em um povoado próximo, de regionais, ocasião em que, se encontrando alcoolizado, teria tentado estuprar uma "branca", sendo "posto a correr" por transeuntes. Foi substituído por Manuel, FS de Carlito, até então professor na Lagoa Grande. Embora permaneça ainda hoje na Terra Indígena, no núcleo Cantagalo, com sua esposa e filhos, Salviano parece ter sido relegado ao mais completo ostracismo.

O núcleo da Lagoa Grande, que exhibe uma configuração política muito particular devido à sua divisão entre as duas facções, encontra-se atualmente sob intenso processo de gestação de líderes, que ainda não alcançaram, todavia, níveis expressivos de representatividade em seus respectivos segmentos faccionais. Na facção B, predominam focos distintos de liderança, representados por grupos familiares tradicionalmente influentes, como Evaristo Santana, sogro (WF) de Carlito. Evaristo é irmão "de criação" (B) do finado Josias - citado como "capitão" no relatório de Sílvio dos Santos, em 1947 - casado com a meia-irmã (MD) de Pedro Mendes, tradicional liderança do Sacão. Há cerca de três anos, por ocasião de uma querela envolvendo seu genro (DH), Carlito, Evaristo teve um peso decisivo no desfecho do caso. E aqui faço um parêntese,

passando a narrar o episódio, muito ilustrativo da política em ação neste segmento faccional:

Genivaldo, neto (DS) de Evaristo – anteriormente filiado à facção A –, casado com uma sobrinha (BD) do cacique Lázaro, levando consigo uma filha (D) de Carlito, à época com 13 anos de idade, evade-se da Terra Indígena, passando a residir em uma fazenda nas proximidades da cidade de Ribeira do Amparo. Este último vai até o local e “resgata” a filha. Pouco tempo depois, Genivaldo volta à Lagoa Grande para visitar a mãe (M), então em estado terminal. Após o falecimento desta, resolve permanecer no núcleo, na casa de Evaristo. Isto enfurece sobretudo Carlito que, ameaçando deixar a área, pressiona, sem êxito, os seus aliados no sentido de promover a expulsão de Genivaldo. A solução encontrada consiste, pois, em um casamento “arranjado” da filha com um jovem índio residente a cerca de 4 Km da casa de Carlito, nas proximidades do povoado de Marcação.

Como já sublinhado, o rompimento de Carlito com o cacique Lázaro acarretaria uma reestruturação das alianças no núcleo da Lagoa, viabilizando, por conseguinte, a divisão faccional neste povo indígena. Contudo, ao confrontar Lázaro, retirando-lhe a sua lealdade, Carlito estaria, aparentemente, sem o saber, comprometendo sua única via de acesso e de legitimação como líder entre os Kiriri, desde que, uma vez consolidada, a facção B tem buscado formas próprias de legitimação interna, através da atualização de práticas e posturas diferenciadas, sem contudo exacerbar o confronto com a facção oponente. Deste modo, vem investindo na conservação dos líderes mais tradicionais e na promoção de lideranças emergentes, valorizadas sobretudo em função de um capital social reunido no âmbito educacional formal, isto é, de indivíduos que tiveram algum acesso à instrução escolar. Neste contexto, inversamente à facção A, parece não haver aqui, predominantemente, espaço para aquelas lideranças mais contestatórias, perfil em que se enquadra admiravelmente Carlito, cujo objetivo primordial, segundo afirma, consiste em *"topar [defrontar-se] com o tio"*.

Um segundo grupo familiar extenso que exerce influência política na Lagoa Grande é aquele constituído pelo grupo de siblings dos Bernardo. Um de seus membros, Silvério, é casado com Donana, irmã (Z) do conselheiro Zé Batista, sogro (WF) e aliado político do cacique Lázaro. Destacam-se ainda um segmento da família Andrade - representada pelo ex-conselheiro Dionísio e sua prole -, relacionada genealogicamente com Florentino do Cantagalo, e o grupo doméstico de Amorzinho, sobrinho (ZS) de Pedro Mendes, do Sacão.

Na fração da Lagoa Grande controlada pela facção A - renomeada como "Picos" após a divisão política- a liderança

mais representativa, o conselheiro Zé Batista, foi constituída previamente ao processo de afirmação étnica do povo kiriri. Zé Batista, sogro (WF) e primo (FZS) do cacique Lázaro é, como já referido, o articulador preferencial de uma extensa rede potencial de alianças. Das 43 famílias que, em março de 1992, se encontravam sob a sua liderança, 27 mantêm conexão genealógica com o conselheiro.

(colocar genealogias zé batista) FILHOS

Quatro dos doze filhos de Zé Batista –Epifânio, Antônio, Bilu e Dionísio– migraram para São Paulo, onde constituíram família.

– Eduarda, casada com o cacique Lázaro, mora no Sacão.

– Otávia e Inô habitam em Mirandela, em casa comprada a um regional.

– Valdice, casada com Emiliano, filho (S) de Pedro Mendes, pertence à “comunidade” do núcleo do Sacão.

– Ivan é casado com Edelzuíta, filha (D) de Dauta, “mestra” da Lagoa e, certamente, a mais prestigiosa entre os Kiriri. Dauta, por sua vez, é viúva de Detinho, irmão (B) de Pedro Mendes. Edelzuíta é, também, atualmente, tal como sua mãe, “mestra” renomada, tendo sido preparada desde a adolescência para sucedê-la.

–Domingos, casado com uma índia Pankararé, Leonice, é o atual motorista do Toyota recentemente cedido a este segmento faccional pela Secretaria de Meio Ambiente. Residiu um tempo em Salvador, onde, com o auxílio da ANAÍ/BA, concluiu um curso de mecânica.

– Olavo, cuja cōnjuge, América, professora, é filha (D) do conselheiro Daniel, da Baixa da Cangalha, onde habita o casal e sua prole desde há cerca de dez anos é, conforme dito, de certo modo, orientado faccionalmente para o grupo do sogro (WF), embora com trânsito livre na facção A.

- João, solteiro, habita com os pais, realizando as principais tarefas domésticas da casa.

Se na relação acima é evidente o cuidado na formação de alianças politicamente relevantes, o grupo de siblings de Zé Batista é ainda mais ilustrativo das fontes de poder do conselheiro, demonstrando como se pode constituir laços significativos de afinidade. Duas de suas irmãs são casadas com membros de famílias expressivas: Donana, como já referido, o é com Silvério Bernardo, na Lagoa, e Petronília com o finado Higino, irmão (B) de Florentino do Cantagalo e pai (F) do pajé Adonias. Nestes dois casos, posteriormente à divisão, ambas redefiniriam as suas lealdades com o segmento faccional de seus respectivos cônjuges, ressaltando a proeminência política conferida tradicionalmente ao papel masculino. Este fato parece remeter diretamente à especificidade da dinâmica e à fluidez do parentesco, tal como se apresenta entre os Kiriri, quando certas lealdades são requeridas e observadas em função da própria posição genealógica, a relação de aliança pode pesar mais que a relação de consanguinidade.

Um irmão de Zé Batista, Fausto, reside em Massacará, território dos índios Kaimbé, havendo migrado da área previamente à divisão faccional.

Deste modo, atualmente, apenas dois irmãos do conselheiro integram a sua facção: Ana, desquitada, e Angelino, cônjuge da filha de Melquíades, membro da extensa, tradicional e politicamente influente família dos Pantaleão, cujas ramificações, na Lagoa Grande – que ora excedem o âmbito de uma única facção – viabilizariam, há cerca de dois anos, uma reorientação faccional de dois dos muitos grupos domésticos que a compõem: José Panta e o seu filho Marculino, até então ligados ao conselheiro Zé Batista e que, após a tentativa de constituição, pelo cacique Lázaro, de uma terceira roça comunitária, a roça dos “jovens” – também de comparecimento obrigatório, elevando agora para três dias semanais o tempo de trabalho coletivo –, mobilizam os laços com os “parentes” da facção contrária, reunindo-se à comunidade do então conselheiro Manuel, atual cacique da facção B.

Presentemente, o Sacão, a despeito da ausência de uma referência residencial fixa, dada a transferência maciça das famílias para a “ruinha da lona”, onde convivem com outros grupos familiares egressos dos núcleos da Lagoa

Grande e da Cacimba Seca - igualmente atingidos pela inundação de 1989 -, guarda ainda certas especificidades que definem um núcleo indígena, como um conselheiro constituído e reconhecido pelo grupo que ainda controla, mediante a "lista", a força de trabalho familiar utilizada semanalmente nas roças comunitárias, carro-chefe do projeto empreendido pelo cacique Lázaro, conservando seus vínculos de parentela e seu território agrícola.

Por outro lado, por sua nova localização, o Sacão se constitui hoje em uma espécie de "linha de frente" na luta contra os posseiros. Baluartes na tentativa kiriri de retomar o povoado de Mirandela, sede da aldeia missionária que os reuniu no século XVII, os índios ali residentes são os mais sujeitos a embates freqüentes com aqueles.

