

CEDI - P. 1 B  
DATA 21 / 08 / 96  
COD F00 00006

ASPECTOS SÓCIO-POLÍTICOS DOS FULNI-Ô :  
O Problema da Dominação Política Externa \*

Rosane Freire Lacerda

RUA TELES JÚNIOR, 122/B - AP. 301  
AFLITOS  
50000 - RECIFE (PE)

\* Texto resultante da pesquisa em Iniciação Científica ( bolsa concedida pelo CNPq ) em nível de Graduação, intitulada "O Direito Entre os Índios e sua Aculturação : o caso dos índios Fulni-ô", realizada entre março de 1984 e março de 1985.

Recife  
julho de 1985

## SUMÁRIO

I - Introdução.....	3
II - Sociedades Indígenas Sulamericanas:	
1) Critérios de organização política e atribuições da chefia.....	5
2) Mudança política e dominação.....	14
III- Os Fulni-ô: uma visão geral	
1) Localização.....	21
2) Histórico .....	21
3) Aspectos gerais:	
a) características locais.....	23
b) religiosidade.....	26
4) Os fulni-ô e a terra.....	31
5) Os fulni-ô e o Posto Indígena da FUNAI.....	37
6) Organização política interna.....	43
7) Os delitos e transgressões: a aplicação da justiça.....	49
IV - A Política Indigenista Oficial: aspectos legais e consequências na organização política das comunidades indígenas e suas práticas de controle social.....	53
V - Síntese e Conclusão.....	58
VI : Referências Bibliográficas.....	64

## I - INTRODUÇÃO

As atividades políticas e jurídicas que expressem o controle social, foi até recentemente encarado como específico das sociedades "complexas" ou de formação estatal, no que diz respeito à sua forma organizativa. Atualmente, no entanto, verificamos o progressivo reconhecimento de que, nas sociedades sem formação estatal, o político estaria presente através de formas peculiares de organização, assim como também o jurídico, expresso de diferentes maneiras daquelas encontradas nas sociedades ocidentais, por exemplo.

No Brasil, encontramos, paralelos ao Direito Positivo, formas de criação e aplicação da justiça engendradas pelas sociedades indígenas sobreviventes, que são também possuidoras de suas próprias formas de organização da vida política e social. Se considerarmos o processo de interferência atual do Estado brasileiro na vida social e política dos grupos indígenas sobreviventes, veremos como se comportam tais esquemas próprios da expressão do controle social indígena, em seu relacionamento com o controle político e jurídico emanado pelo Estado.

Assim como é variável o chamado grau de aculturação dos povos indígenas no Brasil, os níveis de interferência do Estado Brasileiro nos assuntos internos das comunidades indígenas também variam. O próprio relacionamento dos índios com os elementos da comunidade nacional brasileira se dá de maneiras variadas, segundo o seu grau de intensidade.

Ao escrever este texto, procurei registrar um caso concreto de relacionamento das formas culturais indígenas de manutenção da

ordem social e de exercício do político, com a expressão formal e a prática do discurso político e jurídico estatal no que diz respeito ao trato com as populações indígenas sobreviventes.

O povo escolhido para a pesquisa de campo - o Fulni-ô - o foi tanto pela sua facilidade de acesso geográfico e social, como pelo fato de constituir-se no mais preservado culturalmente dos indígenas da área cultural Nordeste. A impossibilidade de uma permanência maior na área ( contei com apenas trinta dias para a realização da pesquisa de campo) e a inacessibilidade a determinadas informações e ocasiões da vida social, política e sobretudo religiosa dos fulni-ô, fizeram com que eu me limitasse aos aspectos mais gerais do controle social na aldeia fulni-ô, principalmente os de cunho político, e não produzisse um detalhamento mais específico dos assuntos de natureza jurídica interna.

## II - SOCIEDADES INDÍGENAS SUL AMERICANAS

### 1) CRITÉRIOS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E ATRIBUIÇÕES DA CHEFIA.

Quando se considera as populações tribais da América do Sul em termos de formas características de organização política, cita-se com frequência a ausência de poder e/ou autoridade por parte dos personagens que encarnam a figura dos chefes.

Antigos cronistas e viajantes já discorriam em seus relatos sobre a falta de poder e de autoridade dos chefes tribais sobre os membros de suas comunidades, observação feita também pelas pesquisas mais recentes nas quais não apenas se verifica a ausência do que poderíamos ter como atributos característicos e indispensáveis de um chefe ou líder (autoridade e/ou poder), mas também a própria inexistência da chefia como instituição permanente (Meegers, 1977:83). Segundo afirma Pierre Clastres, as exceções a essa característica marcante da chefia indígena no continente sulamericano só seriam detectadas em tribos situadas no noroeste da América do Sul, tribos cuja "organização social apresente uma clara estratificação em castas" (Clastres, 1982:22).

Como encarar então a própria questão da organização política em sociedades onde a ausência do poder seria a marca da instituição da chefia e onde nem mesmo este em alguns casos existiria?

Segundo Radcliff-Brown a organização política, em qualquer sociedade, se referiria à "manutenção ou estabelecimento da ordem social dentro de uma estrutura territorial, pelo exercício organizado da autoridade coercitiva através do uso, ou possibilidade

de uso, da força física" (Beattie, 1971:170).

Fica claro então que, segundo os critérios empregados por Radcliff-Brown, muitos tipos de sociedades se encontrariam desprovidas de organização política, devendo então ser classificadas como "apolíticas", e as sociedades indígenas sulamericanas apontadas por Clastres como sem poder e/ou autoridade (na instituição de suas chefias), bem se enquadrariam nessa classificação. O próprio Radcliff Brown já o fez com relação, por exemplo, aos Iuroque e Ifugao (de Luzon, Filipinas) que segundo o autor "não possuiriam qualquer organização política" (Brown, 1973:266).

Consideremos o emprego de critérios para o estabelecimento de conceituações que acabarão por estabelecer e distinguir entre sociedades "com" e sociedades "sem" organização política. Um dos mais graves problemas da Antropologia, herança de sua origem compactuante com a expansão do domínio da Europa ocidental sobre os demais continentes, é o caráter etnocêntrico de suas indagações e conclusões do qual ainda hoje não se encontra satisfatoriamente liberta. E o que não é o etnocentrismo senão a avaliação de diferentes culturas e sociedades (dominadas) segundo critérios que dizem respeito a uma cultura de determinada sociedade (dominante) e que só para ela faria sentido?

Como poderíamos então aceitar tão facilmente a idéia de que as sociedades onde os elementos indicados por Radcliff-Brown estivessem ausentes se enquadrariam como sociedades "sem organização política" ?

Esmiuçando esquematicamente a definição de Brown, John Beattie vislumbra nela dois níveis de critérios onde apenas a um ca -

beria uma generalização, mas apenas como caminho pelo qual se buscariam as respostas cruciais acerca do político nas diferentes sociedades. Considera ele que um primeiro critério implícito na definição, "o fim ao qual se dirige a atividade política" (Beattie, 1971:170), que seria justamente a consecução e manutenção da ordem social, seria um critério passível de generalização, pois em todas as formações sociais a organização e atividade política estariam diretamente relacionados com o controle social exercido.

O erro de Brown estaria em fazer generalizar um segundo critério, este referente aos "meios através dos quais a ordem é atingida" (Beattie, 1971:170), pois estes meios variam conforme o tipo de organização social, não sendo cabível, então, a generalização que inclui "o exercício organizado da autoridade coercitiva" como meio único de obtenção do fim político, ou ponto de referência para se afirmar a fixação de uma sociedade na categoria de politicamente organizada. Também Pierre Clastres afirma que "não nos é evidente que a coerção e a subordinação sejam a essência do poder político sempre e em qualquer sociedade" (Clastres, 1982:11).

Os critérios que fazem sentido em uma sociedade podem então não ter sentido em uma outra que, por sua vez, já possui o seu próprio sistema de valores. Considerando as implicações das teorias etnocêntricas com relação ao processo histórico de dominação das potências ocidentais sobre as sociedades "primitivas", vemos quão carregado de preconceitos e ao mesmo tempo perigoso é o enquadramento de determinadas sociedades na esfera do "sem poder político" ou "sem organização política".

Afirma Clastres que, nas sociedades indígenas sulamericanas, onde se verifica a ausência do poder coercitivo, "o político

se determina como campo fora de toda a coerção e de toda a violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá uma relação de comando-obediência" tão característica de sociedades como a nossa (Clastres, 1982:10).

Isso significa que o político estaria presente nas sociedades "primitivas", tão comumente denominadas de "apolíticas" pela ausência de poder e/ou autoridade. Mais do que isso, Clastres afirma que tal ausência não provém de um simples "desconhecer" a existência do poder, mas da recusa de seu uso efetivo através da institucionalização hierárquica. As sociedades indígenas "pressentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura" que por sua vez já representaria a negação da natureza.

"Foi a intuição dessa ameaça - continua Clastres - que determinou a profundidade de sua filosofia política. Pois, descobrindo o grande parentesco do poder e da natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a violência da autoridade política"... "Elas o instituem" (o poder) "segundo sua essência" (e negação da cultura), mas justamente para lhe negarem toda potência efetiva" (Clastres, 1982:33).

Também em Georges Ballandier encontramos uma crítica à construção de conceituações que incluem formas específicas e particulares de instituições sociais como parâmetros, aos quais todas as espécies de formações sociais deveriam se submeter. Uma revisão crítica das ciências sociais e em particular da Antropologia, teria sido capaz de nos proporcionar uma visão correta do verdadeiro terreno



político: "já não o das instituições formais, mas o das ações que visam a manutenção ou a modificação da ordem estabelecida" (Balandier, 1980:10).

Quanto à natureza institucional da organização política nas sociedades tribais, Balandier constata que "os politólogos reconhecem,"enfim, "a existência de estruturas políticas específicas das sociedades ditas sem Estado e mostram-nas como estruturas discretas e intermitentes, - chamadas a manifestarem-se em circunstâncias ou situações bem definidas." (Balandier, 1980:09).

Considerando a grande diversidade cultural indígena no continente sulamericano, verificamos que, também no que tange às atribuições da chefia não existe uma homogeneidade, sendo que "o que pertence à iniciativa do chefe numa sociedade indígena pode não caber a ele em outra" (Melatti, 1983:111). Assim, se a nota característica da chefia indígena consiste na não utilização de qualquer nível de poder hierarquicamente institucionalizado, por outro lado as propriedades de um chefe ou líder e os seus encargos para com a sociedade variam de grupo para grupo.

Em "Troca e Poder: filosofia da chefia indígena", Clastres cita um trabalho de Lowie (1948), no qual estariam indicadas as "três propriedades essenciais do líder índio" ao longo do continente americano, a saber:

- 1) sua capacidade de ser um apaziguador social;
- 2) sua capacidade em dispor generosamente dos seus bens;
- 3) ter o dom da oratória (Clastres, 1982:23).

Num estudo sobre a liderança política suya - tribo Jê setentrional, - Anthony Seeger (1980:112) descobre que três dos seis

"atributos ideais de um 'mēropakandé' " (o "dono-controlador" da aldeia ou seja, o líder político-administrativo dos suyá) são exatamente:  
1- a distribuição, 2- a resolução de disputas, e, 3- a oratória.

Antes de discorrermos sobre cada uma dessas atribuições essenciais à chefia indígena, consideremos primeiro a importância do faccionismo existente entre os membros dos grupos indígenas, com relação à instituição da chefia. Dentro de cada comunidade indígena considerando-se cada aldeia como uma unidade política, há a formação de grupos que se rivalizam, consistam eles em metades, clãs ou linhagens. Há portanto a ocorrência de conflitos, de disputas entre os membros das várias facções, não estando os chefes imunes às críticas e queixumes por parte da aldeia, uma vez que eles próprios, os chefes, também pertencem a determinado grupo ou facção. É preciso então que suas atitudes perante a aldeia se revistam de muita cautela, uma vez que "ele conta freqüentemente com um grupo que lhe faz oposição, sempre pronto a desmoralizá-lo, a tomar-lhe o poder, a substituí-lo" (Melatti, 1983:109).