Este núcleo caracteriza-se por uma alta rotatividade de cargos entre as suas lideranças que, de modo geral, emergiram no bojo do processo de reestruturação étnica. Anteriormente, aí se destacava como liderança, Pedro Mendes, um "sitiante forte" (Cf. Woortmann, E. Ib), indivíduo bem posicionado no contexto regional, que intermediava com relativa eficácia bens e serviços para sua comunidade. A transferência do cacique Lázaro e seu grupo familiar da Lagoa Grande para o Sacão, seu

núcleo de origem, e a conseqüente aglutinação das lealdades políticas até então referidas mais diretamente a Mendes, são marcos de uma poderosa e duradoura aliança entre estes dois líderes, fortalecida, inclusive, por um casamento entre seus filhos. Lázaro encontrou em Mendes, assim como em outras lideranças tradicionais na comunidade indígena, uma importante base de referência para a sua legitimação enquanto cacique.

Com o envelhecimento e perda progressiva da influência de Pedro Mendes, surgiram jovens lideranças reputadas como muito "combativas", ainda que externas à cadeia de lealdades políticas ali prevalecente - em alguns casos indivíduos que residiram durante muito tempo fora do território kiriri, com alguma experiência de atuação política em outras áreas indígenas - passando este núcleo por uma reestruturação política significativa.

Em 1981, durante a execução do Projeto Educação junto aos Kiriri (vide supra), foi construído no Sacão um centro comunitário octogonal, reproduzindo o formato da Terra Indígena. Ao retornar ao núcleo, em 1982, Lázaro organiza e implementa um projeto de reordenamento espacial das habitações, utilizando como marco de referência o centro comunitário, em torno do qual as novas residências são erigidas, assumindo o Sacão a configuração de um arruamento que passa a ser denominado pelos índios de "ruinha" do Sacão. Este novo ordenamento espacial veio a representar uma etapa no processo de concentração residencial do núcleo e de aproximação a Mirandela, que culminaria, em primeiro lugar, no estabelecimento da "ruinha da lona" e, finalmente, na própria "retomada" de Mirandela.

Bonifácio - um dos mais representativos destes líderes "emergentes" no núcleo - discípulo fiel de Lázaro, notabilizar-se-ia por possuir um caráter forte, combativo e por ter construído, ao longo de uma experiência acumulada em anos de viagens para diversas outras terras indígenas, um discurso sólido e coerente. Ao retornar à área kiriri, contudo, tais características, na visão de diversos informantes, seriam responsáveis pela instituição de focos de atrito entre as demais lideranças, resultando mesmo na evasão de um então conselheiro do Sacão, vulgo Negão, juntamente com dez unidades familiares a ele aparentadas,

para a localidade do Rodeador, externa à Terra Indígena, onde comprou uma pequena posse.

Também um irmão de Pedro Mendes, pai (F) de Jovelino – outra liderança recém-constituída no núcleo e que até os conflitos recentes com os posseiros habitava em casa indenizada no povoado de Mirandela – teria migrado nessa época, minando as redes de solidariedade parental centradas em torno da figura de Pedro Mendes.

Uma parcela significativa dos vinte e poucos grupos domésticos fortemente aparentados que residem hoje na Cacimba Seca são oriundos do Sacão, ou guardam estreitas conexões genealógicas com indivíduos desse núcleo. Seu conselheiro, Donato, se destacou politicamente no âmbito de relações mais intensamente referidas ao cacique Lázaro – mais ou menos à mesma época que Bonifácio e Jovelino –, no bojo do recrudescimento das tensões entre índios e regionais, podendo, de igual modo, ser classificado como uma liderança “emergente”.

Segundo contam os índios, há cerca de dez anos, a Cacimba Seca teria sido palco de uma contenda envolvendo duas lideranças, com um saldo duplo de mortes. As circunstâncias que propiciaram tão sangrento embate não me foram, todavia, esclarecidas pelo conselheiro Donato que,

reticente, reputou-a à existência de antigas desavenças pessoais entre os indivíduos em questão.

Ao que tudo indica, a Cacimba Seca parece ter sido "esvaziada" - inclusive das suas lideranças mais "tradicionais" - com a disseminação da estratégia, implantada pelo cacique Lázaro, de "coar" da Terra Indígena as famílias descontentes com as novas orientações sócio-políticas dos Kiriri³⁷. Mais recentemente, como parte do processo de ocupação do território, parece vir se processando, no segmento faccional A, uma política de estímulo ao repovoamento deste núcleo que, como o Sacão, vem passando, nos últimos anos, por uma reestruturação em seu padrão residencial, antes dispersivo, assemelhando-se hoje a uma vila rural, com suas casas de moradia, escola e olaria dispostas paralelamente em um único arruamento.

Zé Batista, Florentino, Daniel e, em passado recente, Pedro Mendes, partilham, portanto, algumas características estruturais, configurando um modelo "tradicional" e amplamente disseminado de liderança componesa, fundada em um código de relações clientelísticas de base fortemente personalista, cujas ações são definidas a partir da

³⁷Um censo realizado em fins da década de sessenta em todos os núcleos kiriri, demonstra, efetivamente, que a Cacimba Seca passou, nestes últimos trinta anos, por um processo significativo de redução populacional. Para informações mais detalhadas, consultar Bandeira, 1972.

polarização de circuitos de reciprocidade. Isto é, um modelo de liderança amparado em vínculos duradouros de afinidade e de parentesco, e na assunção de uma posição de intermediação de bens e serviços, gerando toda uma complexa rede clientelística de satisfação de demandas.

É preciso atentar, finalmente, para aqueles limites impostos à atuação destes indivíduos, cujas fontes de prestígio e poder se encontram intimamente associadas a um contato direto e personalizado com as suas clientelas e, conseqüentemente, à satisfação de suas demandas. As bases de sustentação e a persistência destas lideranças estando referidas, de forma bastante direta, a um determinado núcleo, a sua eficácia exclui, por definição, tentativas de diversificação ou mesmo ampliação da sua capacidade de atendimento, caracterizando-se pela manutenção daquelas lealdades já constituídas. Daí o fato delas se recusarem, sempre que indicadas, a ocupar o cargo de cacique.

No que concerne àquelas lideranças ditas "emergentes", isto é, gestadas após a cisão política dos Kiriri, podem ser aqui provisoriamente identificadas duas linhas básicas de atuação. Por um lado, há indivíduos que definem preferencialmente as suas metas políticas em termos do que se poderia denominar de estratégias de

confronto com os regionais, com vistas à desintrusão do território homologado. Exemplos desta primeira alternativa são Carlito e Bonifácio, atual conselheiro do Sacão; Domingos, filho do conselheiro Zé Batista, que habita em uma das casas indenizadas pela FUNAI, em Mirandela, e Donato, conselheiro da Cacimba Seca.

Por outro lado, há indivíduos que vêm pautando a sua trajetória política sobre as bases solidamente firmadas das lideranças tradicionais, nos núcleos. Este é o caso de Niel, e do atual cacique Manuel, cujas opções políticas, ainda que em muitos pontos divergentes, visam ambas, essencialmente, a consolidação de suas posições, enquanto intermediadores eficazes dos recursos reivindicados mais enfaticamente por sua facção, em geral ligados à produção e à infraestrutura comunitárias. Nestes dois casos, como no do outro cacique que teve a facção B, Salviano, é destacável uma ampla assunção do papel de "brokers" (Mayer, Ib) principais das prestações de bens e serviços fornecidos pelas freiras de Cícero Dantas, das quais, em planos diversos, parecem ter se empenhado em gozar da lealdade e confiança.

Por fim, há que considerar o caso excepcional de Lázaro, que parece ter assumido, progressivamente, ao longo dos vinte e dois anos em que exerce o cargo de cacique entre

os Kiriri, uma posição única, intermediária àquelas apresentadas acima como “tradicionais” ou “emergentes”. Ao tempo em que investiu em uma postura política de independência interna, isto é, de trânsito livre entre os diversos modelos de liderança presentes no campo, e de abrangência com relação aos núcleos, procurou assentar firmemente as bases de sua autoridade em alianças com aquelas mais tradicionais. Tal fórmula revelou-se eficaz durante quase duas décadas, sendo abalada apenas quando da radical ruptura faccional que subtraiu ao seu comando pouco mais da metade da população kiriri, não tendo sido suficiente, contudo, para abalar seu prestígio como articulador e estrategista político.

Suas ações são, preferencialmente, ditadas pelo contexto, ou seja, a conjuntura assumida pelas forças latentes no campo. Traços marcantes da sua atuação são a capacidade que revela de constituir alianças externas ao grupo, com políticos e fazendeiros poderosos no município vizinho de Ribeira do Pombal – mediante troca de favores, inclusive no uso da terra indígena, e em ocasiões eleitorais –, e a de sempre se manter como um negociador confiável para a FUNAI, geralmente após estimular ações de pressão sobre o órgão por parte de seus seguidores mais imediatos.

Em linhas gerais, e a despeito da existência de pequenas disputas isoladas, as facções kiriri convivem habitualmente de forma pacífica, exibindo uma relativa estabilidade quanto à adesão de seus membros, ainda que sua pouca profundidade histórica não permita conjecturar acerca de possíveis tendências futuras. Contudo, ainda que seus líderes se relacionem sempre que necessário, chegando mesmo a constituir parcerias em viagens para participação em reuniões e reivindicações junto ao órgão tutelar, é patente a existência de um distanciamento progressivo entre ambos os segmentos faccionais, expresso em determinadas práticas, como, por exemplo, a interdição tácita de casamentos, de atividades conjuntas de lazer, relações de amizade e de cooperação econômica, entre outras, cujas repercussões entre os dois grupos ainda não é possível estimar.

VI.1 A situação atual: perspectivas

Em março de 1995, a facção do cacique Lázaro decidiu, como parte de uma estratégia política de mais longo alcance, erigir cercas em torno das terras soltas do território homologado, buscando obstar a expansão dos posseiros e chamar mais uma vez a atenção das autoridades competentes para a necessidade de se proceder à desintrusão da área. Como esperado, este fato desencadeou no povoado de Mirandela um conflito interétnico de graves proporções, forçando uma tomada de posição do órgão tutelar, que se comprometeu a retirar os posseiros de Mirandela, solicitando do INCRA uma definição das terras passíveis de desapropriação ou aquisição para o seu reassentamento. As agressões de parte a parte resultaram na depredação do posto indígena e de várias residências de índios e regionais, culminando com o assassinato de um índio da Cacimba Seca. Durante quatro meses, o clima permaneceu tenso e os Kiriri praticamente sitiados à espera de uma solução da FUNAI.

O atual prefeito de Banzaê prestou diversas declarações à imprensa, tentando caracterizar a situação como *“um abuso cometido por uma minoria”* que deseja obter dois terços do município que administra, *“em detrimento de uma imensa maioria constituída por pobres camponeses que não têm para onde ir”* (A Tarde, 13.03.95). Essa *“campanha”* veio a título de respaldar e legitimar o seu esforço no sentido de negociar com a FUNAI uma redução da área indígena. Na realidade, se observa desde a criação do município de Banzaê uma situação paradoxal, um conflito administrativo latente. A prefeitura se encontra em uma posição no mínimo incômoda, tendo em vista que qualquer intervenção mais efetiva de sua parte, como por exemplo, calçamento de ruas, abertura de novas estradas, melhoramentos nas já existentes etc, passa necessariamente por uma consulta formal às lideranças kiriri. Uma outra questão relevante diz respeito às 1370 ocupações de regionais (FUNAI, 1989), cujas posses incidem no território indígena, e que correspondem a cerca de dois terços do eleitorado do prefeito. Este, temeroso com o rumo dos acontecimentos, cuja gravidade está mesmo a exigir uma solução definitiva, chegou a desferir, na imprensa regional, uma série de acusações contra FUNAI, a ANAÍ-BA, e mesmo, contra o artista baiano Carlinhos Brown, que, por inteira coincidência, realizara uma visita a esta Terra Indígena em meados de fevereiro último,

responsabilizando-os por incitar o acirramento dos conflitos.

Em julho de 1995, a FUNAI, finalmente, iniciou um programa de indenizações no povoado de Mirandela. Até o presente, não tem havido resistência por parte das famílias de posseiros ali residentes. Embora cerca de 70% das indenizações já tenham sido concluídas, o processo de extrusão vem caminhando lentamente, também em função, ao que tudo indica, da inoperância do INCRA regional no que tange à alocação de terras vizinhas para o reassentamento dessas famílias.

Por outro lado, o processo de extrusão das terras de Mirandela reativou as tensões e divergências entre os dois segmentos faccionais kiriri, que ora disputam ferreamente o direito à posse das mesmas. Lideranças da facção A justificam não partilhar a terra conquistada aos regionais em função de *"terem lutado, sofrido e passado fome"* sem o concurso da facção B, que teria permanecido neutra durante todo o período do conflito.

O atual chefe do Posto Indígena da FUNAI, Arnaldo, parte ativa nesse processo, parece corroborar este ponto de vista. A este propósito, há que se atentar, contudo, para a ocorrência de uma significativa modificação na percepção

dos Kiriri face ao papel desempenhado pelo órgão tutelar na área, de resto já referida anteriormente, que parece ter sido reforçada a partir da cisão do grupo, tendo em vista a localização da sede do Posto Indígena em um "reduto" de uma das facções. Desde então, tem havido reiteradas alusões, principalmente por parte de membros do segmento faccional B, à suposta existência de um certo desequilíbrio na distribuição dos bens e serviços por parte da FUNAI, que estaria submetida às pressões da facção A.

Em recente visita ao núcleo Cantagalo (Facção B), em que participaram membros da Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa do Estado da Bahia³⁸, como parte de uma programação realizada com o fito de avaliar os últimos acontecimentos envolvendo índios e posseiros e discutir a possibilidade de uma solução negociada entre as partes, a atuação do "chefe" foi, em sua presença, duramente criticada pelas lideranças dessa facção, sendo este chamado a intervir de forma mais enérgica nos conflitos internos ao grupo. À ocasião, a "figura" jurídica da tutela foi estrategicamente invocada pelo conselheiro da Baixa da Cangalha:

³⁸Realizada em 1º de setembro de 1995, por comissão composta ainda por representantes da ANAÍ-BA, do INCRA, do Grupo Ambientalista da Bahia (GAMBÁ) e dos Baha'í.

"nós temos os mesmos direitos que eles; a FUNAI tem que entender que nós somos tutelados, tá no Estatuto do Índio, somos tudo criança, né? Criança revolta, mas criança". (Daniel)

O índio Carlito, (sobrinho (ZS) do cacique Lázaro), habitualmente relegado a um certo ostracismo entre as lideranças do seu segmento faccional, em função de sua reconhecida belicosidade (afirma constantemente desejar "topar com o tio"), parece ter sido, no bojo deste conflito, alçado a uma posição privilegiada. Dentre todas as demais lideranças presentes, durante a curta permanência da Comissão de Direitos Humanos no núcleo, sua voz foi a que mais se fez ouvir, e seus protestos, os mais calorosos:

"as terras foram indenizadas e nós não podemos trabalhar nelas. Eles dizem que a gente não lutou, mas a gente lutou (...). O lado de lá não deixa a gente chegar no Posto pra falar com o chefe, pegar remédio, o grupo expulsa. Eles querem a terra pra alugar pro branco (...) estamos nos sentindo abandonados pelo próprio órgão da FUNAI. Levem o nosso recado à FUNAI de Brasília, ao Ministro da Justiça, ao Presidente da República".

Por fim, uma das lideranças aludiu à existência de um certo dito jocoso proferido pelos regionais, no povoado de Marcação, acerca da facção B:

"homem só tem no Sacão que tira os brancos e depois vai socorrer. Vocês parecem que só querem comer capim" (Seu Josa, conselheiro da Lagoa Grande).

Encerrando o encontro, o Presidente da Comissão, deputado estadual pelo Partido dos Trabalhadores, Nelson Pellegrino, se comprometeu publicamente a intermediar o conflito, sugerindo realizar uma reunião entre as partes com a presença de procuradores do Ministério Público Federal responsáveis pela Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão.

VII. Os contextos interativos: a política em ação no povo kiriri

Como em todas as sociedades, indígenas ou não, os Kiriri sempre comemoraram algumas datas reputadas como significativas. Nos últimos anos, porém, muitas dessas comemorações passariam a cumprir um papel mais específico, de afirmação étnica. Neste âmbito, foi instituída a realização anual da festa do “dia do índio”, quando um boi é então abatido, sendo oferecido um churrasco às famílias indígenas, animado pela música tocada pelos grupos de zabumba, que tradicionalmente percorriam, durante o ciclo anual de festas, os povoados vizinhos, sendo conhecidos em toda a região, o que ainda ocorre eventualmente, a despeito dos conflitos étnicos sempre presentes.

Já os festejos de São João, ainda que tradicionalmente não ignorados pelos kiriri, ganharam, muito recentemente, mediante a influência das freiras da paróquia de Cícero Dantas, uma conotação lúdico-religiosa na facção B. Em 1992, tive ocasião de participar, acompanhada pelo conselheiro da Baixa da Cangalha, de uma destas festas de

São João, realizada no Cantagalo, na escola vizinha à residência do pajé Adonias. Na abertura “oficial” foram entoados cânticos e rezas por lideranças locais – entre as quais se destacou, pela seriedade e competência na leitura, o então conselheiro e atual cacique Manuel, da Lagoa Grande – seguidos de muita música sertaneja, executada por Zezito, um kiriri radicado em São Paulo, onde divide o seu tempo entre o trabalho de cobrador de ônibus e apresentações esporádicas em bares da periferia paulistana, como vocalista e guitarrista de um conjunto musical.