A existência de facções pode em alguns casos implicar na própria transmissão da chefia, quando então não é o caráter hereditário, a descendência, que vai constituir o fator determinante, ficando então a chefia "nas mãos do líder que tiver mais partidários ou que for bastante habilidoso para aproveitar em seu favor a rivalidade entre as várias facções" (Melatti, 1983:110). Assim, entre os Xavante, por exemplo, "o chefe é sempre o líder da facção mais poderosa da aldeia", podendo ser destituído do cargo caso haja o enfraquecimento de sua facção, ou, se não, coexistindo até, com outra chefia dentro da própria aldeia caso haja um equilíbrio na correlação de forças entre as facções (Melatti, 1983:110).

No caso dos *suyá*, analisado por Seeger, o grupo era possuidor de três facções, sendo que o líder da facção mais forte, mantenedora de aliança política com uma segunda facção, era também um "mēropakandé" ou líder político da aldeia. Segundo Seeger, "o líder político deve ser um homem adulto atuante que conheça as tradições da tribo, que chefie uma facção e que seja, (ou que antes da pacificação tenha sido) um guerreiro beligerante" (Seeger, 1980:119). Esse comprometimento com uma das facções coloca o chefe político dos *suyá* numa difícil posição, uma vez que "ele também deve ser uma figura imparcial que faz a paz e arbitra disputas no interior da aldeia." (Seeger, 1980:119).

Dada a rivalidade entre as facções políticas constatada dentro dos grupos *Jê* do Brasil central, e ante à imprescindibilidade do líder político de toda a aldeia ser originária e concomitantemente líder de uma das facções existentes, coloca-se então este líder político diante de um conflito de responsabilidades, "em relação aos parentes e facção e em relação à aldeia como um todo" (Seeger, 1980:120).

Prestígio, e não poder, é o que necessita o indivíduo que aspira ou pretende se manter como um líder dentro da aldeia.

Para ser um apaziguador social é necessário que o líder possua prestígio, perante a facção que lidera e perante toda a comunidade. Não possuindo poder coercitivo, não estando os membros da aldeia sujeitos a lhe prestar obediência, procura, então, o líder, usar do prestígio que tem a fim de conseguir manter o controle social no caso de surgimento de conflitos ou de acirramento de disputas. Este aspecto é enfatizado por Clastres quando declara que o chefe, "mais que um juiz que sanciona, é um árbitro que busca reconciliar".

E acrescenta que "as funções judiciárias da chefia" são raras pois "se o chefe fracassa em reconciliar as partes adversas, não pode impedir que a desavença se transforme em feud" (Clastres, 1982:23).

O líder político *suyá* observado por Seeger, "realmente impedia que as disputas se tornassem violentas" (Seeger, 1980 :113), atuando tanto publicamente - durante as reuniões cotidianas - quanto de modo particular - junto apenas aos indivíduos envolvidos. Nisto o "mēropakandé" *suyá* utilizava-se do que Seeger chama de "combinação de humor e força" (Seeger, 1980:113). O seu dom oratório era utilizado conseguindo persuadir os indivíduos ou grupos, fazendo-os enxergar o problema em questão por um prisma diferente: o do humor. O problema é então transformado em algo "engraçado", e evitada então a atitude de retaliação ou outra investida violenta.

A utilização da força como meio de persuasão dos indivíduos também é utilizada pelo líder *suyá*. Através do diálogo, lembra o "mēropakandé" aos indivíduos tendentes a atitudes violentas a possibilidade de contra eles virem recair sanções físicas, principalmente se a sua facção política encontra-se inferiorizada com relação à facção do líder político da aldeia.

Então, a perspectiva de controle social do líder *suyá* se manifesta através do seu poder persuasivo, que lhe é assegurado pelo seu prestígio pessoal e poder de facção que lidera. Cumpre observar, no entanto, que o prestígio pessoal do "mēropakandé" não está sujeito ao grau de poder de sua facção (por exemplo, o fato de seus parentes mais próximos possuírem mais indivíduos do sexo masculino e então mais "guerreiros") mas aos dons, à capacidade de liderança, aos atributos que necessariamente devem ser encontrados no "mēropakandé".

Com isso, o seu prestígio fica assegurado. A sua própria capacidade de persuasão dos indivíduos, mesmo se levada em conta a possibilidade do uso da força física, se dá de maneira potencial. O poder de impor sanções físicas se distribui entre as várias facções e não é exclusivo da facção liderada pelo "mēropakandé" - há inclusive a possibilidade de existência de dois "mēropakandé" numa mesma aldeia. Um confronto aberto entre os membros das facções rivais poderia entãõ ocorrer, o que não seria bom para a comunidade.

## 2) MUDANÇA POLÍTICA E DOMINAÇÃO

Com o desencadear do processo de expansão colonial e mercantilista das potências européias, as instituições políticas, assim como de resto todo o universo sócio-cultural dos grupos indígenas, e os próprios índios, foram sendo rapidamente esfacelados e destruídos, apesar de conseguirem, alguns, algum nível de resistência e sobrevivência.

Ao falarmos em mudança política no seio das sociedades indígenas, como decorrência de sua dominação política e econômica pela sociedade envolvente, não devemos, no entanto, concluir que essa situação de dinâmica provocada exogenamente signifique que inexistente dentro das sociedades indígenas da América do Sul um potencial interno de mudança, que elas sejam estáticas, sem conflitos internos. Na verdade elas estão sujeitas a uma dinâmica própria, difícil de detectar. Mas não nos interessa aqui tecer considerações acerca da dinâmica sócio-cultural indígena, de natureza interna, isto é, sobre o potencial e a efetivação de mudanças que tenham ocorrido sem a interferência da sociedade envolvente, direta ou indiretamente.

Importa-nos aqui, justamente, considerar sobre a mudança política que as sociedades indígenas sofreram quando do contato com os representantes da sociedade "civilizada".

Da enumeração feita por Georges Balandier de cinco "agentes e aspectos da mudança política" (Balandier, 1980:162), extraímos dois que nos pareceram mais representativos a nível de sociedades indígenas no Brasil - pois o contexto no qual se inserem as considerações de Balandier referem-se mais ao domínio do africanismo.

Referindo-se à "degradação por despölitização", o autor escreve que "a colonização transformou todo o problema político num problema técnico do âmbito da competência administrativa, reafirmou toda a manifestação da vida coletiva ou toda iniciativa que parecesse limitar ou ameaçar o seu domínio, fossem quais fossem as formas da sociedade indígena e os regimes coloniais que organizaram a dominação" (Balandier, 1980:163).

A dominação política estrangeira provocou então uma mudança política nas sociedades indígenas através da desarticulação de suas instituições políticas originais, levando ao esvaziamento interno da instância política. O controle da sociedade é produzido não mais pela própria coletividade através de suas lideranças políticas e religiosas, mas pelos agentes administrativos dos interesses do governo colonizador.

O segundo item referente aos aspectos e agentes de mudança política apontados por Balandier que entendemos melhor se encaixar ao caso das sociedades indígenas no Brasil é o referente à "ruptura dos sistemas tradicionais de limitação de poder". Segundo Balandier, quando isto ocorre, "os governantes já só atuam sob controle e tornam-se menos responsáveis para com seus súditos, os portavozes do povo perdem sua função. Os soberanos dispõem de um poder mais arbitrário, embora mais limitado, e o acordo do poder colonial importa mais do que a aquiescência dos governados. Estes, inversamente, podem tentar recorrer à administração estrangeira para se oporem a certas decisões das autoridades tradicionais... as obrigações recíprocas parecem já não ser nitidamente definidas... podem ser enganosas as permanências formais da organização política antiga..." (Balandier, 1980:163).

Lembremos que o trabalho de Balandier refere-se principalmente aos sistemas políticos africanos, entre os quais se detecta a existência de "Estados primitivos" (Balandier, 1980:27) e, como adverte Pierre Clastres, "as tipologias britânicas das sociedades africanas são talvez pertinentes para o continente negro; elas não podem servir de modelo para a América..." (Clastres, 1982:11).

Sem nos atermos aos citados agentes e aspectos da mudança política indicados por Balandier como modelos, podemos - conscientes das devidas diferenças entre os sistemas políticos encontrados naqueles dois continentes - extrair dali certas semelhanças com o caso dos índios no Brasil. Para isso, vejamos primeiro alguns casos de mudança política encontrados em tribos no Brasil.

Nua pesquisa feita sobre a situação das reservas indígenas no Estado de São Paulo - Kaingang e Guarani na sua maioria - constatou-se que "as relações dentro da reserva são de estreita dependência dos índios frente ao chefe de Posto. Dependência que é estimulada pela subserviência que se impõe como regra de comportamento regular" (Rangel, 1984:108).

"Desde os tempos do SPI, desapareceram as lideranças indígenas através de dois instrumentos básicos: fornecendo bens que o modo de produção original não tinha condições de produzir e, posteriormente, criando a figura do 'capitão' " (Rangel, 1984:108) que seria uma autoridade política forjada pela administração do Posto, mas exclusivamente destinado a servir como intermediário entre os interesses das duas sociedades.

Segundo depoimento de um funcionário da FUNAI sobre o trabalho de um chefe de Posto, este "resolve desde o problema conju-



gal de uma família de índio - no atual estágio não existe um sistema tribal que resolva isso - , problemas sexuais da família, problemas de educação, problemas econômicos... a comunidade interpreta o chefe de Posto como aquele que tem que resolver todo problema que surja" , apesar de dar "apenas uma solução paliativa" (Rangel, 1984:108).

A figura do "capitão", como substituto da liderança tradicional, simplesmente tornou-se inoperante a partir do momento em que o Posto Indígena, como administrador direto dos interesses do Governo brasileiro frente à comunidade indígena, assumiu ele mesmo o domínio da sociedade, cujo corpo político já estava então completamente desestruturado.

Conforme o relatório da citada pesquisa entre as reservas indígenas de São Paulo, "a vida confinada num território e sob a supervisão de um chefe de Posto é, sem dúvida, responsável pela subversão da organização política interna das comunidades. Sendo o funcionário federal representante do governo, árbitro, fiscal, regulador e distribuidor de bens, ocupa o espaço político sem deixar lugar para que as lideranças autenticamente comunitárias possam emergir e desempenhar as suas funções" (Rangel, 1984:110).

No texto acima, citado a título de ilustração e comparação, encontra-se uma referência à situação dos índios Kamayurá do Parque Nacional do Xingu que, de acordo com a antropóloga Carmem Junqueira, para se manter economicamente tornou-se dependente do fornecimento de bens, "principalmente metálicos, "realizado por uma agência externa. E o poder, outrora distribuído entre os líderes nativos, centralizou-se , deslocando-se para fora dos limites do grupo" (Junqueira, 1978:21). "O Posto Leonardo Villas Boas assumiu papel central na distribuição de instrumentos de produção e a ele o índio recorre quan-

do tem necessidade de algum objeto. Não há por que fazer planos com a aldeia ou consultar o líder do grupo sobre a solicitação a ser feita. É possível que a pequena distância que separa os Kamayurá do Posto contribua para tal situação" (Rangel, 1984:109).

Encontramos em Anthony Seeger uma outra referência ao processo de interferência dos funcionários do indigenismo oficial na organização política interna de uma sociedade indígena: o líder político suyá, do Parque Nacional do Xingu, "distribuía - entre os membros da aldeia - mercadorias doadas a ele pela administração da reserva" (Seeger, 1980:112) o que tornava grande o seu prestígio entre parentes próximos e facção aliada. Além disso ele "também recebia um sólido apoio da administração da reserva do Xingu" (Seeger, 1980:115) tendo sido "treinado pelos irmãos Villas Boas para ser seu representante na aldeia suyá" uma vez que seu pai, quando do início dos contatos com os brancos, "mostrou ser o líder mais cooperativo" (Seeger, 1980:115). Um outro acontecimento que demonstra a importância política atribuída pelos índios ao bom relacionamento com os agentes da política indigenista oficial foi o casamento desse líder político suyá com a "sobrinha de um índio kayabi que ficava encarregado do Posto Diauarum quando Cláudio Villas Boas se ausentava. Essa aliança, concluiu Seeger, solidificou os laços entre Niokombede - o líder suyá - e a pessoa encarregada das operações cotidianas do Posto, que estava em posição de ajudá-lo de muitas formas" (Seeger, 1980:114).

Nos três casos acima citados, vemos níveis desiguais tanto de aculturação quanto de interferência política exógena. No primeiro caso, os índios de São Paulo já são considerados como "integrados" à sociedade envolvente (Ribeiro, 1979:236), tendo o contato com os agentes do indigenismo oficial - e sua interferência na vida comunitária do grupo - se estabelecido ainda à época do SPI, sendo

que sua presença física situa-se dentro da própria reserva.

Nos dois últimos casos a preservação cultural é mais forte. Em 1957 viviam os kamayurá em "contato intermitente" com os moradores da região, e os suyá eram ainda "isolados" ou "arredios" a qualquer tipo de contato (Ribeiro, 1979:236). Atualmente ambos vivem no Parque Nacional do Xingu, em contato intermitente com a sociedade envolvente. No caso dos kamayurá a interferência política externa parece ser mais profunda que entre os suyá, pois teria - entre os primeiros - havido uma destituição do poder político tradicional das mãos das diversas lideranças tribais, ao passo que, entre os suyá, a interferência seria a nível de fortalecimento da autoridade política central, em detrimento do prestígio dos líderes das facções a ela divergentes. "Talvez a aldeia kamaiurá apresente maior quantidade de elementos estranhos à cultura xinguna devido à proximidade de um posto da FAB que os habitantes dessa aldeia visitam com frequência" (Sá e Correia, 1979:141). A presença dos agentes da civilização, quanto mais próxima e permanente, mais alterações vai provocando na estrutura política original do grupo, como de resto em toda a sua cultura.

Retomando agora os agentes e aspectos da mudança política apontados por Balandier, vemos, com relação à "degradação por despolitização", que bem se enquadra nos casos citados, não tanto (ainda) entre os kamayurá ou suyá, mais principalmente no caso dos kain-gang e guarany do Estado de São Paulo que já perderem para a instância administrativa do indigenismo oficial, o espaço político que suas lideranças políticas possuíam, tendo desaparecido por completo as instituições políticas originais.

Quanto à "ruptura dos sistemas tradicionais de limitação do poder", esta ruptura, neste caso, pressupõe a existência - ain-

da - das instituições políticas tradicionais, o que não é o caso dos kaingang e guarany, como ilustramos. Com relação aos suyá e kamayurá tal rutura pode já estar ocorrendo, mas o exposto sobre as suas tribos não nos dá indícios suficientes sobre isto.

Creio, no entanto, que se transportarmos as duas formas de mudança política apontadas por Balandier, para o caso concreto dos índios fulni-ô, podemos encontrar aquela quebra da limitação do poder político pela comunidade, concomitantemente à despolitização, porém de uma forma muito mais enfática.

### III - OS FULNI-Ô : UMA VISÃO GERAL

#### 1) LOCALIZAÇÃO

No município pernambucano de Águas Belas, a 237 quilômetros de Recife, localiza-se o grupo indígena fulni-ô, o menos aculturado dos sete grupos remanescentes no Estado ( CONDEPE, 1981:13 ) e único a preservar uma língua própria, o Ya:thê, cuja classificação linguística pertence, segundo o professor Aryon Dall'igna Rodrigues, ao Tronco Macro-Jê (Melatti, 1983:35).

A população fulni-ô conta atualmente com cerca de : 3.150 aldeados - segundo número existente no P.I. (Posto Indígena ) Fulni-ô - e 1.200 não-aldeados, sendo baixo o índice de mortalidade infantil, conforme informações das missionárias do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) na área.

#### 2) HISTÓRICO

Os informes primeiros sobre os fulni-ô remontam ao século XVII (CONDEPE, 1981:71), época na qual a pecuária expandia - se mais e dentro do semi-árido pernambucano, deslocando os grupos indígenas que haviam, até então, escapado ao domínio da colonização açucareira na Zona da Mata do Estado de Pernambuco.

No início do século XVIII os fulni-ô já se haviam rebelado contra a opressão e perseguição que sofriam por parte da população sertaneja e o esbulho de suas terras, quando em 1705 uma Carta Régia veio a lhes "assegurar" o direito às terras. Tal medida tomada com o intuito de "estabelecer a paz depois de um levante" (Ribeiro, 1979:55) não conseguiu, no entanto, resguardar os inter

ses dos índios e suas terras continuaram a ser expoliadas.

Em 1878 já era tão grave o desfalque do território tribal que o Governo imperial resolveu contê-lo demarcando a área e dividindo-a em lotes que foram entregues às famílias nucleares fulni-ô. (Ribeiro, 1979:55). Foi então que o território tribal, antes comunitário, passou a ter características de propriedade privada, não seguindo mais os esquemas coletivistas originais de ocupação e provavelmente de produção agrária.

Ao pé de serra do Cumnaty, pertencente aos fulni-ô, situava-se a aldeia no começo do século XX. Uma igreja fora levantada no perímetro do aldeamento, numa faixa de terra doada pelos índios a Nossa Senhora da Conceição, e nesta época uma grande quantidade de não-índios foi fixando residência em volta do templo. Com o crescimento da população envolvente (os não-índios) e o surgimento da cidade de Águas Belas, os fulni-ô tiveram que, em 1916, recuar o seu aldeamento em um quilômetro em direção à caatinga, local onde ainda hoje permanecem. Foi então que "os moradores neobrasileiros de Águas Belas, aproveitando-se dessa situação, pleitearam reversão ao domínio do Estado das terras concedidas aos fulni-ô, alegando que fora extinto o aldeamento" (Ribeiro, 1979:55).

Segundo depoimentos de índios mais idosos, políticos locais e latifundiários instigavam a população de Águas Belas a violentas investidas contra a aldeia, queimando-a por vezes, ao mesmo tempo em que negavam o reconhecimento à identidade étnica dos fulni-ô. Em 1928, Mário Mello, num de uma série de artigos que escrevera em defesa dos fulni-ô (Diário de Pernambuco, 20.06.1928, 1ºP) desmascarar os propósitos dos fazendeiros e políticos em campanha con

tra os índios, e afirma enfaticamente a indigenidade dos fulni-ô e o seu direito à terra, ao mesmo tempo em que anuncia a vinda, ao local, do General Estigarríbia, enviado pelo Marechal Rondon.

Em 1931 é instalado na aldeia um posto do Serviço de Proteção ao Índio - S P I - à época denominado Posto Indígena General Dantas Barreto, que atualmente serve à Fundação Nacional do Índio - F U N A I - com o nome de Posto Indígena (P.I.) Fulni-ô, subordinado à terceira Delegacia Regional (3ª D.R.) do órgão tutor, sediada em Recife.

### 3) ASPECTOS GERAIS

#### a) características locais

O local onde se encontram os fulni-ô, região semi-árida, está portanto sujeita às constantes estiagens que assolam o sertão pernambucano. A reserva se estende numa área de 11.000 ha (CONDEPE, 1981:71) grande parte dos quais se encontra arrendada a não índios. Separada da aldeia pela cidade de Águas Belas, encontra-se a serra do Cumnaty, de onde se origina e se precipita um curso d'água que abastece a ambas (aldeia e cidade). É na serra que se verifica um melhor aproveitamento do solo para a agricultura. Com a irrigação proporcionada pela nascente da serra, os agricultores - a maioria deles arrendatários não-índios - produzem inclusive no verão, e não apenas na época das chuvas, como é comum entre os índios fulni-ô. Além do feijão, milho, algodão e mandioca, produtos básicos na região, também são cultivados pomares com pinha, manga, goiaba, melancia, jaca, laranja e banana, produtos estes que são comercializados nas feiras de Águas Belas e distritos próximos.

A cidade de Águas Belas, tendo se originado onde fora a menos de cem anos atrás o antigo aldeamento fulni-ô, possui hoje uma população...

je uma população de oito mil habitantes (CONDEPE, 1981:71). Queixam-se as sucessivas administrações do município de serem os índios a causa do atraso da cidade. Além da lembrança de um passado conflituoso com os fulni-ô, corre entre os cidadãos de Águas Belas a idéia de que se não fossem os índios, a cidade em muito teria se desenvolvido. Exceto a área de terra doada pelos fulni-ô à Igreja Católica, todo o espaço restante pertence aos índios, inclusive o próprio espaço urbano de Águas Belas, e qualquer obra intentada pela administração do município, nas cercanias do seu espaço urbano, só pode ser realizada mediante consentimento dos índios e da FUNAI.

Apesar da descaracterização cultural e de ser a aldeia contígua à cidade, as diferenças entre as duas sociedades aparecem de forma bem clara no clima de rivalidade existente entre si. Enquanto que os habitantes da cidade - "os brancos" - acusam os índios de impedirem o seu desenvolvimento, os fulni-ô, por seu turno, não demonstram qualquer sentimento de admiração pela cidade, mas ao invés disso um grande menosprezo. Estão sempre os fulni-ô a exaltar, diante da cidade, a sua aldeia e os seus costumes característicos e, quando não é a cultura própria, são certos acontecimentos e diversões que são constantemente sobrepostos aos equivalentes existentes na cidade. O time de futebol da aldeia, por exemplo, é sempre o favorito frente ao time da cidade e aos das redondezas. A FUNAI aprovou verbas, a menos de dois anos, para a construção, na aldeia, de um clube de danças e um campo de futebol. As obras foram iniciadas mas se encontram paralizadas há cerca de uma ano, mas os índios "garantem" que, quando estiverem concluídas, serão maiores e melhores que os existentes na cidade.

Segundo os fulni-ô, os "brancos" de Águas Belas preferem



freqüentar os festejos religiosos católicos e bailes de dança da aldeia aos da cidade, uma vez que lá, dizem os índios, o clima é de ordem e calma, enquanto que na cidade tais acontecimentos sempre terminam em rixas a tiros e golpes de facas. Fui informada, pelos próprios moradores da cidade, que é alto o índice de violência em Águas Belas, sendo que a metade dos sepultamentos existentes no seu cemitério é de vítimas de homicídios. De fato, durante o mês de fevereiro tive várias notícias de rixas e emboscadas resultando em mortes e lesões corporais, que teriam ocorrido durante aquele mês e no mês anterior. A população da cidade se defende alegando que tal clima de violência é provocado por pessoas estranhas e de passagem pela cidade, principalmente nos dias de feira, o mesmo afirmando os índios.

Contígua à cidade está a aldeia. Ela se estende em forma de cruz, em cuja base localiza-se o posto da FUNAI, e na extremidade superior a capelinha construída em 1924 pelos índios, ajudados pelo padre Alfredo Damásio. Com o aumento progressivo da população, as partes laterais e extremas da aldeia vêm sendo intensamente preenchidas pelas novas famílias que se formam, e assim novas ruas vão surgindo. Um convênio entre o Ministério do Interior e a Embaixada do Canadá propiciou a substituição de muitas casas de taipa (casas de troncos de madeira encontradas na caatinga, revestidas de barro e com palmas de coqueiros servindo de teto) por casas de tijolos, a maioria delas ainda com as paredes nuas. Na parte central da aldeia, e nas áreas que levam ao ouricuri (local dos rituais secretos), não é permitida a moradia de famílias mestiças, ou melhor, de casamentos interétnicos. A estas é reservada a área da aldeia mais próxima à cidade, e que dela se separa apenas por uma rua.

b) religiosidade

A seis quilômetros da aldeia urbana, caatinga a dentro, fica o território sagrado do ouricuri, khetchatkhá-lyá na língua ya:thê ou simplesmente "tribo", como algumas vezes chamam os índios. Ouricuri denomina-se não somente o território sagrado dos fulni-ô, mas também a aldeia que lá existe e o próprio ritual de culto ao juazeiro sagrado, praticado durante três meses consecutivos, de setembro a novembro, quando os fulni-ô se segregam da população envolvente e reavivam as suas tradições tribais. Fora deste período, eles costumam passar duas noites por semana no "ouricuri" entre os meses de janeiro e abril, mas estas idas não são, ao contrário da outra, obrigatórias. É comum vermos, à tarde, muitas famílias se dirigirem ao "ouricuri" em suas carroças puxadas a burros, para retornarem na manhã seguinte, logo cedo. O acesso ao "ouricuri" é reservado apenas aos fulni-ô, não sendo permitida a presença de estranhos, sem que seja concedida autorização pelo cacique e/ou pelo pajé.