Uma outra comemoração, desta vez em um contexto mais formalizado, de participação indígena, é a “Novena do Padroeiro Senhor da Ascensão”, de data móvel, que ocorre anualmente em Mirandela entre os meses de abril e maio. Festa típica no calendário ritual católico, tem, em cada noite, um encarregado que patrocina os festejos. Aos índios kiriri é tradicionalmente reservada a abertura da novena, a denominada “primeira noite dos caboclos”, reconhecida tradicionalmente como “a noite dos índios ocuparem Mirandela”, posto que, até bem pouco tempo, eles só freqüentavam o povoado em dias de feira –quando, ainda assim, se restringiam timidamente a um pequeno espaço em um dos cantos do mercado, ou nas proximidades do Posto Indígena. Deste modo, a “noite dos caboclos” parece constituir uma inversão estrutural da inserção indígena em

um contexto regional, marcada por uma participação hegemônica e de afirmação ostensiva de sua etnicidade.

Durante os festejos, os regionais, de modo geral, se recolhem às suas casas e Mirandela é, efetivamente, "tomada" pelos índios. Após a novena propriamente dita, os núcleos competem entre si no espetáculo dos foguetes, reunindo-se posteriormente em pequenos grupos de conversa, em frente à antiga igreja da missão, na praça principal do povoado. Esta "disputa para ver quem solta mais foguetes" se revestiria, mais recentemente, de uma conotação faccional, revelando o poder econômico de cada segmento na ocasião. Outro fato digno de nota é a opção da primeira noite para a "exibição" dos índios, o que certamente denota um reconhecimento, cristalizado na tradição regional, da precedência histórica daqueles e da sua correlação com a origem missionária da Igreja Católica no local.

Concluída preliminarmente esta descrição sumária de algumas formas de atualização da sociabilidade do povo kiriri ³⁹, julgo procedente ilustrar o contexto das relações políticas destes índios com o mundo externo, mediante a exposição de dois casos exemplares. No primeiro, intento fornecer um quadro do envolvimento da Igreja Católica com os Kiriri,

marcado, em anos recentes, pela atuação das freiras de Cícero Dantas entre estes índios. O segundo caso concerne à relação dos Kiriri com a política partidária, aqui ilustrada pelo processo de discussão interna ao grupo acerca da possível indicação de um candidato a vereador indígena às eleições de 1992.

³⁹Que poderá ser retomada oportunamente, com maior precisão factual.

VII.1 Assistência ou “luta”: um caso de intervenção

da Igreja Católica

Os primeiros passos do processo de crescente envolvimento das freiras radicadas em Cícero Dantas com os Kiriri seriam dados ainda durante a execução do Subprograma Educação, desenvolvido na área pela ANAÍ, quando então um grupo de jovens subordinado à paróquia local passa a desenvolver um trabalho comunitário na Terra Indígena. A religiosa que coordenava esses jovens, Lúcia⁴⁰, destacar-se-ia pela sua persistência na atuação entre estes índios, com eles estabelecendo sólidos vínculos de amizade e um fluxo regular de prestações assistenciais e políticas.

Por outro lado, engajado no movimento político-social dos trabalhadores rurais na região, no qual possuía marcada influência, o núcleo congregacional das freiras intencionava inserir os Kiriri na condição de caudatários deste contexto sindical, evidenciando um total desconhecimento ou negligência do conteúdo e das clivagens étnicas do movimento indígena. Para tanto, porém, fazia-se

necessário escamotear a questão do território, palco de acirradas disputas entre índios e posseiros.

Diante desse contexto, a jovem Lúcia, firmemente decidida a estimular a autonomia do movimento indígena, tendo rompido a sua ligação com as freiras locais, passa a investir, sistematicamente, no apoio à “luta” pela conquista do território kiriri, secundada por uma facção dissidente da congregação religiosa à qual pertencera, sediada na Itália.

Por sua vez, a atuação das freiras entre os Kiriri tende também a se intensificar, visando, inclusive, desestabilizar as bases de ação de Lúcia, ampliadas com a sua aproximação da ANAÍ, onde passaria a trabalhar. Por seu turno, Lúcia lança mão do seu prestígio com as lideranças indígenas, buscando deslegitimar o trabalho de Angelina – a representante das freiras – perante a comunidade, ressaltando o seu caráter assistencialista e escamoteador da luta pela terra. Obtém sucesso junto à facção A, em especial através da influência de líderes expressivos como Bonifácio, do Sacão, o que culminaria com a decisão desta facção de proibir a entrada dessas freiras nos núcleos por ela controlados.

⁴⁰Uma das atuais coordenadoras da ANAÍ-BA.

Impedida de atuar na facção A, Angelina passaria então a investir maciçamente na facção B, onde Lúcia não detém o mesmo prestígio, conquistado no período de pequenas retomadas que se sucedeu à ocupação da Picos, e muito diretamente vinculado à liderança do cacique Lázaro.

Tendo obtido inicialmente uma permissão condicional entre os Kiriri para atuar na Terra Indígena, as freiras ali desenvolvem um trabalho que assume um caráter massivo de implantação e manutenção de programas assistenciais, traduzidos na construção de escolas, na remuneração de professores e merendeiras e na distribuição de merenda escolar e insumos de apoio à produção agrícola no Cantagalo, na Lagoa Grande e na Baixa da Cangalha. Logram, deste modo, uma significativa influência junto à facção B, o que contribui para firmar uma imagem incendiária da ação de Lúcia, acusada de incitar os índios contra os regionais – o que, ademais, se projetará em muitas das posturas da facção contrária, em especial o recente acampamento na “ruinha da lona”, com o objetivo de “retomar” progressivamente Mirandela.

Assim, a facção B incorpora o auxílio das freiras ao seu contexto simbólico de valorização do trabalho, negativizado com relação ao segmento faccional oposto – em comentários recorrentes acerca de persistência do aluguel de pastos na

facção A a não-índios, como meio de sobrevivência – que, por sua vez, ao orientar seu empenho e maior fidelidade aos objetivos da “luta”, enfatiza, nos planos das representações e práticas, uma suposta acomodação dos primeiros.

VII.2 Boca Branca X Boca Preta: um vereador kiriri?

Após o desmembramento do município de Ribeira do Pombal e conseqüente criação do de Banzaê, verificaram-se modificações no quadro político local, com interessantes rebatimentos na inserção político-regional dos Kiriri. Sendo o município de Banzaê em sua maior parte incidente na Terra Indígena, altera-se significativamente a dimensão da questão indígena no contexto municipal. Por um lado, pelo fato da maior parte do contingente eleitoral não-indígena ser constituída pelos posseiros na terra kiriri, o que faz com que a eventual desintrusão seja um problema alçado ao primeiro plano da política do município que, neste caso, tornar-se-á quase que majoritariamente indígena, despojando as pequenas oligarquias locais de parcela significativa de suas tradicionais bases de apoio político-eleitoral não-indígenas. É compreensível, pois, que, nesse contexto, essas tenham procurado investir com muita ênfase em capitalizar os sentimentos dos posseiros contrários à sua transferência, confirmando e realçando seus receios quanto a possíveis incertezas e prejuízos daí advindos, bem como em alimentar a pretensão, de resto impossível, de reverter

o processo de regularização do território indígena, recentemente completado.

Por outro lado, a criação do novo município aumenta consideravelmente a representatividade eleitoral dos Kiriri, dos quais os políticos do novo município passam a depender mais diretamente. Em função disso, líderes indígenas chegam mesmo a discutir a possibilidade – levantada por um dos partidos locais – de lançar um candidato próprio ao cargo de vereador, hipótese descartada às vésperas das convenções partidárias, tendo em vista, entre outras coisas, as complicações que poderiam resultar do investimento em um candidato da “chapa” de um poderoso e tradicional inimigo político, o então prefeito de Banzaê, Edval Calazans. Para compreender a estrutura das relações políticas envolvendo os Kiriri, porém, faz-se necessária uma breve retrospectiva do campo político regional, bem como da inserção histórica destes índios neste campo.

Na história política recente do município de Ribeira do Pombal uma figura se destaca, a do tradicional coronel Ferreira Britto, dono de uma das maiores fortunas locais e que exerceu domínio oligárquico sobre a política municipal durante pelo menos quarenta anos, apoiado, a partir de 1964, pelo conjunto de oligarquias que tem exercido hegemonia sobre o governo estadual desde então.

Brito era politicamente articulado ao deputado federal Prisco Vianna, por sua vez ligado, no plano estadual, à tradicional oligarquia dos Vianna, que disputava acirradamente os votos locais com o também poderoso, à época, deputado Ruy Bacelar – representante da emergente oligarquia chefiada pelo então governador ACM – e ligado à facção localmente oposicionista, na qual se destacava o seu cunhado Nilson Brito. Esta conjuntura, ainda vigente ao se iniciarem os anos oitenta, reflete a tradicional disputa oligárquica pombalense entre os “Boca Branca” dominantes, e os “Boca Preta” opositores. Em 1980, Ferreira Britto conduziu Edval Calazans à prefeitura, tendo como vice João Alfredo Bittencourt, ambos oriundos de famílias dominantes no então distrito de Mirandela, logo, tradicionais adversários dos Kiriri que, por sua vez, em função das longas disputas com representantes locais dos Boca Branca, tendiam a alimentar, a nível municipal, uma aliança com os Boca Preta.