Além de culto religioso, o "ouricuri" representa a própria luta dos remanescentes indígenas do nordeste por permanecerem, e terem reconhecida e afirmada, perante si mesmos e a população envolvente, a sua identidade étnica diferenciada. Representa o "ouricuri" a luta para permanecerem índios, como um grupo coeso e portador de uma dignidade inerente a todos os seres humanos e grupos sociais. Segundo Darcy Ribeiro, "nas etapas mais avançadas da a culturação, encontramos situações extremas de ambiguidade religiosa que exprimem uma consciência étnica desesperada em busca de definição, porque já não lhe resta quase nada de sua indianidade original embora persistem barreiras opostas à sua assimilação" (Ribeiro, 1979: 407).

Rearranjo da cultura original, o cerimonial do "ouricuri" está presente em várias das comunidades indígenas nordestinas (Ribeiro, 1979:407) que têm como problema crucial, paralelamente ao da manutenção de seu território, o reconhecimento de sua especificidade étnica. Muitas foram e continuam sendo as perseguições sofridas por essas comunidades no sentido de se impedir a realização de seus rituais e mesmo de danças religiosas como o "toré", que é encontrado em todas as comunidades indígenas do nordeste (CONDEPE, 1981: 83). Relembrem os mais velhos entre os fulni-ô a época em que o toré e o culto do juazeiro sagrado eram realizados em noites escuras, na caatinga, sem que os "brancos" da região se dessem conta, caso contrário os poriam a dispersar, impedindo o ritual através de atos de violência física e de ameaças à paz na aldeia. Das noites ao relente, os restos de fogueiras eram destruídos a fim de não sobrarem vestígios de sua "desobediência" aos "civilizados". Até cerca de cinco anos atrás um outro grupo indígena nordestino, recentemente reconhecido como tal pela FUNAI, dançava escondido dos "brancos" o seu "toré", tendo há cerca de dois anos sofrido uma investida armada por parte de posseiros e políticos locais para derrubar o "poró" - casa destinada a guardar as máscaras sagradas dos cerimoniais do grupo - (O PORANTIM, set. de 1984:16)(1).

Sem a ajuda de um serviço de proteção, e ante as investidas da população envolvente que cresce em terras pertencentes ao grupo, os fulni-ô foram resistindo, e permanecem com o seu "ouricuri" até hoje, só que agora sem medo, sem mais sofrerem persegui-

---

(1)- em maio de 1985, após invadirem a reserva pankararé e destruírem os marcos da demarcação fixados pela FUNAI, conseguiram finalmente - os posseiros - queimar o "poró" sagrado dos pankararé e com ele as dezoito máscaras rituais que lá se encontravam.

ções e humilhações por causa de seu ritual mas, ao invés disso, impondo o respeito da sociedade envolvente que já não mais investe contra os índios no que tange à prática do "ouricuri".

O que podemos constatar pelas informações que nos são fornecidas pelos índios, é que o "ouricuri", com os três meses de afastamento do elemento não-índio, e com as normas que vigoram no seu espaço geográfico durante qualquer época do ano, é uma tentativa de retorno aos valores mais originais da comunidade, valores comunitários, que foram, na aldeia contígua à cidade, perdendo espaço para o modo de vida individualista do "civilizado".

Minha primeira visita à aldeia do "ouricuri" deu-se em fins de agosto de 1982, por ocasião da festa de "entrada no ouricuri", que marca o início do período de segregação dos fulni-ô do contato com os não-índios. Durante a manhã deste dia o acesso de estranhos à área é permitido, porém somente até o meio-dia, quando devem todos os "brancos", impreterivelmente, abandonar tanto este aldeamento quanto o território do "ouricuri", que tem início a cerca de dez metros de uma das margens da rodovia BR 243 que corta a reserva fulni-ô ao meio. Exceto durante esta manhã qualquer tentativa de ingresso de estranhos à área só é permitida mediante a autorização do cacique e do pajé.

Minha segunda visita à aldeia do "ouricuri" ocorreu em novembro de 1984, época de segregação dos fulni-ô, razão pela qual minha presença só foi permitida das oito às dez horas da manhã de um dos poucos dias em que a visita de não-índios pode ser permitida.

Estive posteriormente na área por ocasião desta pes-

quisa e a convite de uma índia, quando novamente tivemos que pedir ao cacique para que permitisse a nossa ida à aldeia do ouricuri que fica desabitada nesta época do ano (mês de fevereiro).

Dentro da aldeia do "ouricuri", na sua parte central, existe um juazeiro, árvore típica do semi-árido nordestino, que é considerada sagrada pelos índios, e por eles cultuada. Ao local onde se situa o juazeiro somente os homens têm acesso, e nunca mulheres ou klaí (= "brancos" em ya:thê). É uma área em forma de círculo onde se agrupam, como fosse uma barreira, um conjunto de casas e de galpões aos quais também só os homens "se:tsô" (±índios) possuem acesso. Em 1982 só um galpão havia perto do juazeiro. Hoje, tais construções cercam a árvore sagrada, e possuem uma característica: em cada construção somente um pequeno espaço possui paredes em forma de um cômodo fechado, enquanto que o resto é somente pilastras, dando um espaço bem aberto e livre. As demais construções existentes na aldeia do "ouricuri" são mais afastadas do juazeiro, são pequenas e muito próximas umas às outras.

Contam sempre os índios que, durante os meses de "ouricuri" a abstinência sexual se constitui numa norma importante de conduta nesta aldeia sagrada. Durante o dia os homens circulam livremente por ela e ao cair da noite se recolhem ao pátio do juazeiro, onde dormem ao relento, ficando as mulheres e crianças no interior das suas casas, não ultrapassando os limites daquela área, a elas proibida. Provavelmente os galpões abertos, recentemente construídos em volta do juazeiro, devem servir de abrigo para os homens, talvez os mais idosos, durante as noites, frias naquela região. É perante o juazeiro que a carne de dois bois é retalhada e dividida entre as famílias nucleares quando da festa de "entrada no ouricuri", quando toda a aldeia para lá se desloca.

Mas o isolamento dos fulni-ô no "ouricuri" não é, no entanto, absoluto. Durante o dia há sempre índios que se deslocam até a cidade, principalmente nos dias de feira, para comercializar o seu artesanato ou para comprar produtos alimentícios, ou mesmo, no caso de alguns jovens, para manter o curso normal das aulas na escola que frequentam na cidade. Ao anoitecer, porém, todos devem estar de volta ao "ouricuri".

Entre as normas que regulam a vida social no "ouricuri" está a proibição de participação de indivíduos alcoolizados nos cerimoniais. Contam os índios que um indivíduo assim fica marginalizado do resto dos companheiros, até se encontrar novamente sóbrio e em condições de se inserir outra vez nas práticas religiosas da comunidade. A prática de jogos também é proibida nesta aldeia, assim como a audição de rádios. Procuram, nesta ocasião, evitar ao máximo a vivência de coisas que lembrem a civilização, e todos os problemas de sujeição que ela lhes trouxe.

Durante a época do "ouricuri" os valores comunitários são reavivados, uma vez que longe de interferência da população envolvente e do Posto da FUNAI. Enquanto que as terras dos fulni-ô foram todas divididas em lotes por família nuclear no restante da reserva, as terras do ouricuri permaneceram comunitárias e constituem a única possibilidade de trabalho na lavoura para os índios que hoje se vêem sem terra e sem condições de arrendar as de outros índios. Quando estão juntos no "ouricuri" os índios também costumam fazer refeições comunitárias, sendo que para isso algumas famílias são encarregadas de preparar o alimento e de servi-lo. Não sabemos com detalhes como isso é feito, mas para os fulni-ô que há tanto tempo foram forçados a vivenciar o individualismo em sua vida social, trata-se no mínimo, de um renascer periódico

de um valor que, embora não seja posto em prática cotidianamente, dá motivação ao grupo pra permanecer unido e com sua autoidentificação étnica.

#### 4) OS FULNI-Ô E A TERRA

Quando se fala em terras indígenas, via de regra está se falando de terras comunitárias, terras que pertencem a um grupo de forma coletiva, sem que com elas se estabeleça aquela relação de propriedade individual. Estranho é, para um grupo indígena não aculturado, o sentimento de posse do homem pela terra, mais ainda a possibilidade de sua individualização. A terra, para as comunidades indígenas, representa a própria possibilidade de sobrevivência do grupo enquanto grupo, de sua reprodução enquanto sistema social igualitário e comunitário. A preservação, para uma comunidade indígena, de seu território imemorial representa então a possibilidade de manutenção de sua cultura, de sua economia, de seus valores religiosos. O esbulho das terras indígenas significa, por sua vez, a supressão da base de todo o seu sistema sócio-cultural, fazendo-o desmoronar em curto espaço de tempo. A grande luta dos povos indígenas tem sido, então, a luta pela manutenção do seu território, do espaço necessário à reprodução do seu universo sócio-cultural.

Ao contrário de outros grupos indígenas que ora pressionam o governo Federal no sentido da demarcação de suas terras, os fulni-ô já têm as suas asseguradas desde 1928, quando lhes foram passados os títulos definitivos de posse.

O grande problema da terra entre os fulni-ô é que, apesar de garantida já não é mais comunitária. Em 1878 ela foi dividida em lotes individuais, constituindo um caso único de individualização

da posse da terra por um grupo indígena, no Brasil.

Como consequência da divisão e apropriação individual da terra, entre os fulni-ô, surgiu, e torna-se cada vez mais comum, o caso de índios sem terra. Costuma-se explicar tal anomalia como decorrência do aumento populacional que se registra na aldeia, aliado ao sistema de heranças praticado. A quantidade de terras permanece a mesma, enquanto que o número de famílias e de indivíduos tem aumentado em curto espaço de tempo.

No entanto, não é apenas casos de índios sem terra que se registra entre os fulni-ô, mas também casos de venda de terra entre os próprios índios. Não pude ter acesso aos registros existentes no Posto da FUNAI na aldeia, mas fui informada pelos índios de que não são raros os casos de venda de terra entre si, o que é registrado no posto como sendo casos de "doação", e não de venda como realmente ocorre.

Tais casos de venda de terra têm resultado em que, enquanto se avolumam o caso de índios sem terra, cresçam também os de apropriação de vários lotes de terra por parte de poucos índios.

Alguns fulni-ô consideram que num futuro não muito distante essa venda de terras entre eles próprios causará problemas para a tribo, mas encaram essa prática como sendo costumeira, não vendo, a maioria dos fulni-ô, necessidade para a sua extinção. Quando indagados sobre se não constitui um malefício para um índio, em termos de vida futura, vender as suas terras, geralmente respondem que, quem assim procedeu não o fez por obrigação, mas porque é "bobo", não pensa no futuro dos filhos ou seu próprio, e tem então



que agüentar as conseqüências. Afirram os índios, nõ entanto, que não há quem vende a totalidade das terras que possui. Dizem também nunca ocorrer casos de reclamações de devoluções dessas terras "do adas", mas que existe a possibilidade de o índio que a reclamar tê-la de volta. Tais afirmações são questionáveis, mas é necessário um estudo mais específico e aprofundado sobre este tipo de transação, para que se possa compreender mais corretamente o fenômeno da disparidade territorial entre os fulni-ô. Dada a minha falta de acesso ao P. I. Fulni-ô, onde se efetuam as transações de venda (doação) e transmissão por herança, das terras, não pude verificar se esta prática de "doação" é regida apenas segundo a legislação civil, brasileira, ou se leva também em consideração algum tipo de norma produzida pelo próprio grupo.

Apesar do caráter coletivista com que as sociedades indígenas se relacionam com a terra, não podemos dizer, com relação à produção, ao cultivo da terra, que seja uma prática coletivista em todas as tribos. Entre as comunidades indígenas agricultoras, nem todas elas utilizam a terra como um bem de produção coletivo, embora o território tribal não deixe de ser encarado como um bem de natureza comunitária (Melatti, 1980:64).

Não possuímos registros históricos suficientes para afirmar que os fulni-ô utilizavam a terra como um bem de produção tradicionalmente coletivo ou individual-familiar. As informações sobre as culturas tradicionais originais das tribos do semi-árido nordestino são via de regra bastante escassas. Conseqüentemente não se pode afirmar com certeza tenham os fulni-ô perdido o costume de utilizar a terra como meio de produção coletivo apesar de esta ser uma prática geral entre as tribos no Brasil. Não sabemos, pois, se

a atual produção agrícola individual praticada pelos fulni-ô é decorrência da divisão de apropriação de terras a que a tribo foi submetida, ou se tradicionalmente a terra já era um bem de produção individual.