Até as eleições estaduais de 1982, tais oposições prevaleciam apenas no âmbito da política municipal, face à já referida aliança de oligarquias a nível mais amplo. Já nas eleições municipais de 1984, porém, o quadro se altera radicalmente, refletindo as fissuras nas bases de sustentação do poder governista nacional e estadual, com o

realinhamento de forças relacionado ao processo de abertura política. A essa altura, rompem os Vianna com o governo estadual, tendendo a uma aproximação com Paulo Maluf, principal adversário do então governador Magalhães, nas disputas pelo espólio do legado político do regime autoritário. Deste modo, as facções pombalenses tornam-se alvo do interesse mais geral e o esquema carlista estadual retira qualquer apoio à prefeitura de Pombal, passando a investir pesadamente nos seus opositores, promovendo a eleição do Boca Preta Pedro Rodrigues, e assim derrubando uma hegemonia de quarenta anos do “coronel” Ferreira Britto.

Portanto, pela primeira vez em duas gerações, desde a criação do Posto Indígena, em 1949, e da emergência dos conflitos interétnicos que dominam o cenário político do então distrito de Mirandela, pelo menos desde os anos sessenta, vislumbram os Kiriri a possibilidade de estabelecer uma relação menos assimétrica com os detentores do poder político municipal.

Os desdobramentos da abertura política na cena nacional, porém, continuam e também o deputado Rui Bacelar bandeia-se para as oposições, pelas quais se candidata, com sucesso, ao senado em 1986. Nas eleições deste ano, o apoio conjunto de Bacelar e Prisco Vianna faz reproduzir em

Pombal a esmagadora vitória de um opositor ao Governo do Estado em todo o sertão: o “esquerdista” Waldir Pires.

Assim, às vésperas das eleições municipais de 1988, a prefeitura de Pombal se encontrava enfraquecida, pois suas bases de apoio – Magalhães e Bacelar – se rompera. Os carlistas em Pombal lançam a candidatura de Dr. Nelson, médico de razoável prestígio na região, enquanto que os grupos políticos mais tradicionais, ligados à ala direitista do governo Waldir Pires, apoiam a candidatura vitoriosa do Boca Preta Nilson Brito, à qual se associam os ainda esperançosos kiriri.

A perda do poder político em Ribeira do Pombal certamente influenciou no empenho da bancada carlista na Assembléia Legislativa em favor do antigo pleito local de emancipação do distrito de Mirandela. Os protestos dos índios e associações de apoio, como vimos, ensejam uma solução negociada que, se não impede a emancipação, obtém a transferência da sede do futuro município para o então povoado de Banzaê, fora da terra indígena.

As eleições municipais de Banzaê, em 1989, marcam o início de um reequilíbrio de forças no campo político regional e,

para compreendê-lo, é preciso, mais uma vez, uma remissão ao contexto político mais abrangente.

O ex-governador Magalhães, em que pese a sua tardia adesão ao conjunto de forças que poria fim aos governos militares e a sua fragorosa derrota de 1986, lograria uma hábil ascensão ao centro do poder federal no governo José Sarney, a partir do qual desferiria uma feroz campanha de esvaziamento econômico do Governo do Estado da Bahia, ao qual, por sua vez, com a renúncia de Waldir Pires, no início de 1989, já não restava mais qualquer matiz político-ideológica capaz de contrapô-lo às forças tradicionais, dominado, então, apenas pela facção que se tornara anti-carlista das velhas oligarquias.

Em Pombal, o vazio aberto pela concentração da velha dicotomia Bacelar-Vianna em um só lado possibilita o fortalecimento do deputado federal José Lourenço, político que, apesar de sua tradicional base familiar na região, mantivera-se a uma prudente distância das dissensões locais, posto que, sendo genro de Oliveira Britto e tradicional aliado seu e dos Vianna, alimentara também, desde seus primeiros mandatos como deputado estadual, uma estreita aproximação ao governador Magalhães. A descaracterização da facção política Boca Branca após a morte de Ferreira Britto e os realinhamentos políticos

posteriores a 1983, permitirão a Lourenço reaglutinar o espólio político dessa facção, agora marcada por uma clara tendência carlista. É neste contexto que se explica a candidatura de Edval Calazans à prefeitura de Banzaê, com o apoio do então ministro Magalhães e contra o candidato apoiado pelo prefeito de Pombal, ainda encarado localmente como um Boca Preta, oposição que reaparece com nitidez nessas eleições. Vemos assim como, ao longo de uma década, o carlismo transita localmente de Boca Preta a Boca Branca, com a mesma desenvoltura com que o seu líder transitava no plano nacional, em seus sucessivos apoios, dos governos militares ao governo Sarney, e deste àquele que parecia, na campanha de 89, seu maior adversário, o ex-presidente Collor, numa trajetória que seria coroada, em 1991, com o seu retorno ao Governo do Estado.

O sucesso eleitoral de Calazans, nas primeiras eleições municipais de Banzaê, foi marcado por um agressivo discurso contrário às pretensões indígenas, em especial à retirada dos posseiros das suas terras, investindo pesadamente em afirmar uma polarização, na qual seu adversário se mostrava frágil, caudatário que era dos votos kiriri. Sua administração foi fiel a esta polarização, marcada por iniciativas de perseguição e desassistência aos índios e por estímulos aos conflitos interétnicos que chegariam a um violento clímax no início de 1992.

Vêm assim os Kiriri, mais uma vez, completamente afastadas as suas pretensões de lograr relações menos desfavoráveis com o poder político local, pretensões estas que, de resto, nunca chegaram a se efetivar plenamente com o heterodoxo domínio Boca Preta na prefeitura de Pombal. Queixa-se o conselheiro da Baixa da Cangalha:

"Nilson já tem certeza que a gente vota nele. Larga nós de lado como objeto que usa na hora que quer (...) Pelo menos nunca se meteu na briga dos índios com os posseiros. Agora, ele nunca fez nada pelos índios, até um trator que prometeu emprestar, até hoje" (junho 1992).

A aproximação das eleições municipais de 1992 enseja, porém, novas possibilidades de realinhamento. O previsível reequilíbrio de forças entre as tradicionais facções locais já não permitia desconsiderar, no caso de Banzaê, o peso relativo do contingente eleitoral indígena e a facção no poder tenta capitalizar tanto a supra aludida decepção dos índios com a administração Nilson Brito, quanto a já plenamente cristalizada divisão interna entre os Kiriri. Isso explica a tentativa de aproximação de Calazans à facção B, através de um seu prestigioso articulador

político, o conselheiro da Baixa da Cangalha, com a já mencionada proposta de candidatura indígena à Câmara Municipal, possivelmente concebida como única forma de sensibilizar politicamente os índios em favor de um seu tradicional adversário. Tal iniciativa, evidentemente, enseja uma reação da facção liderada por Nilson Brito, que rapidamente se empenha em reconstruir a unidade da sua base eleitoral indígena.

O insucesso da pretensão de uma candidatura indígena se compreende tanto em função do seu surgimento em articulação com a facção adversária, quanto pela vigência dos tradicionais vínculos clientelísticos eleitorais que estabelecem um fluxo de prestações econômicas dos candidatos municipais para com os Kiriri e, em especial, com os seus líderes. Fluxo que seria, provavelmente, comprometido com tal candidatura indígena, que, concorrendo com aquelas que tradicionalmente contam com o voto kiriri, não teria condições de intermediar, de modo eficaz, as referidas prestações. Essa concorrência explicaria também o desinteresse dessa facção em promover uma candidatura indígena.

Resta sublinhar, neste episódio, a habilidade política do conselheiro da Baixa da Cangalha que, com sua suposta aproximação à facção adversária, conseguiu movimentar o seu

“partido” habitual, que já contava com o apoio incontestado dos índios e, por isso mesmo, negligenciava completamente qualquer gesto mais efetivo de assistência.

Essa habilidade se revela ainda no fato de que, embora com um candidato a vereador pelo partido contrário, os índios garantiriam apoio ao candidato do seu tradicional partido à prefeitura, o que, pensava o conselheiro, lhes facultaria, bem como ao seu representante, uma vez eleito, uma razoável margem de independência em futuras barganhas políticas.

A estratégia, por fim, completava-se com a própria escolha do possível candidato indígena, um seu genro, filho do também prestigioso conselheiro da facção contrária, residente na Lagoa Grande, por sua vez sogro do cacique Lázaro, ou seja, um nome capaz de, pelo menos no plano eleitoral, unificar as duas facções kiriri. Restava, porém, vencer a resistência e a insegurança de outros líderes indígenas em questionar seus tradicionais vínculos políticos em favor da busca de uma posição de maior autonomia, em tese viável pela própria expressão eleitoral indígena em Banzaê, capaz de garantir a eleição de até dois representantes na Câmara Municipal. Tal pretensão de maior autonomia parece, contudo, definitivamente comprometida, pelo menos enquanto não haja no campo político local a

constituição efetiva de uma terceira força capaz de possibilitar aos Kiriri um descolamento dos vínculos oligárquicos.

VIII. Considerações finais

No presente trabalho, discuti o processo de constituição do povo indígena kiriri, deflagrado basicamente a partir da articulação de um conjunto de ações que se orientaram com vistas à produção de uma ética singular, fundada no conhecimento e no reconhecimento de modos de agir especificamente indígenas, com ênfase na organização de um sistema de autoridade interna, no trabalho comunitário e na adoção do ritual Toré. Buscando viabilizar a idéia de um projeto coletivo, inicialmente, todo o esforço do cacique Lázaro e lideranças se concentraria no objetivo de tentar erradicar dos Kiriri o estereótipo regional de "bêbados e preguiçosos".

Numa primeira instância - ainda de articulação e de afirmação enquanto grupo - a política empreendida pelas lideranças seria respaldada e legitimada por parcela significativa da "comunidade" kiriri, posto que o processo de construção de um grupo supõe, necessariamente, uma certa harmonia prévia de valores, uma base de consenso quanto aos objetivos e metas a serem alcançadas, não se constituindo jamais enquanto uma "*criação individual de um líder*", mas como

"um produto social e coletivo, a partir de certo ponto, algo objetivo e exterior à vontade de seus integrantes, inclusive do seu idealizador ou organizador inicial" (Black, 1977; apud Geertz, 1991).

Assim, posturas não condizentes com as expectativas do grupo seriam veementemente desestimuladas, através de um forte aparato repressor, constituído a partir da designação de indivíduos de prestígio em cada núcleo para o cargo de conselheiro, indivíduos que, de resto, já ocupavam então em seus respectivos núcleos uma posição estratégica de mediação com a sociedade envolvente e de intermediação de bens e serviços, enquanto "sitiantes fortes" (Woortmann, E. Ib).

Para o cacique Lázaro e seus conselheiros, tal situação seguramente constituía um desafio. Práticas como o alcoolismo, o aluguel de terras, o trabalho alugado, o sistema de "meia", relações clientelísticas com regionais e casamentos interétnicos eram correntes entre os Kiriri de então. Tratava-se, portanto, da imposição de uma ética até certo ponto estranha ao cotidiano destes índios. Portanto, não seria sem conflitos que as lideranças levariam avante os seus propósitos políticos de redefinição comportamental,

fundados, em grande parte, em uma concepção de ordem social ancorada nos dogmas da fé baha'i, e efetivada mediante a adoção de um ritual indígena e a instituição das roças comunitárias.

Uma primeira fonte de conflitos se consubstanciaria a partir da organização destas roças, supervisionadas pelos conselheiros, para as quais as famílias indígenas se comprometiam a doar dois dias de trabalho semanais. Foi nesse contexto que, pela primeira vez, a própria figura da liderança, nestes novos termos, seria questionada pelos índios, enquanto ameaçadora de uma tradicional autonomia familiar, compreendida como fator essencial a uma "ética camponesa"⁴¹, como nota Klaas Woortmann, que relaciona, entre as categorias culturais centrais do universo camponês brasileiro, o "*trabalho, a família e a liberdade*" (1978:3), e acentua que,

"o controle do tempo da família e a existência de um tempo de família autônomo, assim como o controle do trabalho, são dimensões básicas da liberdade em si" (Ib:44).

⁴¹Isto é, a uma "moralidade que contempla uma continuidade entre as pessoas e as coisas" (1980:38).

Por outro lado, as atividades de partilha conduzidas pelas lideranças, subseqüentes às "retomadas", reapropriações político-simbólicas do território, geraram um certo descontentamento entre os Kiriri, posto que foram diversificadas, variando muito em função do núcleo de ocorrência e da natureza do poder exercido pelos líderes que as coordenaram.

No caso da fazenda Picos, por exemplo, seus pouco mais de mil hectares de terrenos férteis foram distribuídos preferencialmente entre as famílias mais próximas ao cacique e ao conselheiro da Lagoa Grande. Por outro lado, as terras da fazenda de Raul Nobre, ocupada pelos índios em 1985, na Baixa da Cangalha, tiveram seu uso coletivizado na forma de uma roça comunitária, por iniciativa do conselheiro local, como já referido, um "broker" (Mayer, Ib) cujos limites de atuação ultrapassam a fronteira étnica.

Um outro problema freqüentemente alegado refere-se ao aluguel de pastos a regionais pelo cacique e seus aliados, uma prática que, ao sobrepor os direitos tradicionais da família kiriri sobre a terra - seu mais relevante patrimônio, sustentáculo do trabalho que, como nota K. Woortmann (Ib:03), "*constrói a família enquanto valor*" - comprometeria, uma segunda vez, entre estes índios, os pressupostos básicos de uma "campesinidade".

Consolidados os objetivos iniciais dos Kiriri, as práticas políticas das lideranças, na medida em que instalam um clima de tensão e de insegurança na terra indígena – reflexo da instituição do “coador”, do espancamento de índios alcoolizados, das compulsões para o comparecimento às roças comunitárias –, produzem insatisfações que, por sua vez, geram focos de questionamento à legitimidade do poder político aí exercido.

A tentativa de homogeneização dos sujeitos sociais, de relegar ao ostracismo aqueles que, em algum nível, persistiam em manter características distintivas ao grupo, acarretaria uma série de quebras e redefinições nas alianças e cadeias de lealdades constituídas, potencializando dissensões e, principalmente, hierarquizando ainda mais o acesso a bens e serviços. A construção de uma etnicidade parece, pois, implicar – ao menos no contexto de sociedades plurais –, como bem aponta Barth (1969), em uma estratificação dentro e entre os grupos.

Já as resistências à homogeneização podem, talvez, ser pensadas (Cf. Deleuze e Guattari, 1980) enquanto “linhas de fuga”, cuja natureza de expressão residiria em um

domínio “molecular” da política, terreno no qual as articulações a nível micro se processam:

“a política opera por macro-decisões e escolhas binárias; mas o domínio do decidível permanece escasso. E a decisão política mergulha necessariamente em um mundo de micro-determinações, de inclinações e de desejos que ela deve pressentir ou avaliar de um outro modo” (1980:270).

Portanto,

“do ponto de vista da micro-política, uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares” (Ib:263).

Assim, uma das preocupações centrais da presente análise foi a de apreender as diversas micro-políticas processadas no povo kiriri, que abrangem um amplo leque de situações bem marcadas, cujas posições dos atores gravitam, aberta ou dissimuladamente, em torno de diversos centros de poder, constituídos e reconstituídos, localizados interna – nas redes de parentesco, vizinhança, nas relações de trabalho etc – ou externamente ao campo político kiriri – nas relações com a FUNAI, associações de apoio, entidades

religiosas, segmentos regionais politicamente influentes etc.

Posteriormente, esses focos de atrito, em princípio de caráter isolado, ao modo de pequenas irrupções sem conseqüências políticas mais abrangentes – tais como a reprovação velada ao trabalho imposto nas roças comunitárias, a persistência do alcoolismo, especialmente entre os idosos, a resistência ao Toré por parte dos oficiantes ou adeptos dos tradicionais “trabalhos” domésticos, e a própria presença de um Toré dissidente no Cantagalo – ganham consistência, minando as bases da representatividade do cacique e provocando dissensões que, ainda que localizadas, ensejam redefinições e realinhamentos de alianças inter e, em um número significativo de casos, intra-grupos familiares.

Pressentindo as alterações na sua posição de centralidade política frente aos índios, o cacique Lázaro procuraria ainda, por meio de uma delicada estratégia, reconquistar a hegemonia anterior. Localizando entre os mais poderosos focos de resistência, ou “linhas de fuga”, à sua autoridade aquele situado na esfera do ritual, Lázaro concentra aí o seu poder de fogo. A título de restaurar uma pretensa unidade “original” do grupo, propõe a eleição de um pajé geral, indicação concebível apenas no plano

decisório do sagrado, o que elidiria possíveis imputações de manobra política centralizadora, ao tempo em que reafirmaria os valores de unidade do grupo, através da sua instância máxima de legitimidade, o mundo dos "encantados", conferindo assim determinação à ênfase na necessidade de expulsar da Terra Indígena os indivíduos que porventura se mostrassem contrários a essa unificação. Contudo, inversamente às suas expectativas, seu oponente concorda em se submeter à "prova", sendo escolhido pajé geral dos Kiriri.