O fato é que, até o ano de 1984, desconheciam os fulni-ô a prática de roçados comunitários, trabalhando cada família nuclear individualmente o seu lote de terra. Em 1984 uma das lideranças jovens - e não tradicional - da aldeia, após participar de várias reuniões de líderes indígenas de várias nações, iniciou uma campanha de formação de roça comunitária, que foi realizada pela primeira vez no inverno de 1985, contando com a participação de 37 famílias numa área de 12 has de terras cedidas por duas famílias do grupo.

Apesar de agricultores, uma grande parte, senão a maioria dos fulni-ô já não mais exerce a agricultura, pelo menos durante o verão, uma vez que a muitos anos instaurou-se na área a prática do arrendamento das terras mais férteis da reserva, a agricultores não-índios da região.

O arrendamento das terras indígenas foi muito intenso na época do SPI e posteriormente proibido pelo Estatuto do Índio - Lei 6.001 de 19.12.73 - que dispõe no seu art. 18 que "as terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas."

O art. 62 da mesma lei declara, no entanto, que: "§3º - em caráter excepcional e a juízo exclusivo do dirigente do órgão de assistência ao índio, será permitida a continuação, por prazo razoável

vel, dos efeitos dos contratos de arrendamento em vigor na data desta Lei, desde que a sua extinção acarrete graves conseqüências sociais."

Não apenas continuaram entre os fulni-ô e os arrendatários não-índios "os efeitos dos contratos de arrendamento na data" de publicação do Estatuto do Índio, como também continuaram os fulni-ô a estabelecer novos e sucessivos contratos de arrendamento a "brancos" o que é feito ainda hoje através da mediação e registro no P.I. da FUNAI. Até o início de 1985, do total da renda obtida por cada arrendamento o P.I. arrecadava 30%. Atualmente a quantia obtida pelo P.I. é de 15%, numa diminuição obtida pelos índios às custas de muita pressão, e decisão de não mais pagar a quantia anterior ao Posto. Queixam-se os índios frequentemente de que não têm conhecimento do destino dado a essa quantia pelo Posto, que por sua vez justifica a arrecadação da percentagem referente ao arrendamento, a título de revertê-la em benefícios à comunidade, explicação que os índios não acreditam corresponder à realidade.

Os arrendatários das terras indígenas as utilizam para a produção agrícola nas áreas mais férteis e irrigadas da reserva, e para criatório nas de menor capacidade produtiva. A quase totalidade das terras arrendadas se situa nas áreas mais irrigadas, na serra do Cumnaty e arredores mais próximos, onde a produção é constante durante todo o ano, inclusive no verão, devido ao acesso à água da nascente existente na serra.

Como a maioria dos índios arrendam a terra e há uma grande quantidade de índios desprovidos de terra, a maioria dos fulni-ô só exerce suas atividades agrícolas - de subsistência - durante

o inverno, pois as terras que lhes sobram para cultivar - tanto no caso daqueles que tem arrendados os seus melhores lotes de terra como no daqueles que simplesmente não têm terra - são as mais áridas, na caatinga, próximas ao território do "ouricuri". É apenas durante o inverno, portanto, que a maioria dos fulni-ô produz os produtos básicos de sua alimentação, ficando então, o restante do ano, com uma grande disponibilidade de tempo que é preenchido com uma produção artesanal de grande volume. Tal produção, na qual as mulheres desempenham uma importância maior que os homens, escoam precariamente através da feira semanal que ocorre na cidade, ou diretamente a visitantes da aldeia ou mesmo através da própria FUNAI em Brasília, mas sempre a preços irrisórios. Considerando-se a existência de muitos índios que só produzem a terra durante o inverno na área do "ouricuri" que é comunitária (justamente por não possuírem terra), verificamos que nestes casos o artesanato constitui uma atividade econômica básica que é desenvolvida fora da época do plantio, mas insuficiente para atender às necessidades imediatas do grupo familiar. Daí encontrarmos muitas famílias em precárias condições de vida, sendo muito comum venderem o seu artesanato a um preço que proporcione apenas a compra de um pouco de farinha que constituirá a alimentação do dia. Constata-se também, entre os próprios índios, a existência de atravessadores, que compram a um baixo preço as peças artesanais produzidas por seus parentes e amigos para revendê-las a um preço bem superior em centros como Recife, Maceió e mesmo Brasília.

O arrendamento tem provocado, entre os fulni-ô, uma dependência do dinheiro, numa proporção não verificada nos demais grupos indígenas do nordeste, que não arrendam suas terras. Com a garantia da terra através do título individual de posse, e submetido ao assistencialismo da FUNAI, o fulni-ô se vê estimulado a arrendar

a sua terra e assim, apenas esperar que o pagamento lhe chegue às mãos. Como a aldeia é contígua à cidade, essa proximidade causou, como não poderia deixar de ser, uma grande alteração nos costumes da aldeia. Esta é de conformação urbana, e não rural, e no seu cotidiano os índios viram gerar-se necessidades do meio urbano, que para serem satisfeitas dependem da aquisição e uso do dinheiro, o que é feito através do arrendamento e do artesanato.

O arrendamento constitui-se então, ao lado do artesanato, o meio principal de obtenção de recursos financeiros para se satisfazer às necessidades geradas pelo íntimo contato dos fulni-ô com a sociedade envolvente.

#### 5) OS FULNI-Ô E O P. I. DA FUNAI

A política indigenista do Estado Brasileiro é realizada através das administrações dos Postos Indígenas da FUNAI, e é nelas que se fazem sentir as conseqüências mais marcantes do indigenismo oficial.

Os postos da FUNAI nas áreas indígenas constituem unidades administrativas do órgão tutor, únicas a atuar diretamente junto às comunidades indígenas. Enquanto que a grande maioria dos funcionários do órgão atuam em serviços burocráticos nas Delegacias Regionais e na administração central em Brasília, os funcionários dos postos constituem uma parcela menor no contingente da FUNAI, e no entanto os únicos a exercerem um contato direto com a realidade indígena, através da convivência com a comunidade. Problemas de ordem burocrática se acumulam impondo obstáculos ao desempenho das atividades dos chefes de Postos. Os Postos "não têm autonomia financeira e devem seguir as determinações da administração central. A autonomia relativa

do Posto depende de iniciativas do chefe de Posto desde que não envolvam verbas suplementares. De resto, qualquer proposta do chefe de Posto depende da aprovação de Brasília. Assim é que, segundo informações dos Chefes de Postos, qualquer idéia deve transformar-se em ofício dirigido à Delegacia Regional, de onde seguirá ao departamento competente em Brasília que apreciará a proposta. A resposta percorrerá o mesmo caminho de volta até o chefe de Posto. Isto pode levar meses, ano, ou o ofício pode simplesmente ficar sem resposta. O funcionamento da FUNAI está, portanto, comprometido com os mesmos empecilhos causados pela burocracia tão comum em outros setores do Estado e da sociedade nacional (Rangel, 1984:99).

Assim, a unidade administrativa responsável pelo trabalho de base não dispõe de autonomia suficiente, ficando as decisões mais importantes a cargo das Delegacias e sede do órgão, que além de distantes, não possuem o necessário conhecimento da realidade de indígena.

O estabelecimento do contato interétnico com o elemento branco e a posterior fixação, em área indígena, de Postos do S.P.I. (à época) e da FUNAI, feriu profundamente os corpos políticos tradicionais das comunidades indígenas. Via de regra os Postos Indígenas constituem-se em fornecedores de bens e serviços produzidos pela sociedade envolvente, os quais a cultura indígena não se acha em condições de produzir.

Os primeiros contatos com um grupo indígena ainda arrefridos são conseguidos através da troca de utensílios, e dela depende a permanência das boas relações entre o grupo indígena e os encarregados da frente de atração; No entanto, o caráter de troca das

primeiros contatos vai cedendo espaço a uma doação unilateral de bens, que é geralmente compensada com o servilismo da outra parte. Começa assim uma profunda interferência na estrutura política tradicional do grupo.

Uma das atribuições da liderança tradicional indígena é, como vimos anteriormente, a distribuição de bens entre os membros da comunidade. A partir do momento em que o Posto Indígena se fixa na área, ele passa a exercer o papel de doador principal de bens entre os índios, utilizando-se para isso de lideranças tradicionais ou forjadas. "De há muito, o Posto, através de seu encarregado, é para os índios o doador de bens que representam a sociedade nacional... Ainda hoje, a garantia de um bom relacionamento entre a FUNAI e os índios reside nas doações regulares do organismo oficial. Pode-se dizer mesmo que, em função da necessidade de disciplinar essas doações o serviço de proteção estimulou os índios a pedir" (Rangel, 1984:108).

O quadro acima descrito refere-se a uma pesquisa feita sobre a dominação política nas reservas indígenas do Estado de São Paulo, mas representa não uma situação isolada, mas um quadro passível de observação a nível nacional. A situação de sujeição política do grupo indígena à sociedade brasileira, representada pelos agentes do órgão tutor oficial, é acompanhada do próprio esvaziamento da instituição política tradicional, sua sujeição à administração local da política indigenista do Governo brasileiro e a dependência econômica do grupo, que perde assim a sua auto-suficiência.

O relacionamento dos fulni-ô com o governo brasileiro de uma forma mais constante e intensa deu-se com a instalação de um posto do antigo S.P.I. na área, em 1931. Desde então a presença do

governo federal é uma constante na vida da comunidade que com ele mantém um relacionamento de dependência.

O Posto é encarregado tanto pela prestação de bens e serviços como pela mediação entre a comunidade fulni-ô e a sociedade envolvente nos seus mais diversos segmentos.

A FUNAI possui na área uma escola de primeiro grau para as crianças da aldeia, um posto de enfermagem e uma farmácia, e conta também com os serviços de um carpinteiro e de um técnico agrícola. Quase todos os funcionários da FUNAI neste posto são índios fulni-ô, inclusive as professoras e o chefe de Posto (à época em que foi feita a pesquisa).

É também através do Posto que os índios recebem as sementes para o plantio na época das chuvas, geralmente feijão, milho e algodão, assim como os instrumentos de trabalho na lavoura - foices, enchadas, estrovengas e arados.

Muitos são os problemas apontados pelos índios com relação ao funcionamento do Posto e sua chefia. Assim, a farmácia do Posto não funciona por falta de medicamentos, enquanto que recentemente uma remessa de medicamentos enviada foi distribuída entre os índios sem que houvesse nenhuma prescrição médica ou mesmo ordem na distribuição. O feijão sofreu, na remessa de 1984, uma distribuição também irregular, na qual os parentes e amigos do encarregado do Posto foram beneficiados com o recebimento de várias sacas enquanto que outros membros da comunidade nem sequer chegaram a receber um único kilo do cereal. Uma remessa de merenda enviada pela FEBEM, contam os índios, foi desviada por funcionários do Posto, e, na época da última estiagem também o pagamento das frentes de emergência sofreu



um desvio fraudulento por parte do chefe de Posto (Diário de Pernambuco, 26.10.1984).

Os fulni-ô são o único povo da área cultural nordeste à exceção dos xakriabá - do norte de Minas Gerais - a preservar um idioma próprio. Consciente da necessidade de preservação linguística de seu povo ante o rápido processo de descaracterização e alienação cultural que ameaça a tribo, principalmente aos membros mais jovens, uma das professoras, também índia e funcionária do Posto, iniciou por conta própria um trabalho de alfabetização das crianças da quarta série primária na língua da tribo, o Ya:thê. Apesar, no entanto, de o próprio chefe de Posto ser fulni-ô e de ser uma obrigação legal da FUNAI para com os índios a preservação do idioma tribal através da alfabetização bilíngüe, o trabalho da professora fulni-ô nesse sentido encontrou vários obstáculos, indo desde a argumentação, por parte da Delegacia em Recife, de que seria imprescindível uma análise demorada da língua por um linguista (a fim de garantir-lhe um nível didático tecnicamente desejável), até problemas de falta de sala de aula e material escolar, passando também por uma campanha de oposição encabeçada pelo chefe de Posto.

O grande problema enfrentado pelos fulni-ô neste momento, dizem eles, é a presença de um membro de sua própria tribo na chefia do Posto. Diante do estágio de individualização que sensibilizou a divisão interna de interesses, e diante das vantagens econômicas que obtém os funcionários do Posto, principalmente o seu chefe, diante da situação de miséria em que se encontra uma grande parcela da comunidade, ter um fulni-ô como chefe de Posto não parece ser um bom negócio para a própria comunidade fulni-ô. Já ocorreram outros casos de fulni-ô chefiando o Posto de sua própria aldeia e todos e -

les, afirmam os índios, agiram com parcialidade diante de sus próprios parentes, porém nunca de maneira tão gritante quanto atualmente.

No momento a luta dos fulni-ô é no sentido de que um "branco" e não um índio, assuma a direção do Posto .

Uma das armas utilizadas pelo governo para destruir a coesão interna do grupo foi a divisão das terras dos fulni-ô em lotes, o que destruiu o seu cotidiano coletivista. Estando as suas terras asseguradas e protegidas, eles entraram num processo de acomodação e individualismo marcantes que, alimentados pelo paternalismo e assistencialismo da FUNAI, levou os fulni-ô a serem refreadores de suas próprias tentativas de autodeterminação - e também de outras tribos nas quais atuam como funcionários de Postos.

Existe um grande número de fulni-ô atuando como funcionários em tribos espalhadas por todo o país, mas a maioria deles em cargos burocráticos nas Delegacias Regionais e Ajudâncias do órgão tutor. O grande ideal dos fulni-ô mais jovens é conseguir um emprego na FUNAI e viver uma vida despreocupada e descomprometida com os problemas sociais de sua ou de outras tribos.

De há muito a tribo foi acostumada com o assistencialismo do órgão de proteção oficial, que acabou por inviabilizar a prática da autonomia pelo grupo. Atualmente os fulni-ô são incapazes - em sua maioria - de vislumbrar uma saída para os seus problemas (sempre considerados individualmente) que não seja através de doações e concessões feitas pela FUNAI. Uma grande, senão a maior parte das verbas destinadas à 3ª D.R. e que realmente é gasta com as comunidades indígenas ( não é raro o desvio de verbas dentro das de

legacias e dos Postos Indígenas) é destinada aos fulni-ô, para serem aplicadas em projetos de cunho individualista e alienantes (como o clube de danças e o campo de futebol cuja construção, iniciada, não teve prosseguimento), ficando a maioria da comunidade em estado de carência em suas necessidades básicas.

#### 6) ORGANIZAÇÃO POLÍTICA INTERNA

A participação na vida política do grupo fulni-ô tem início, e só é possível, com a participação do indivíduo no ritual do "ouricuri", quando então ele é considerado como membro integral da comunidade, adquirindo inclusive o direito ao aprendizado do Ya:thê. Isto ocorre quando ele ainda é criança pequena, pois a partir de certa idade se ela ainda não frequentou o "ouricuri", por qualquer motivo, perde então o direito a essa participação como também ao aprendizado da língua tribal. Neste caso, mesmo se filho de índios o indivíduo não é considerado pela comunidade como sendo índio.

Participar do "ouricuri" é então o pré-requisito fundamental ao acolhimento do indivíduo dentro do grupo, e do direito à participação na sua vida política. No "ouricuri" existem segredos que só os índios podem ter acesso e a própria língua Ya:thê possui, segundo eles, os seus segredos que nem todos os índios podem conhecer. Assim como às crianças, não é dado às mulheres participar plenamente dos rituais nem conhecer todos os seus segredos, ficando elas, ao contrário dos homens adultos, afastadas de uma participação plena e mais direta nas decisões que afetem a toda a comunidade.

Institucionalmente, pois, a mulher fulni-ô não tem direito a uma participação política direta na comunidade, ficando o movimento político institucionalizado a cargo dos homens adultos da tribo.

Mas a própria participação política na sociedade fulni-ô como um todo não se dá de maneira articulada. Há grupos rivais geralmente pertencentes a diferentes famílias, trocas de acusações, queixas e discussões, porém não de uma forma organizada. Ao que parece, só os grupos institucionais que são as famílias, funcionam como recipientes dos diversos grupos que se rivalizam. Atualmente esta rivalidade está polarizada em duas grandes famílias; uma que detém a maioria dos cargos existentes no Posto Indígena e cujo nível econômico é mais elevado que o do restante da comunidade, e uma outra que se compromete mais, por sua vez, com os problemas e aspirações da comunidade, principalmente daqueles mais carentes.

Tradicionalmente os fulni-ô possuem no pajé e no cacique as suas lideranças políticas tradicionais e institucionais. "Sabe-se, por referências bibliográficas, que a população é dividida em clãs hierarquizados, mas de sua organização político-social sobressaem apenas as figuras do cacique e do pajé cuja atuação, supõe-se, é mais forte nos cerimoniais" (CONDEPE, 1981:77).

Não tivemos provas da existência de outras formas de autoridade política no seio do grupo, embora às vezes mencionem alguns índios a existência de "conselheiros". Se de fato existem, e de forma institucional, não devem assumir, no entanto, uma posição articulada, pelo menos na área do aldeamento urbano. Contudo, se realmente existirem e se sua área de atuação, assim como a sua origem, for o "ouricuri", este fato é que deve ter impossibilitado o nosso acesso a informações mais precisas sobre sua forma de atuação no ambiente político do grupo.

O pajé constitui uma autoridade eminentemente reli -

giosa, e o cacique uma autoridade político-administrativa. Ambos têm no sobrenatural a origem de seus cargos, e embora não me fosse possível o acesso a informações sobre como ocorre a sua escolha pela comunidade (a FUNAI em nada interfere no processo de escolha dos líderes fulni-ô, pelo menos aparentemente), me informaram os índios que não é hereditário. Tanto cacique como pajé são cargos vitalícios, não podendo ser destituídos pela comunidade. As únicas formas de passagem do cargo a outrem, admitidas, são através de morte ou renúncia. Assim, quando da morte - por assassinato - do cacique Procópio Sarapó, foi escolhido para substituí-lo o índio Antônio Zumba que com pouco tempo desistiu do cargo, passando-o ao atual cacique, que conta hoje com dezesseis anos na função.

Segundo nos informou o cacique, suas principais funções constituem em: a) dirimir disputas e conflitos; b) Zelar pelos interesses da comunidade junto aos representantes do órgão indigenista oficial, e c) comandar a vida social e religiosa dentro do "ouricuri" nos meses de segregação da tribo. Como autoridade político-administrativa sua órbita de competência abrangeria as duas aldeias - a da cidade e a do "ouricuri" - que seriam como que dois momentos distintos na vida dos fulni-ô. Portanto, durante todo o ano e diante das mais diversas situações a autoridade do cacique deveria se manifestar.

Digo "deveriam", porque, na prática, a situação não é a mesma. O cacique, assim como o pajé, possui uma liderança incontestada quando se trata de assuntos referentes ao "ouricuri", e no entanto sua liderança na aldeia contígua à cidade é constantemente questionada pelos membros da comunidade. Na verdade, a maioria dos que fazem tal questionamento chegam mesmo a afirmar que fora do "ou-

ricuri" não há lideranças. Os líderes, como assim o dizem os índios, deveriam ser aqueles que exercessem uma atividade e um posicionamento efetivos diante dos problemas vividos pela comunidade, e que acolhessem as reivindicações feitas a fim de conseguir a sua efetivação junto ao órgão tutor ou entre si mesmos.

No entanto, as lideranças tradicionais que são assim consideradas na aldeia contígua à cidade, não se manifestam, perante os índios como lideranças atuantes, sendo que alguns nem mesmo os consideram como líderes. Tanto o cacique quanto o pajé estão constantemente se omitindo dos problemas e reivindicações da comunidade. Passam então os índios a procurar resolver os seus problemas buscando as soluções dadas pelo chefe de Posto, e não mais pelo cacique.

Além de omissão, uma outra acusação constantemente feita contra tais autoridades é a de se posicionarem e de tomarem decisões que satisfaçam à Delegacia ou à chefia de Posto em troca de vantagens econômicas, mesmo que tais decisões não sejam do agrado da comunidade.

Pude observar que, como se queixam os índios, não há um mínimo de participação espontânea do cacique e do pajé nas discussões que não envolvam assuntos de natureza puramente religiosa. A prestação de bens e de serviços efetuada pelo P.I. é feita à sua revelia. Vai então, a autoridade oficial do P.I. se sobrepondo à autoridade institucional do cacique, que já não mais se pronuncia diante dos problemas da comunidade. Somente quando chamado à Delegacia Regional, ou quando da visita do Delegado ao P.I. é que o cacique é forçado a se pronunciar.

Contudo, apesar de muito se queixarem da falta de apoio do seu cacique, não cogitam os fulni-ô na sua mudança ou substituição. Também não há notícias de uma fiscalização "oficial" por parte da comunidade ou de um grupo, com relação aos atos por ele praticados.

Lideranças eventuais e não institucionais estão, no entanto, surgindo entre os fulni-ô. Um grupo de cerca de cinquenta famílias se organizou sob a liderança de um índio jovem e, descontentes com a má administração dos recursos do P.I., e das omissões das lideranças tradicionais, resolveram criar uma caixa comunitária com a qual passaram a se socorrer, com recursos próprios e portanto sem depender da FUNAI, em casos de doenças e outras necessidades básicas e de urgência. Atualmente trinta e quatro dessas cinquenta famílias estão, com o apoio financeiro e orientação do CIMI - Conselho Indigenista Missionário - iniciando os trabalhos de uma roça comunitária, numa atitude inédita nesta tribo, que conta com mais de cem anos de uma produção individualista e de mais de cinquenta anos de assistencialismo e paternalismo por parte do governo. Para após a colheita da roça comunitária <sup>(1)</sup> está prevista a criação de um banco de sementes que irá dar continuidade ao próximo plantio, portanto de uma forma autosuficiente, isto é, sem que seja necessária uma nova remessa de verbas ou de sementes.

Paralelamente a este trabalho de cunho comunitário, o grupo vem exercendo também um forte poder de pressão contra a atual chefia de posto. Ante a omissão do cacique e à preferência a -

---

(1)- As chuvas insuficientes e uma praga de gafanhotos que atingiu aquela região do sertão pernambucano comprometeu totalmente a colheita de 1985. Com a sobra de algum dinheiro do projeto da

berta do pajé pelo chefe de posto índio, os líderes desse grupo, cerca de quinze índios, viajaram várias vezes a Recife a fim de pressionar a Delegacia Regional no sentido de retirar do cargo o chefe do P.I. fulni-ô, acusado pela comunidade no envolvimento em várias fraudes a ela lesivas. Conseguiram, por fim, a demissão do chefe, porém só numa ocasião puderam contar com a presença e apoio do cacique na terceira Delegacia Regional da FUNAI em Recife: quando o grupo, lá reunido, exigiu que o Delegado solicitasse a sua presença para decidir o caso do afastamento do chefe de Posto índio.

No mês de fevereiro o Delegado Regional da FUNAI em Recife, esteve no P.I. Fulni-ô e determinou que a partir daquele momento só poderão ser atendidos pela 3ª D.R. os índios portadores de uma petição com as assinaturas do pajé e do cacique autorizando a ida a Recife. Críticas a essa determinação feita pelo Delegado, foram feitas por toda a comunidade, mas a observação de um índio idoso me pareceu bem pertinente. Disse ele estar o Delegado da FUNAI enganado com as lideranças tradicionais dos fulni-ô, pensando serem o mesmo que nas outras tribos onde a liderança é atuante. No caso dos fulni-ô a liderança tradicional não costuma se comprometer com os problemas internos da sua própria comunidade, nem da comunidade frente à FUNAI, não participam também, como o fazem líderes de outras tribos, de assembleias de lideranças indígenas de várias nações. Portanto, argumentou o índio, as assinaturas de autorização dos atuais cacique e pajé fulni-ô não teriam validade perante a comunidade, nem fariam sentido, pois falta-lhes atuação, característica necessária aos líderes, atuação esta que no caso dos líderes fulni-ô estaria  
roça comunitária, foram comprados - mediante escolha e decisão do próprio grupo - dois garrotes que servirão para garantir a quantia necessária à aquisição de sementes para o plantio de 1986.



restrita apenas à área do "ouricuri". Nesta área "tôdos nós baixa - mos a cabeça para eles - cacique e pajé -, disse o índio. Lá no "ou ricuri" todo mundo reconhece que é abaixo deles, mas aqui fora todo mundo é igual, e eles não são mais do que ninguém", concluiu.