Baldados os esforços de banir legitimamente da área seu mais explícito centro de oposição, o cacique passa a adotar uma postura de ambigüidade frente ao pajé recém-eleito, de início respaldando-o formalmente, mas agindo de modo a minar a sua autoridade, tomando uma série de medidas que terminariam por expor o seu desconforto em relação àquele, legitimando os dissidentes, instrumentalizando-os com os recursos "morais" necessários à divisão dos Kiriri em dois segmentos faccionais.

Ao que tudo indica, a crescente penetração que até recentemente vinha alcançando a facção B entre os Kiriri deve-se à maior flexibilidade das suas práticas, que ampliam as possibilidades para a reobtenção de uma autonomia do trabalho familiar, tão cara a estes índios,

sem comprometer as bases de coesão e a unidade do segmento faccional.

Por outro lado, o pressuposto de unidade, tão enfatizado pelo cacique Lázaro durante o processo de construção do grupo, parece, após a divisão, ter se desvanecido. Ele atualmente prefere se guiar por uma outra lógica:

"eu trabalho dentro do meu sistema, quem não quiser seguir pode sair" (Sacão, setembro 1993)

disse-me o cacique, demonstrando, talvez numa tentativa de minimizar o significado das defecções até então cada vez mais freqüentes, haver substituído – ao menos por ora – um discurso congregacional por um discurso ético do "sistema".

Observa-se, portanto, entre os Kiriri a coexistência de múltiplos códigos que informam as práticas de cada facção e que, atualizados singularmente, conformam dois conjuntos sociais, dois "modos de ser" kiriri que, ainda que não guardem uma completa autonomia, parecem se constituir muito distintivamente. Poder-se-ia postular a existência de uma integridade social nesta duplicidade? As facções aí engendradas seriam estruturais na constituição deste povo

indígena? Ou, dito de outro modo, posto que há efetivamente entre os Kiriri uma duplicação progressivamente institucionalizada de suas estruturas de poder, com seus espaços de atuação demarcados, seria lícito, neste caso, supor as facções nos termos clássicos de uma relação concorrencial por uma estrutura hegemônica de poder? Estas foram, basicamente, as questões em torno das quais se centrou o presente trabalho.

Ressalto que, em consonância com os parâmetros teórico-metodológicos adotados (Barth, 1966; Spiro, 1969; Oliveira, 1977) e conforme a investigação realizada, o fenômeno faccional apenas pôde ser vislumbrado como um processo de reordenamento e acomodação políticos, não representando um movimento de desagregação ou de desestruturação neste povo indígena, mas constituindo-se, sobretudo, em uma estratégia flexibilizante, de barganha, para os atores presentes no campo sócio-político kiriri.

Finalmente, para sintetizar uma avaliação acerca do quadro político-faccional examinado, resta frisar que as facções – considerados presentemente como as unidades mais efetivas da ação política formalizada no grupo – vieram a se revelar como um fator estruturante no processo de afirmação étnica e de construção do povo kiriri. Por outro lado, o aspecto concorrencial da relação entre os segmentos faccionais

parece vir se configurando, antes, num plano situacional, que num âmbito mais propriamente estrutural. Isso se torna evidente quando se trata, por exemplo, como no episódio recente da extrusão de Mirandela (relatado no item VII.), de disputar a hegemonia de um modo “legítimo” de “ser” kiriri, muito referido à questão do direito à terra, o que não implica, contudo, em uma negação da efetiva existência do segmento faccional contrário, nem na suspensão da sua condição étnica, dimensão que ultrapassa e engloba as dissensões contextualmente postas.

Isso, contudo, não significa postular um caráter de efemeridade para as facções kiriri, que realmente parecem se movimentar no âmbito de um processo irreversível de cisão. Sua relativa estabilidade, sobretudo no que concerne à composição de adeptos, vem sendo reafirmada, inclusive no bojo desses últimos fatos ocorridos no grupo, isto é, a “retomada de Mirandela” por uma das facções, – que por essa via, da conquista territorial, parece ter conseguido reunir um maior capital social face ao segmento contrário⁴²–, ocasião em que as adesões e lealdades, salvo pela referência a dois casos nos quais se verificou

⁴²Na medida em que esta passou a dispor de um maior “capital de atração”, representado pelas casas de moradia anteriormente ocupadas por regionais naquele povoado e, sobretudo, pelas “terras de trabalho”, também liberadas, localizadas no seu entorno.

realinhamento faccional⁴³, permaneceram, de modo geral, constantes.

⁴³De duas famílias — cujas posições sócio-estruturais no grupo, especialmente as relações de parentesco, sempre deram margem a certa ambiguidade e flexibilidade no que tange à afiliação faccional —, originárias dos núcleos Lagoa Grande e Baixa da Cangalha, que passaram a residir no povoado de Mirandela, ora controlado pela facção do cacique Lázaro, em casas indenizadas aos “regonais”.

Referências bibliográficas

ABREU FILHO, Ovídio de. "Parentesco e Identidade Social".

Anuário Antropológico 80. Fortaleza/Rio de Janeiro,
UFC/Tempo Brasileiro, 1982.

ALÁSIA DE HERÉDIA, Beatriz M. **A Morada da Vida**. Rio de

Janeiro, Zahar, 1979.

BALANDIER, Georges. **Sociologie Actuelle de la Afrique**

Noire. Paris, Minuit, 1955.

BANDEIRA, M. de Lourdes. **Os Kariri de Mirandela, um grupo**

indígena integrado. Salvador, UFBA, 1972.

BANCK, Geert A. "The Persistence of Local-Level

Faccionalism. An Anthropologist's Assesment of its

Implications from Brazilian National Process". **Ciência e Cultura**, 31:851-859.

BARTH, Friedrik. **Leadership Among Swat Pathans**. Londres, The Athlone Press, 1966.

_____. "Introduction". **Ethnic Groups and boundaries: The social organization of culture difference**. F. Barth (ed) London, George Allen y Unwin, 1969.

_____. "Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism with Illustrations from Somar, Oman. Maybury Lewis (ed). **The Prospects for Plural Societies**, Washington, American Ethnological Society, 1984

BAUMANN, Terezinha B. "Definições da Área Kiriri". **Relatório FUNAI**. Rio de Janeiro, dat.

BETTELHEIM, Charles. **Calcul Économique et Formes de**

Proprietè. Paris, François Mastero, 1970.

BOURDIEU, P. "Décrire et Prescrire. Notes sur les conditions de possibilité, et les limites de l'efficacité politique". **Actes de la Recherche**, 38:1981.

_____. "La delegation et le fetichisme politique". **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, 52/53:49-55.
1984.

_____ "A Representação Política". **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro, DIFEL, 1989.

BOURDIEU, P. & WARCQUANT, L. **Réponses - pour une Anthropologie Reflèxive**. Paris, Ed. du Seuil, 1992.

BRASILEIRO, Sheila. "Levantamento do uso e ocupação do solo na Terra Indígena Kiriri". **Relatório**. Salvador, 1996, dat.

BRASILEIRO, Sheila & MAIA, Suzana. "A Organização Política e o Processo Faccional no Povo Indígena Kiriri".

Relatório de pesquisa apresentado ao CNPq. Salvador, 1992, dat.

BRASILEIRO, Sheila & SAMPAIO, José A. L. **Os Povos Indígenas na Bahia.** Salvador, s/d.

CARDOSO DE OLIVEIRA. **O Índio e o Mundo dos Brancos.** São Paulo, Livraria Pioneira Ed., [1964] 1972.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo, Pioneira, 1976.

_____. **A Sociologia do Brasil Indígena.** Brasília/Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/UNB, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Negros e Estrangeiros. Os Escravos Libertos e sua volta à África.** São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. "Parecer sobre os critérios

de identidade étnica". **Antropologia do Brasil: Mito, História e Etnicidade**. São Paulo, Brasiliense/EDUSP, 1986.

_____ . "Etnicidade: da cultura residual mas irredutível". Carneiro da Cunha, **Op. cit**, 1986.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. "Los Kiriri de Mirandela: um Subsegmento Rural Indígena". **América Indígena**. LXXXVII-1. México, 1977.

_____ . "A Identidade dos Povos Indígenas do Nordeste". **Anuário Antropológico 82**. Fortaleza/Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/UFC, 1984.

_____ . "Os povos indígenas no Nordeste: território e identidade étnica". **Revista Cultura: O Índio na Bahia**. Salvador, FCEBA, 1992. Ano 1, n. 1.

CARVALHO, M. R. G. de ET AL. **Relatório Kiriri.**

Salvador, 1980, dat.

CHAYANOV, Alexander. **La Organizacion de la Unidad Economica**

Campesina. Buenos Aires, Ediciones Nueva Vision, 1974.

COHEN, Abner, **Custom and Politics in Urban África.** London-

Berkeley, Routledge & Kegan, Paul. Univ. of California, 1969.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **Mille Plateaux.** Paris,

Minuit, 1980.

DIAS, Gentil M. **Depois do Latifúndio: Continuidade e**

Mudança Social na Sociedade Rural Nordestina.