Apesar da determinação do Delegado os índios continuaram a ir até a Delegacia sem recorrer às assinaturas de autorização dos seus líderes tradicionais.

### 7) CONFLITOS E TRANSGRESSÕES : A APLICAÇÃO DA JUSTIÇA

É preciso, antes que se faça uma apreciação sobre como são encaminhados os casos de conflitos e transgressões, que façamos a seguinte distinção: na aldeia próxima à cidade a interferência da FUNAI nos assuntos internos da comunidade é constante, assim como também a penetração dos costumes e valores da sociedade envolvente através da estreiteza de contato com a cidade de Águas Belas. Não há, neste aldeamento, restrições consideráveis nem normas de comportamento de cunho cultural a serem transgredidas, exceto transmitir-se aos não-índios os segredos do "ouricuri". Uma outra restrição é imposta às famílias de casamentos interétnicos, que só podem se fixar em uma das áreas mais externas da aldeia e que situa-se mais próxima à cidade. Também não podem, os não-índios, presenciar os "torés" que são dançados nas casas e capelinha da aldeia, mas tal restrição não vem ao caso. Fora dos casos citados, os conflitos e comportamentos delituosos, sejam eles de natureza moral, patrimonial ou mesmo agressões físicas e crimes contra a vida, são tratados em conjunto, pela legislação comum e pela proteçãoista.

O "ouricuri", por sua vez, possui normas de conduta de natureza cultural, das quais conhecemos algumas, mas sobre as que

is não temos conhecimento dos procedimentos utilizados nos casos de sua transgressão . São portanto regras próprias de conduta interna dos fulni-ô enquanto estão nos limites do "ouricuri" numa época que não há interferência, pelo menos direta e aberta, do Posto da FUNAI, e onde se procura um máximo de afastamento dos valores da sociedade envolvente. Conjuntamente a essas normas existem, no entanto, aquelas que prevêm delitos de natureza patrimonial, quando então o procedimento adotado é o da justiça comum.

Como normas que vigoram apenas dentro do território do "ouricuri", temos informação das seguintes: a proibição de se praticar qualquer tipo de jogos - sejam desportivos ou "de azar"-; a proibição de se escutar aparelhos de som, como rádios; a proibição de se fazer uso de bebida alcoólica e de participar alcoolizado dos rituais do "ouricuri"; a abstinência sexual e a proibição imposta às mulheres, de entrarem no pátio onde se encontra o juazeiro sagrado. Não temos informações sobre como são tratadas as transgressões a essas normas proibitivas. Sabemos apenas que pajé e cacique exercem uma forte liderança - juntamente com os possíveis conselheiros - no desenrolar da vida social do grupo, quando nesta época de segregação étnica, e a eles cabe, pelo menos teoricamente, resolver tais casos de acordo com os costumes da tribo.

Os crimes patrimoniais, agressões físicas e homicídio entre os índios, dentro da aldeia próxima à cidade são extremamente raros, e mais ainda dentro do "ouricuri". No entanto, dois casos de furto ocorreram entre meados de outubro de 1984 e início de abril de 1985, ambos envolvendo índios como vítimas e autores, sendo que o primeiro caso se passou no "ouricuri" e o segundo no aldeamento próximo à cidade. No caso ocorrido no "ouricuri", dois rapazes haviam roubado algumas ovelhas de um outro índio e, quando descobertos, fo-

ram levados, mediante autorização do chefe de Posto, à Delegacia de Polícia da cidade e espancados pelos policiais, um deles índio de sua própria tribo. Saliente-se que os dois rapazes eram de menor idade. Este caso valeu contra o chefe de Posto - também fulni-ô - um processo na justiça movido por um outro fulni-ô, advogado das vítimas do espancamento. No segundo caso cinco rapazes, dois deles tendo quinze e dezesseis anos roubaram - num sábado de Aleluia, enquanto muitos índios haviam se deslocado para o "ouricuri" - duas casas do aldeamento contíguo à cidade. Descobertos, três dias depois eles foram levados ao P.I. e de lá, sob as ordens do encarregado do Posto, foram levados, como no caso anterior, à Delegacia de Polícia da cidade onde foram espancados a fim de confessarem onde haviam escondido os objetos roubados. Pelo que nos contaram os índios, nem cacique nem pajé tomaram parte neste último acontecimento, sendo que, quanto ao primeiro, foi com o seu consentimento que o chefe de Posto encaminhou os dois rapazes à Delegacia de Polícia.

Contaram-nos a esposa do chefe de Posto, sua irmã e também uma das vítimas do segundo caso de furto que os cinco rapazes envolvidos já cometeram, anteriormente, um outro furto contra um membro da tribo, e que, para evitar um escândalo contra a imagem dos índios - parentes seus, enfim - não quiseram as vítimas recorrer à polícia, preferindo "por uma pedra" no assunto, esquecendo-o. A preocupação dos índios em evitar "escândalos" é bastante compreensível, uma vez que sobre eles recai toda uma carga de preconceitos por parte da sociedade envolvente.

Nos casos mais graves de agressão e homicídio contra um elemento da sociedade envolvente e que seja cometido dentro da aldeia, o "ouricuri", costumam dizer os índios, funciona como um santuário onde o índio infrator permanece intocado pela justiça co-

mum do "branco". Ele só pode ser preso mediante o consentimento do cacique e do pajé e geralmente, segundo os índios, esse consentimento nunca é dado. Se, no entanto, o crime contra um branco ou mesmo contra um outro índio for cometido na cidade, a polícia local tem então o direito de agir contra o agressor imediatamente, sem que seja necessário o consentimento da liderança da aldeia ou do chefe de Posto. Dentro da aldeia, se um crime é cometido por um índio contra outro, a polícia, mediante autorização dos líderes da aldeia e do chefe de Posto terá mais possibilidades de agir contra o agressor ou infrator índio, que não terá ( pelo fato de ter agredido um outro índio) o direito a se refugiar no "ouricuri".

Assim, quando o crime se dá entre um fulni-ô e um não índio, ocorrendo dentro dos limites da aldeia ou do "ouricuri", informam os índios (embora não tenhamos casos concretos sobre isso) que o índio agressor pode permanecer impune, ou pelo menos não vir a sofrer as punições da justiça oficial. Quando se trata de conflitos entre índios e não-índios, a comunidade indígena consegue superar os seus conflitos internos e se unir frente aos interesses da sociedade não-índia.

IV - A POLÍTICA INDIGENISTA OFICIAL : ASPECTOS LEGAIS  
E CONSEQUÊNCIAS NA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DAS COMUNIDADES INDÍGENAS E  
SUAS PRÁTICAS DE CONTROLE SOCIAL.

A política indigenista brasileira, desde o início do antigo S.P.I. - Serviço de Proteção aos Índios criado em 1910 - sempre foi tida pela opinião pública internacional como a mais avançada e humanitária política de um Estado no trato com as minorias étnicas "primitivas" remanescentes em seu território. De inspiração positivista, o Serviço de Proteção aos Índios do governo brasileiro surpreendeu por não se tratar de "um órgão encarregado de assuntos indígenas, mas sim uma agência criada pelo governo para proteger os índios contra atos de perseguição e opressão" (Junqueira e Carvalho, 1981: 38).

Em fins da década de cinquenta, no entanto, constatou-se uma outra realidade: o S.P.I. tinha sido incapaz de deter o avanço do processo de expropriação, marginalização e até mesmo de extermínio que continuava a se desencadear contra as populações indígenas brasileiras. "O S.P.I. - escreveu o antropólogo Shelton Davis - foi acusado de estar contaminado pela corrupção e de ter-se aliado a indivíduos e companhias de dizimação de grupos indígenas nas fronteiras" (Junqueira e Carvalho, 1981:39).

Finalmente, em 1967, o S.P.I. era substituído pela FUNAI, - Fundação Nacional do Índio - e grandes mudanças na direção da política indigenista eram enfim aguardadas. "Parecia que esse novo órgão iria seguir as experiências postas em prática pelos irmãos Vilas Boas no Parque Nacional do Xingu" (Davis, 1978:81), que era a

de preservar culturalmente as comunidades indígenas através da proteção e garantia de suas terras, via criação de Parques Nacionais e Reservas indígenas.

Assim, a Lei nº 5.371 de 5 de dezembro de 1967, que instituiu a Fundação Nacional do Índio, declarava no seu art. 1º quatro princípios básicos que seriam:

- 1- respeito pelas instituições e comunidades tribais;
- 2- garantia da posse permanente das terras em que habitam, e usufruto exclusivo dos recursos naturais nelas existentes;
- 3- preservação do equilíbrio biológico e cultural das comunidades indígenas em contato com a sociedade nacional;
- 4- defesa da aculturação espontânea das comunidades indígenas, em vez de sua aculturação rápida e forçada.

Em 1970, no entanto, as diretrizes políticas inicialmente traçadas pela FUNAI tomariam um novo rumo, com a presidência do órgão tutor passando às mãos do General Bandeira de Mello, ex-oficial da inteligência militar. (Davis, 1978:83.). A partir daí política indigenista oficial estaria basicamente voltada para a consecução dos projetos de desenvolvimento econômico do chamado "milagre brasileiro". Seus principais objetivos eram: "(1) integrar os índios, o mais rápido possível, à economia de mercado em expansão e à estrutura de classes no Brasil; e, (2) garantir que os índios não ofereciam obstáculos à ocupação e colonização da Amazônia" (Davis, 1978:88).

A polêmica administração do General Bandeira de Mello durou até março de 1974, mas o ideal político da "integração" indígena à sociedade brasileira permaneceu como um dos objetivos básicos da política indigenista do governo brasileiro.

Dispõe o art. 1º da Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1978 - o Estatuto do Índio - , como princípio, "preservar a sua cultura ( dos índios ) e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional." Ao longo de todo o diploma legal vemos a predominância dos objetivos de integração do índio, paralelamente à preocupação com a sua preservação biológica e cultural. Revelam-se aí , claramente, dois interesses opostos, que caracterizam a ambigüidade da política indigenista brasileira.

Importante frisar o papel da Convenção 107 da O.I.T. ( Sobre a Proteção e Integração das Populações Tribais e Semi-Tribais de Países Independentes), realizada em Genebra (D.O.U., 20/07/66) que serviu de orientação na elaboração e definição da política indigenista brasileira. Tendo como pontos-chave a "proteção das populações interessadas" (que sequer foram aí consultadas) e "sua integração progressiva na vida dos respectivos países" ( art. 2, I, da Convenção 107 da O.I.T.), a Convenção recomenda, em seu art.7, II, que "tais populações poderão conservar seus costumes e instituições que não sejam incompatíveis com o sistema jurídico nacional ou os objetivos dos programas de integração".

A compatibilidade com o "sistema jurídico nacional" e os "objetivos dos programas de integração" adotados pelo governo funciona então como o critério condicionador do direito à preservação cultural das "populações interessadas". Apesar de versar o documento (também) sobre preservação cultural, a ela são impostos os limites ditados pela observação a critérios de compatibilidade com uma instituição cultural dominante (o sistema jurídico brasileiro, por exemplo). Fica claro também que a preocupação com a proteção cultural das populações indígenas se situa como secundária à de integrá-las,

o que faz da integração o objetivo principal do governo para com as populações indígenas "interessadas".

O mínimo de importância que se dá aí ao livre exercício dos costumes e tradições tribais é de imediato refreado por critérios não definidos ou explicitados de compatibilidade com as instituições representativas da cultura nacional do governo "protetor" e os seus objetivos integracionistas.

Isto posto, "na medida em que for compatível com os interesses da comunidade nacional e com o sistema jurídico nacional: a) os métodos de controle social peculiares às populações interessadas deverão ser utilizados, tanto quanto possível, para reprimir os delitos cometidos pelos componentes de tais populações" ( Convenção 107 da O.I.T., art. 8, "a").