Brasília/Rio de Janeiro; Tempo Brasileiro, 1978.

DUMONT, Louis. **O Individualismo.** Rio de Janeiro, Rocco,

1985.

FELDMAN-BIANCO, Bela. "Introdução". Feldman-Bianco (org.).

Antropologia das Sociedades Contemporâneas - Métodos.

São Paulo, Global Editora, 1987.

FOSTER, George M. "The Dyadic Contract: a model for the

social structure of a mexican peasant village".
American Anthropologist, 63:1173-92, 1961.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro,
Graal, 1982.

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

GARCIA JR., Afrânio. **Terra de Trabalho**. Rio de Janeiro,
Paz e Terra, 1983.

GEERTZ, Clifford. "Form and Variation in a Balinese Village
Structure". **American Anthropologist**, V. 61, N. 6,
1959.

_____. **Negara. O Estado-Teatro no Século XIX**.
Lisboa, Difel, 1991.

GIDDENS, Anthony. **As Idéias de Durkheim**. São Paulo,
Cultrix, 1978.

GODELIER, Maurice. **Rationalité et Irrationalité en**

Economie. Paris, François Mastero, 1986.

GLUCKMAN, Max. **Analysis of a Social Situation in Modern**

Zululand. Manchester, Manchester Univ., 1958.

_____. **Order and Rebellion in Tribal Africa.** New

York, Glencoe, 1963.

GUATTARI , Félix & ROLNIK, Sueli. **Cartografias do Desejo.**

Petrópolis, Vozes, 1986.

HABERMAS, J. "Aporias de uma Teoria do Poder". **O Discurso**

Filosófico da Modernidade. Lisboa, Publicações. Dom
Quixote, 1990.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil.**

Vol. V. Rio de Janeiro, INL, 1945.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. "O governo dos índios sob a
estão do SPI". Manuela Carneiro da Cunha (org). In
História dos Índios no Brasil. São Paulo, Companhia
das
Letras/FAPESP/SMC, 1992.

LOVISOLO, Hugo R. **Terra, Trabalho e Capital: Produção
Familiar e Acumulação**. Campinas, UNICAMP, 1989.

MAMIANI, Luis. **A Arte de Gramática da Língua Brasília da
Nação Kiriri**. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional,
1877.

MARTINS, Marco Aurélio A. F. "O Toré na Lagoa Grande".
Artigo. Salvador, 1982, dat.

MAYER, Adrian. "A Importância dos quase-grupos no Estudo
das Sociedades Complexas". In Feldman-Bianco, Bella,
op. cit, 1987.

MARIÉ, Michel. "Penser son territoire: pour une épistémologie de l'espace local". AURIAC, Franck et BRUNET, Roger (org.). **Espaces, Jeux et Enjeux**. Paris, Fayard/Fundation Diderot, 1986.

MOURA, Margarida. **Os Herdeiros da Terra**. São Paulo, Hucitec, 1978.

NANTES, Pe. Martin de. "**Relation Succinte & Sincère de la Mission**". Ed. Fac-símile. Frederico Edelweiss. Bahia, Tipografia Beneditina Ltda, 1952.

NASCIMENTO, Marco Tromboni. "O Tronco da Jurema. Ritual e Etnicidade entre os Povos Indígenas no Nordeste: o caso kiriri.". **Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia**. FFCH/UFBA. Salvador, 1994.

NEVES, Delma P. "Diferenciação Sócio-Econômica do

Campepinato". **Ciências Sociais Hoje**. São Paulo,
ANPOCS/Cortez Ed., 1985

NICHOLAS, Ralph W. "Factions a Comparative Analysis". In:
Gluckman, M & Eggan, F. (org.) **Political Systems and
the
Distribution of Power**. London e New York, Tavistock e
F.
E. Praeger, 1965:21-61.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "As facções e a ordem política
em uma reserva Tükuna". **Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de pós Graduação em Antropologia
Social**. Brasília, UNB, 1977.

_____. "Terras Indígenas no Brasil, uma
tentativa de abordagem sociológica". **Boletim do Museu
Nacional**, N. S. Antropologia, 44. Rio de Janeiro,
1983.

_____. **O Nosso Governo: Os Ticuna e o
Regime Tutelar**. Rio de Janeiro, Marco Zero/CNPq,
1988.

_____. "Povos Indígenas no Nordeste: Fronteiras Étnicas e Identidades Emergentes". **Tempo e Presença**, 270; 31:34. São Paulo, 1993.

_____. "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais". In: Sampaio Silva, Orlando & Luz, Lídia(ed.); Helm, Cecília (org.). **A Perícia Antropológica em Processos Judiciais**. Florianópolis, UFSC, 1994.

RAFFESTIN, Claude. "Écogènèse Territorial et Territorialité". Auriac, Frank et Brunet, Roger (org). Op.cit.

REESINK, Edwin B. "A intervenção de órgãos estaduais na definição de áreas indígenas: o exemplo do Instituto de Terras da Bahia no caso kiriri de Mirandela". Salvador, 1984, dat.

_____ "Índio ou Caboclo: notas sobre a
identidade étnica dos Índios do Nordeste".

Universitas,

32: 121-137. Salvador, 1984.

ROCHA JR. Omar da. "A Funai demarca Mirandela". **Relatório.**

Salvador, 1982, dat.

_____. "O Índio é de menor: os Kiriri e o
movimento indígena no Nordeste. Águas de São Pedro,
1983, dat.

ROCHA JR., Omar de & SOUZA, Lázaro G. de. **Projeto Kiriri.**

Salvador, 1980, dat.

RODRIGUES, Arion O. "Notas sobre o Sistema de Parentesco
dos Kiriri". **Revista do Museu Paulista**, N.S. II. São
Paulo:95-107, 1948.

ROSALBA, Lélia M. F. G. "O Posto Indígena de Mirandela".

Boletim do Museu do Índio. N° 01. Rio de Janeiro, FNI,
1976.

SAHLINS, Marshall D. **Sociedades Tribais.** Rio de Janeiro,

Zahar, 1974.

SAMPAIO, José A.L. "De caboclo a índio: etnicidade e

organização social e política entre povos indígenas

contemporâneos no Nordeste do Brasil: o caso

kapinawá". **Projeto de Pesquisa.** Campinas, 1986, dat.

_____. "Trabalho de campo, pesquisa e

participação: reflexões de um aprendiz de etnólogo.

Artigo. Campinas, 1985, dat

SANTOS, Ana Flávia M. "Índios e Posseiros: considerações

sobre o conceito de identidade. Uma reavaliação do

caso

Xakriabá". Brasília, m.s., 1994.

SEEGER, Anthony & VIVEIROS DE CASTRO, E. "Terras e

Territórios Indígenas". **Encontros com a Civilização**

Brasileira. 12:108-114. Rio de Janeiro, 1979.

SOARES, Luiz Eduardo. **Campesinato, Ideologia e Política.**

Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

SPIRO, M. E. "Factionalism and Politics in Village Burma".

SWARTZ, M. J. (ed.): **Op. Cit:** 402-421, 1969.

SWARTZ, Marc J. (ed.). **Local Level Politics, Social and Cultural Perspectives.** London, London Univ., 1969.

SWARTZ, M. J. et al (eds.) **Political Anthropology.** Chicago, Aldine, 1966.

TURNER, Victor. "Mukanda: the Politics of a Non-Political Ritual". Marc Swartz (ed), **op. cit:** 135-149, 1969.

_____. **O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura.** Petrópolis, Vozes, 1969

_____. **Schism and Continuity in an African Society: a Study of Ndembu Village Life.** Manchester, Manchester University, 1972.

VAN VELSEN, J. "A análise situacional e o método de estudo do caso detalhado". In Feldman-Bianco, Bella (org). **Op. cit,** 1987.

VANSINA, Jan. **Oral Tradition. A Study in Historical Methodology.** Chicago, Aldine, 1965.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté. Os Deuses Canibais.** Jorge Zahar/ANPOCS, Rio de Janeiro, 1986.

WEBER, Max "Comunidades Etnicas". **Economia y Sociedad.** Fondo de Cultura Economica, Mexico, [1922]1984.

WOLF, Eric R. "Kinship, Friendship and Patron-client relations in Complex Societies". BANTO, Michael (ed.):

The Social Anthropology of Complex Societies.

Cambridge;

Tavistock Publications: 1963.

WOORTMANN, Ellen. "O Sítio Camponês". **Anuário**

Antropológico 81. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro,
1983.

_____. "Parentesco e Reprodução Social".

Ciências Sociais Hoje/85. ANPOCS/Cortez Ed., São
Paulo,
1985.

_____. **Herdeiros, Parentes e Compadres.**

HUCITEC/Edunb, São Paulo/Brasília, 1995.

WOORTMANN, Klaas. "Com Parente não se Neguceia". **Anuário**

Antropológico/87. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro,
1988, dat.

ZALUAR, Alba. **A Máquina e a Revolta.** São Paulo,

Brasiliense, 1985.