Assim o Estado reconhece a existência de instituições de controle social exteriores à sua esfera (oficial), mas só as admite a nível de prática enquanto submetidas aos parâmetros de compatibilidade com o sistema jurídico nacional e com os interesses da comunidade nacional.

Seguindo esta orientação, o Estatuto do Índio declara no seu art. 57 que "será tolerada a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida, em qualquer caso, a pena-de-morte".

A expressão "tolerar", aí utilizada, bem demonstra a postura desconfortável, mas suportável, do Estado brasileiro em admitir dentro de sua circunscrição territorial a existência e aplica-



ção de normas penais por um outro criador e executor que não ele próprio. O critério de compatibilidade com o sistema jurídico nacional vai então agir de acordo com uma visão preconcebida (pelo Estado e pela cultura nacional) do que sejam sanções cruéis ou infamantes, chegando, por fim, a declarar a não aceitação da prática de uma sanção considerada como incompatível com o sistema jurídico nacional: a pena de-morte.

Em suma, a prática de normas jurídicas de natureza penal é condicionalmente admitida e tolerada pelo Estado brasileiro, às sociedades indígenas existentes no país. A lei especial confere (tolera) aos índios o direito de exercerem as suas formas tradicionais e milenares de controle social, mas há brechas nessa lei por onde uma interpretação de incompatibilidade pode se originar e se desenvolver, impossibilitando assim a sua aplicação.

No que se refere, entretanto, às normas de natureza civil, não encontramos as mesmas barreiras legais impostas ao exercício pleno das formas tradicionais de controle social indígena. O art. 6 da Lei 6.001/73 declara que "serão respeitados os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas e seus efeitos, nas relações de família, na ordem de sucessão, no regime de propriedade, e nos atos ou negócios realizados entre índios, salvo se optarem pela aplicação do direito comum". O artigo refere-se, então, a aspectos culturais mais abrangentes das sociedades indígenas, sem lhes impor critérios para a aceitação legal destas práticas tradicionais.

## V - SÍNTESE E CONCLUSÃO

Em virtude da herança etnocêntrica dos primórdios das investigações antropológicas, as sociedades ditas primitivas, sem formação estatal foram repetidas vezes rotuladas de "sem organização política" e "sem direito". Durante muito tempo acatou-se passivamente essa ideia, e as palavras-chave na formulação de critérios de organização política generalizantes eram então centralização, institucionalização, coerção, hierarquização.

Atualmente, porém não consensualmente, os antropólogos do político e do jurídico reconhecem a existência do político em todas as sociedades "primitivas", inclusive as sem nenhum tipo de formação estatal, e chegam mesmo a reivindicar, nos meios políticos da sociedade envolvente, o reconhecimento das formas de direito indígena como fonte de direito, no trato do relacionamento índio/civilizado.

A organização política e práticas de controle social entre os índios, no Brasil, não escapa à dinâmica imposta pelo processo de aculturação/integração à sociedade envolvente. Como o quadro aculturativo possui atualmente tonalidades variadas, tanto registramos casos de comunidades indígenas que vivenciam quase que intocada a sua vida política e manutenção tradicional da ordem interna, como encontramos casos de mudança cultural onde as práticas políticas tradicionais foram sujeitas e acomodadas ante a interferência administrativa dos agentes da política indigenista do governo brasileiro, como há casos ainda de completa destruição e inoperância dos esquemas políticos tradicionais e mesmo dos culturalmente modificados.

A legislação indigenista brasileira prevê e protege de igual maneira a aplicação das instituições políticas e normas de direito civil e penal próprios dos grupos indígenas. Mas apesar da proteção cultural que é expressa como dever do órgão tutor (a FUNAI), o ideal de integração dos índios à sociedade envolvente, ou seja, aos esquemas de produção capitalista, constitui o objetivo por excelência da FUNAI para com tais grupos. Para que seja possível a realização de tal objetivo as instituições políticas autênticas e métodos de controle social utilizados pelos índios não conseguem espaço para a garantia efetiva de seu funcionamento, mas antes são substituídos pela aplicação de normas de direito estatal, e desarticulados pelas diretrizes administrativas dos agentes do indigenismo oficial.

Assim, embora constitua um princípio legalmente expresso, a proteção à livre manifestação do controle social através das articulações políticas próprias das comunidades indígenas, situa-se apenas no plano formal.

Saliente-se ainda que a proteção formalizada à cultura indígena possui um caráter condicional, expressão não apenas da visão etnocêntrica do legislador, como também do autoritarismo político ao qual estava submetida a sociedade brasileira.

Os índios fulni-ô, como os demais grupos indígenas nordestinos, já não mantêm o seu universo sócio-cultural intacto, tendo sofrido, aliás, uma influência cada vez mais marcante dos costumes e sistemas de valores dos "brancos" com quem entraram em contato. Dado o caráter urbano de seu aldeamento, proximidade e contato permanente com a cidade de Águas Belas, e tempo de permanência dos agentes do indigenismo oficial na área, além da divisão e arrendamento das terras, os fulni-ô surpreendem pelo seu apego ao vínculo sócio-cultural, par-

ticular e distinto do resto da sociedade envolvente; pela manutenção do idioma e do culto religioso secreto.

Mas apesar da preservação cultural e da coesão tribal (unem-se para fazer frente ao branco ao mesmo tempo em que procuram de todos os modos evitar desencadear ou agravar conflitos internos que possam impossibilitar um mínimo de convivência pacífica entre os membros do grupo) não possuem nos líderes tradicionais - cacique e pajé - uma forma de liderança atuante que funcione como catalisadora dos conflitos sociais internos, emergentes ou subjacentes. Sua esfera de atuação efetiva é mais a cerimonial e a diplomática - no trato com os "brancos". Não conseguem - nem se demonstram empenhados - em administrar nem regular a vida social do grupo, pelo menos no aldeamento urbano próximo à cidade de Águas Belas. Administradora da vida na aldeia é - mais entre os fulni-ô que em outros grupos indígenas de vida mais rural e culturalmente menos preservada, como os Pancararé de Brejo do Burgo/BA - a FUNAI através dos chefes de Postos que são as unidades administrativas do órgão.

É possível que o papel de distribuidor de bens, caso tenha sido originalmente atribuído ao líder tribal pelos fulni-ô, tenha sido apropriado pela FUNAI na figura do chefe de Posto e do próprio delegado regional do órgão em Recife, ao qual os fulni-ô, mais que as demais tribos nordestinas, têm grande facilidade de acesso. As sementes para o plantio, os instrumentos de trabalho no campo, os tijolos para a construção das casas, os remédios, os bois para o abate e distribuição na "entrada do ouricuri" e em outras ocasiões festivas, as passagens de ônibus para Recife e Brasília, as poucas cercas de arame farpado, e outros bens, de consumo ou de produção, são precária e desigualmente fornecidos pela FUNAI, mas são fornecidos, e mais aos fulni-ô que a qualquer outro grupo indígena do nordeste,

conforme queixumes dos índios de outras aldeias.

A participação do cacique e do pajé em tais eventos é tímida, salientando-se sempre perante a comunidade a figura do chefe de Posto ou do delegado regional da FUNAI.

Em se tratando de um grupo de maior preservação cultural em relação aos demais existentes no Nordeste, talvez pudéssemos esperar que a prática política e de controle social entre os fulni-ô fosse mais intensa e independente. No entanto, a proximidade do elemento "branco" e da vida urbana, assim como a interferência - de longas datas - dos representantes do indigenismo oficial parecem fornecer os motivos pelos quais o espaço para a auto-regulação foi sendo perdido.

A própria situação de maior preservação cultural e de maior assédio da sociedade envolvente já constitui um paradoxo. Encontramos outros grupos, como os pancararé, que, apesar de não mais possuírem um idioma tribal nem normas discriminatórias tão marcantes quanto as existentes entre os fulni-ô, possuem no entanto, muito menos contato com a sociedade envolvente e só eventualmente com a vida urbana. Talvez seja justamente essa proximidade entre os fulni-ô e a população de Águas Belas que tenha, paradoxalmente, originado a prática de auto-segregação dos fulni-ô com o intuito de sua auto-identificação étnica. Assim, o nível de preservação cultural apresentado pelos fulni-ô pode explicar-se, creio, pela própria necessidade de reação à sua assimilação à cidade de Águas Belas que, encravada bem no centro do território fulni-ô, sempre constituiu-se num símbolo de agressão à cultura indígena e ameaça de perda do seu território.

Assim, os fulni-ô mantêm quase que intacta a sua língua

original, seguem incondicionalmente os rituais secretos do trimestre de segregação do "ouricuri", e não permitem aos "brancos" assistirem aos "torés" que são eventualmente dançados na aldeia.

Mas no que se refere à ordem social interna, parece que a interferência administrativa do órgão tutor exerceu um papel decisivo na desarticulação e esvaziamento da instância política tradicional e de sua função de apaziguadora social.

Não permaneci na área tempo suficiente para colher suficientes casos concretos de conflitos - ocorridos na época ou em tempos passados - de natureza interna, mas dos poucos casos mencionados e relatados pelos índios, a interferência do P.I. foi bastante clara, assim como dos agentes da justiça oficial ( a Delegacia de Polícia da cidade de Águas Belas), mesmo que num nível marginal ou ilegal ( como por exemplo a prisão e espancamento de menores ).

Não possuímos, enfim, dados históricos suficientes para descrevermos como se organizavam tradicionalmente os fulni-ô antes do processo de aculturação e submissão política que sofreram, mas de sua organização política existente hoje, podemos dizer que, com relação aos conflitos internos ela é inoperante e dependente do órgão indigenista oficial, estando por ele sobreposto. Mas ao mesmo tempo que inoperante a nível da própria comunidade a instituição política tradicional fulni-ô é considerada pela FUNAI - a nível de interrelações com a sociedade envolvente - como representativa das aspirações da comunidade, sendo sempre chamados a mediar nas divergências entre os interesses dos índios e da sociedade envolvente.

A instituição política tradicional, entre os fulni-ô, é representada pelas duas autoridades de destaque: pajé e cacique, o

primeiro liderança religiosa e o segundo uma liderança política. A origem de ambas é, segundo os índios, sobrenatural.

Potencialmente a sua função apaziguadora é admitida. Efetivamente, no entanto, ela só é, ao que parece, exercida na ocasião de segregação étnica do grupo no interior da caatinga. Aí sua autoridade é respeitada e seus conselhos seguidos. Fora dessa ocasião sua atuação política é mínima, não conseguindo exercer o controle da ordem interna do grupo, havendo mesmo um questionamento dessa autoridade por parte de uma parcela do grupo. No entanto, exerce importante papel no relacionamento interétnico, embora seja muitas vezes pressionado para isso pela comunidade.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

1. Balandier, G.  
1980 Antropologia Política. Lisboa; Editorial Presença.
2. Beattie, J.  
1971 Introdução à Antropologia Social. São Paulo: Cia. Editores Nacional.
3. Brown, R.  
1973 Estrutura e Função Na Sociedade Primitiva. Petrópolis: Vozes.
4. CONDEPE  
1981 As Comunidades Indígenas de Pernambuco. Recife: Instituto de Desenvolvimento de Pernambuco.
5. Clastres, P.  
1982 A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
6. Davis, S. H.  
1978 Vítimas do Milagre: o Desenvolvimento e os Índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
7. Diário de Pernambuco. Recife, 20. 06. 1928
8. Diário de Pernambuco. Recife, 26. 10. 1984
9. Junqueira, C. & Carvalho, E. (orgs)  
1981 Antropologia e Indigenismo na América Latina. São Paulo: Cortez Editora.
10. Meegers, B. J.  
1977 Amazônia: A Ilusão de um Paraíso. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
11. Melatti, J. C.  
1983 Índios do Brasil. São Paulo: HUCITEC



12. O Porantim. Brasília. set. de 1984
13. Rangel, L. H.  
1984 Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração. São Paulo: Yankatu editores & Comissão Pró-Índio de São Paulo.
14. Ribeiro, D.  
1979 Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes.
15. Sé, C. C. & Corrêa, E. B.  
1979 "Habitação Indígena no alto-Xingu". In: Encontros com a Civilização Brasileira. nº 12, p.129. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
16. Seeger, A.  
1980 Os Índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus.