

ASSEMBLEIAS INDÍGENAS COMO ESPAÇOS DE MOBILIZAÇÃO SOCIAL O CASO DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ¹

Kelly Emanuely de Oliveira (UFPB/Paraíba)²

Palavras-chave: Assembleias, Índios Xukuru, movimento indígena

O trabalho se propõe a apresentar uma análise sobre as Assembleias Indígenas, a partir de observações dos significados deste evento para o povo Xukuru do Ororubá (PE), que já vem realizando este a 18 anos. As Assembleias indígenas foram foco de diversos estudos sobre mobilização política durante a década de 1980, por representarem espaços de confluência e de fermentação, não só na junção de demandas de diversas etnias, como também na criação da figura da liderança indígena como mediador entre os povos e as organizações civis e governamentais envolvidas em políticas étnicas.

Procuramos contribuir para a compreensão de como a ideia inicial de mobilização étnica vem se reconfigurando, incorporando estratégias diversas de ação e sentidos ampliados na sua prática. Para isso refletiremos a partir de um diálogo entre a teoria antropológica e a observação empírica do povo Xukuru do Ororubá, que desde 2001 realiza Assembleias Indígenas entre os dias 17 e 20 de maio. Este povo, que no Censo de 2010 foi contabilizado em 12.471 mil indivíduos (14º maior povo indígena no país), está localizado em um território de 27.555ha, nos municípios de Pesqueira e Poção, no agreste de Pernambuco.

Venho acompanhando as Assembleias Indígenas Xukuru desde 2001, quando foi realizada pela primeira vez, como pesquisadora, a princípio na área de Comunicação Social e atualmente como antropóloga³. Neste período pude perceber elementos que nos auxiliam a refletir sobre a pluralidade de significados das assembleias para os povos indígenas, indo além de um espaço de formação política baseado na proposição das pautas do encontro. De fato, o que temos é um espaço de múltiplas relações sociais, que marcam a necessidade de um olhar mais ampliado da antropologia sobre o que entendemos por

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

² Doutora em Antropologia. E-mail: mensagenskelly@gmail.com

³ O povo Xukuru foi sujeito de minhas pesquisas de TCC (OLIVEIRA, 2001) e mestrado (OLIVEIRA, 2013)

mobilização étnica, como campo de afetos, sociabilidade e lazer. Optei por não me centrar a discussões específicas realizadas em cada ano, que mantêm relação com a escolha do grupo para cada edição do encontro, baseada nas necessidades mais latentes de cada período. Meu recorte foi centrado nos elementos que se mantêm ao longo das assembleias, transcendendo a pauta anual.

Pensada como espaço para dialogar sobre problemáticas relacionadas a este povo, a Assembleia Xukuru teve desde o início a participação de outros grupos indígenas, e ao longo dos anos vem ampliando essa diversidade de integrantes, não só de povos de localidades próximas, como indígenas de outros estados e países. Além disso, vem integrando a cada ano um número maior de representantes de agências não indígenas, a exemplo de universidades, ONGs e movimentos sociais, que encontram neste momento um espaço de troca de experiências e reflexões sobre questões que extrapolam o viés étnico.

A partir da observação deste percurso de 18 anos, tencionamos perceber algumas das possibilidades de análise de mobilizações étnicas e dos sentidos diversos de alianças políticas, sociais e afetivas que perpassam este momento.

ASSEMBLEIAS INDÍGENAS NO BRASIL

As Assembleias Indígenas surgiram em meio ao período de ditadura, na década de 1970. Neste período o autoritarismo militar tentava limitar qualquer forma de organização de movimentos sociais, gerando um movimento de reação por parte da sociedade civil. Entre o fim dos anos de 1960 e início de 1970, fortaleceram-se o movimento sindical, feminista, negro e de bairros, entre outros. Podemos incluir nesse período, portanto, também o Movimento Indígena, de forma alguma dissociado dessa realidade maior.

Organizações não governamentais que trabalhavam com a temática indígena começaram a se empenhar no apoio aos povos e uma das estratégias era justamente a promoção de espaços de diálogo entre os índios. Merece um destaque especial a atuação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), criado em 1972, sob forte influência da Teologia da Libertação, que se fez presente na formação de diversos movimentos sociais.

A Teologia da Libertação, difundida na América Latina nas décadas de 1960 e 1970, propunha a “opção pelos pobres”, vendo o oprimido como agente da sua própria

libertação.⁴ A reunião era a base dessa prática, onde os indígenas poderiam trocar experiências e criar uma conscientização de sua realidade.

Essa nova ação do Cimi causou repúdio por parte dos setores mais conservadores da Igreja Católica. Há de se lembrar que, no início do Governo Militar, a Igreja em seu posicionamento oficial (mas não necessariamente através de seus membros na base de paróquias e pastorais) estava ao lado do Estado, e apenas com o recrudescimento das ações militares houve um repensar nesse apoio, inclusive quando membros da Igreja passaram a ser perseguidos, torturados e assassinados durante o regime militar (PREZIA, 2003).

O Cimi, dentre outras organizações sociais que atuavam no período, empenharam-se então na promoção de uma mobilização através de encontros envolvendo um ou mais povos, para estimular a discussão sobre os direitos indígenas e a troca de informações entre os grupos. Essas reuniões tiveram início em Diamantino, na sede da Missão Anchieta, em 19 de abril de 1974, no Mato Grosso e se disseminaram pelo País. Durante a década de 1980, ganharam força e passaram a mobilizar, além dos índios, um número maior de ONGs, antropólogos e outros interessados. As Assembleias, inspiradas nas comunidades eclesiais de base, funcionavam como fóruns políticos abertos, sem estrutura burocrática nem forma de ação continuada (OLIVEIRA, 2006, p. 141).

No relatório do Cimi da primeira Assembleia vemos algumas informações interessantes sobre o encontro:

Os índios vieram para o encontro sem saber muito claramente o objetivo do mesmo. Aliás, para os poucos “civilizados” o Encontro não poderia deixar de ter um objetivo que não fosse o próprio encontro em si mesmo. [...] O resultado foi surpreendente: os índios redescobriram que eles devem ser sujeitos de seus destinos; não é a Funai, nem são as Missões os que resolverão os problemas deles. Mas “nós mesmos”, como afirmaram insistentemente. (BOLETIM DO CIMI, 1974 apud PREZIA, 2003, p. 64).

As Assembleias tornaram-se espaços relevantes de diálogo e posicionamento da Funai foi ficando cada vez mais recrudescido. Com a visibilidade das Assembleias como veículo de aprofundamento da reflexão sobre problemas sociais houve um embrutecimento, por

⁴ Para uma análise mais detalhada dessa nova perspectiva missionária, vide: Matos (1997).

parte do Estado, com relação às Assembleias Indígenas que foram “minadas”. Baseada no princípio da Tutela, a Funai negava a permissão de suas realizações, chegando até mesmo à proibição de “passes” para líderes indígenas saírem de seus povos e participarem dos eventos (MILLER, 1999, p. 6).

Essa reação serviu para mensurar o nível de possibilidades que as Assembleias proporcionavam, estimulando a sua continuidade. Essas reuniões configuraram-se, na verdade, em um espaço onde os indígenas tinham acesso à palavra e à livre troca de ideias, discutindo seus problemas, trocando experiências e construindo conjuntamente a consciência sobre suas realidades (OLIVEIRA, 2013).

Em 10 anos – de 1974 a 1984 – foram realizadas 53 Assembleias Indígenas (PERES, 2003). Esse número é significativo não só pela quantidade de participantes, como pela forma como esses eventos foram, progressivamente, integrando indígenas cada vez mais distantes, indo de reuniões locais a discussões entre povos de diferentes regiões do Norte ao Sul do Brasil.

Ramos (1996) atenta para a questão de que a causa comum de luta na arena política, ao mesmo tempo que agregou os índios em torno de um nascente sentimento de indianidade⁵, também serviu para reforçar suas distinções étnicas. Ela relata a reapropriação política de determinados termos, a exemplo da própria palavra índio, que, do valor pejorativo utilizado na sociedade não indígena, transfigura-se, ao menos na esfera de militância em que os povos se envolveram, em conceito-chave na política de contato. Eles são “índios”, não entre eles, mas no contato com o “branco”, no fortalecimento de um conceito-chave para o Movimento Indígena no Brasil (RAMOS, 1996, p. 184-185).

O próprio termo índio, segundo Cardoso de Oliveira (1991), só passou a ser aceito entre alguns povos, como os Terena e Tikuna, a partir da década de 1970 e com o fortalecimento das discussões nas Assembleias. Anteriormente, o termo era atribuído a uma invenção do colonizador, que descaracterizava as identidades específicas de reconhecimento entre os povos.

⁵ O termo indianidade (OLIVEIRA F^o, 1988) refere-se a características culturais não necessariamente inerentes a um povo em específico, mas a “modos de ser” característicos das comunidades indígenas que desenvolvem relações econômicas e políticas com o órgão indigenista.

As Assembleias também suscitaram o fortalecimento de outros conceitos fundamentais para o desenvolvimento do Movimento Indígena. Podemos destacar, além da questão do termo índio e da oposição deste aos brancos, a criação de uma nova forma de tradição indígena voltada para a arena política. Uma proposta de mobilização em que as distinções entre os diversos povos são abrandadas frente à criação de uma identidade étnica particularizada, baseada no reconhecimento de necessidades semelhantes entre os povos e de um posicionamento político que marque uma “união dos povos” para o diálogo frente à sociedade não indígena.

Essa tática foi posta em prática pelo investimento no fortalecimento de um novo ator político, a “liderança indígena”, nome que era aplicado aos participantes dessas Assembleias que quisessem falar dos problemas de seu povo ou aldeia. Estes eram transformados em porta-vozes de denúncias e reivindicações. Os encontros serviam para criar e legitimar uma intermediação, realizada individualmente por uma liderança com a sociedade não indígena – ONGs, entidades de direitos humanos e opinião pública – a fim de obter demandas coletivas, em especial, na demarcação de terras (OLIVEIRA, 2006, p. 141).

Essas lideranças políticas, fortalecidas pelas ONGs, atuavam através de entrevistas – com autoridades e meios de comunicação – e na mobilização de caravanas que iam até as sedes regionais da Funai ou a Brasília, para exercer pressão pela execução dos direitos indígenas. Esses líderes, no entanto, não necessariamente seguiam uma linha de escolha ligada à forma tradicional de chefia dentro da organização social dos povos indígenas, o que, por vezes, gerou divergências internas nos povos ou aldeias.

A categoria liderança indígena era aplicada tanto a chefes tradicionais de uma área indígena quanto a chefes de aldeias, pessoas influentes – por vezes opositores das autoridades nativas tradicionais – ou a indígenas que houvessem estado na escola e tivessem maior capacidade de se expressar em português (OLIVEIRA, 2006). Podemos imaginar, portanto, que essa forma de legitimação política levou a alguns conflitos. João Pacheco de Oliveira argumenta que muitas autoridades tradicionais perderam espaço depois da articulação iniciada com as Assembleias, por estarem relacionadas a formas de ação mais ligadas a uma etnopolítica local, por vezes relacionadas com a estrutura tutelar. Por outro lado, a categoria de “liderança” voltou-se cada vez mais para aqueles que atuavam em funções externas de mediação.

Peres, ao falar sobre o discurso dessas primeiras lideranças, tenta marcar essa complexidade afirmando que “a etnicidade é um processo de organização das diferenças sociais, portanto é dinâmica, situacional e relacional” (PERES, 2003, p. 36). Assim, o autor argumenta que o discurso das lideranças não seria uma pura reprodução das categorias de indianidade forjadas pelas agências indigenistas, mas o resultado de reinterpretações do complexo e assimétrico campo de negociação da produção da identidade.

A questão da formação das lideranças indígenas nos desperta o interesse por passar por processos que vão se remodelando ao longo dos anos, diante das mudanças históricas e políticas em diversos níveis e que vêm levando os agentes envolvidos (indígenas e não indígenas) a uma constante reorganização em seus papéis e funções. Entre os processos mais flagrantes está justamente a saída, por parte das lideranças, da relação direta com a ideologia das entidades iniciais de apoio em direção a uma progressiva autonomia, que provoca rupturas ou níveis diversos de afastamento da forma de ação em que foram inicialmente forjadas.

É relevante lembrarmos da não passividade dos indígenas frente às ideologias, seja das agências governamentais, seja das entidades civis de apoio. Entre diálogos tão diversos, propagados por tais agentes, há de se pensar que as próprias lideranças tinham e têm também suas opiniões, fortalecidas não apenas em um caudilho geral de “índios brasileiros”, mas em seus próprios percursos étnicos individuais. Segundo Ramos, as mobilizações indígenas que levaram ao reconhecimento de reivindicações semelhantes foram, na verdade, veículo de uma dupla reação:

Si por un lado, los indígenas pasaron a identificarse como “indios” frente a los blancos, por otro, al mirarse entre sí, se veían como pueblos diferenciados por tradiciones propias, patrimonio distintivo a ser tenazmente preservado. (RAMOS, 1996, p. 184).

As Assembleias, apesar de seu caráter pontual, são fundamentais na formação do Movimento Indígena e ainda hoje são realizadas na maior parte dos povos no Brasil. Apesar de, inicialmente, baseadas em um modelo organizativo “branco” (comum nos movimentos sociais), foram prontamente acolhidas pelos povos. De espaços para discussão entre os indígenas, as Assembleias foram progressivamente envolvendo outros agentes, a exemplos de representantes de organizações de direitos humanos, ONGs e

antropólogos de dentro e de fora das universidades. Esses novos personagens contribuíram na ampliação dos debates e diversificação de estratégias de reivindicações.

AS ASSEMBLEIAS XUKURU

A primeira Assembleia Indígena Xukuru teve início em 2001, resultado de uma reflexão sobre a necessidade de integração do grupo. Sua semente foi gestada, segundo entrevista com o cacique Marcos Xukuru⁶, após a realização da Pós-Conferência Brasil 500 anos, que aconteceu em 2000. A Pós-Conferência reuniu indígenas de todo o país no território Xukuru, debatendo problemas relacionados a demandas dos povos brasileiros, a exemplo de terra, educação e saúde.

De acordo com o cacique, a visualização de eventos deste tipo como espaços de construção coletiva de discussão e conhecimento levou os Xukuru a optarem pela realização da Assembleia Indígena, direcionada a discutir questões relevantes para este grupo.

A primeira Assembleia Indígena Xukuru possibilitou ao grupo perceber a importância de um momento de diálogo coletivo, para debate e construção de propostas em áreas relevantes social e politicamente, a exemplo de educação e saúde, além da melhor gestão de uso do território. Durante as assembleias os indígenas também têm a oportunidade de observar o resultado de ações de coletividades Xukuru, a exemplo do Coletivo Jupago Kreká, que realiza atividades de fortalecimento de atividades de agricultura sustentável e orgânica no povo ou a Comissão de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá (Copixo), responsável pela organização da educação escolar indígena.

Anualmente o grupo trabalha na definição de um tema norteador da assembleia, e agrega, para além dos Xukuru, diversos povos indígenas do Brasil e exterior, além de organizações sociais, universidades e entidades públicas. São quatro dias de discussão sobre temáticas como gestão territorial, etnodesenvolvimento, saúde e educação nos Xukuru, mas que servem de base para aprendizagem dos outros povos presentes. O povo utiliza atualmente como base de delineamento de ações a proposta do “Bem Viver”. Lacerda e Feitora (2015) definem o conceito de “Bem Viver” como

...conceito andino de Suma Qamaña ou Sumak Kawsay (nas línguas Aymara e kechwa, respectivamente), enquanto importante exemplo dos saberes dos povos

⁶ Entrevista realizada em 11 de janeiro de 2018

indígenas, que se expressa tanto enquanto afirmação política da possibilidade de outros modos de vida, quanto como forma de resistência e enfrentamento à colonialidade moderna eurocêntrica que historicamente tem lhes imposto modos de vida estranhos e desconectados com sua realidade, valores e identidades. (LACERDA e FEITOSA, 2015)

O “Bem Viver” tem sido adotado sobretudo na última década por diversos povos da América Latina, que se reconhecem em um conceito proveniente dos próprios grupos étnicos, e que vem sendo difundido como um elemento a ser perseguido pelas coletividades autóctones. Desta forma, as Assembleias são marcadas por uma proposta de visualização mais fraterna entre os presentes, e de criação de perspectiva de valorização da solidariedade e o modo de vida do grupo, não necessariamente alinhando com práticas colonialistas ou capitalistas.

É interessante destacar que, para além do momento de organização política, as Assembleias Xukuru se fazem relevantes como espaços de aprendizagem e troca de experiências diversas, indo desde relações profissionais entre diversos agentes envolvidos, a exemplo das universidades, movimentos sociais e povos de outras regiões do país, até o fortalecimento de relações afetivas e rituais entre os participantes.

O RITUAL DO TORÉ

Verificamos o reencontro de indígenas de aldeias e povos diversos, ou mesmo de não-indígenas que mantêm relações com indígenas Xukuru. Toda a assembleia, de fato, perpassa esse duplo espaço de reprodução política e afetiva de relações. Mesmo marcada pelo caráter inicialmente político de mobilização, verificamos que muitos momentos são dedicados a um processo de fortalecimento de vínculos emocionais entre os participantes, a exemplo dos períodos noturnos, dedicados à apresentação do Toré dos diversos povos presentes, ou do coco de roda, que é dançado até a madrugada em alguns dias.

A própria prática do Toré, nos mostra como a assembleia se configura como um duplo que integra trocas políticas e rituais. O Toré representa uma das expressões identitárias mais acentuada entre os povos no Nordeste. Sua expressão não nasceu como um signo ligado à relação com o Estado, sendo anterior a isso em alguns grupos, mas certamente se difundiu entre os povos indígenas na região como elemento de legitimação de uma identidade étnica, apresentado como uma marca comum dessa indianidade no Nordeste (OLIVEIRA, 2013).

Marcado como “dança”, “ritual”, “brincadeira” ou “religião”, entre tantas outras definições dadas pelos próprios indígenas, configura-se como um sinal diacrítico presente entre boa parte dos povos na região, embora tenha especificidades para cada grupo étnico. Realizado pelos indígenas, na maior parte das vezes acompanhado pelo pajé ou outra liderança religiosa do grupo, pode vir acompanhado ainda de outro ritual, a pajelança. Grünewald, que organizou uma interessante coletânea sob a temática do Toré, observa os múltiplos sentidos dessa dança, bem como da importância desta para o movimento de fortalecimento étnico.

Com efeito, o Movimento Indígena no Nordeste na atualidade já incorporou o Toré como forma de expressão política: desde a mobilização interna dos índios até as performances nas situações políticas mais variadas com propósitos de demonstração de poder, união e determinação guerreira. As Assembleias indígenas acabam com os Torés pluriétnicos, mas multiculturais, que marcam a indianidade nordestina. O Toré já é parte da ação indigenista no Nordeste na medida em que referido e praticado em suas manifestações. (GRÜNEWALD, 2005, p. 29).

Percebermos a explícita definição do Toré como expressão política. Uma demarcação identitária realizada pelos povos que mais sofreram com o processo de colonização e que se utilizam do ritual como elemento de distinção entre o “nós e os outros”. A forma como esse ritual é praticado em cada povo, o tempo e espaço em que vem sendo realizado, varia de grupo para grupo. Os praticantes do Toré realizam intercâmbios nas letras das canções, também chamadas pontos de Toré, levando a música de um povo a outro, ou mesmo trocam formas de dançar e se reconstroem no cotidiano (OLIVEIRA, 2009). Durante a Assembleia Xukuru são diversos os momentos em que os indígenas apresentam o Toré de cada grupo presente, para além do ritual praticado pelos próprios Xukuru na abertura de cada dia do evento.

De fato, para além das questões práticas de organização social, é relevante a presença da religiosidade Xukuru permeando todo o evento. A presença dos Encantados, espíritos de luz que acompanham o povo, permeia toda a Assembleia e o respeito a essas entidades é reiterada em diversos momentos. Desde o primeiro dia, quando é realizada uma grande pajelança para abrir os trabalhos, até o último dia, que acontece de fato um dia depois de encerrados os trabalhos formais de diálogo sobre a pauta da assembleia e o povo dedica

à lembrança dos indígenas que “foram plantados”, termo que designa lideranças assassinadas no processo de reivindicação do território.

O USO DA IMAGEM

Durante a realização da Assembleia um elemento de destaque é o uso de grandes painéis com fotos de perfil de lideranças importantes para o povo. São banners com a imagem do cacique, pajé, vice-cacique e algumas outras lideranças de destaque entre os Xukuru. Uma das imagens que mais ganha destaque é a do cacique Xicão Xukuru, liderança indígena assassinada por questões de terra em 20 de maio de 1998.

Vitimado com seis tiros disparados à queima roupa por um pistoleiro contratado por um dos fazendeiros que ocupavam a área indígena, teve sua imagem vinculada à simbologia de mártir do grupo indígena. Sua imagem é reproduzida em painéis, esculturas, pinturas e camisas, por vezes junto com a do atual cacique, seu filho, Marcos.

É interessante observar como as imagens das lideranças aparecem como marca da própria história de luta do grupo. Já em 1999, um ano após a morte do cacique Xikão, a fotografia dele era exposta em camisetas produzidas pelo povo Truká, que compareceu à manifestação de um ano do crime. No segundo ano e nos seguintes, as imagens de Xicão foram sendo cada vez mais presente, em camisetas, faixas e escultura. Deste período até hoje cresceu o número de imagens de lideranças que aparecem ao lado das imagens de Xicão.

É interessante perceber que a confecção e distribuição ou compra das camisetas, cartazes e faixas com as imagens é realizada pelas lideranças do grupo e parceiros políticos. Há, de fato, o interesse pela ampliação da visualização das imagens, que servem como elementos de manipulação simbólica. Segundo o antropólogo Abner Cohen (1978), os símbolos são padrões culturais de comportamento e costumes do grupo que são modificados e reordenados de acordo com os objetivos das lideranças políticas.

As imagens são colocadas em destaque ao redor do espaço central de encontro (atualmente o Espaço Mandaru, uma construção em palha e madeira que abriga os participantes no momento das discussões. O nome foi dado em homenagem a Xicão Xukuru, que recebeu o nome de Mandaru, dado pelos Encantados), e durante a assembleia, por vezes, são apontadas, para citar ou rememorar alguma liderança. Além disso, o povo Xukuru possui um coletivo chamado Ororubá Filmes, formado em sua

maioria por jovens indígenas, que possui equipamento para registro em vídeo e fotografia e edição de material que é constantemente divulgado na comunidade. Na época da Assembleia algumas dessas produções são exibidas, em grande parte reiterando os discursos relacionados à pauta por questões específicas do grupo, a exemplo de terra, saúde e educação.

Esta prática nos leva a refletir sobre o que Sébastien Darbon explica, ao afirmar que a significação de uma imagem permanece grandemente ligada à experiência e ao saber que a pessoa que a contempla adquiriu anteriormente. Nesse sentido, a imagem não seria uma simples representação da realidade presente, mas sim parte do sistema simbólico em que está inserida (DARBON, 2005, p. 101).

Segundo Bourdieu (2002, p. 112), é importante procurarmos entender a natureza de dois tipos de representações, sendo a primeira as representações mentais como a língua, o dialeto ou o sotaque e a segunda as *representações objectais*, aplicadas em atos ou em coisas, conforme os interesses materiais e simbólicos do grupo.

No caso do processo de apropriação das imagens fotográficas ou videográficas das lideranças, percebe-se a utilização destas diante do seu *poder simbólico* (BOURDIEU, 2002), ou seja, dentro de um sistema de símbolos, que levam as figuras dos líderes a exercerem o papel de um dos instrumentos estruturadores e estruturantes de comunicação e de conhecimento para os outros membros do grupo, contribuindo com sua própria força às relações de força que se baseiam.

Dentro dessa lógica de constante reconstrução simbólica, voltamos à questão das formas de construção e reapropriação da identidade étnica dos índios do Nordeste, que passaram e ainda passam por uma constante reelaboração de valores. É o que aponta Arruti, ao explicar que os povos indígenas dessa região, para conseguirem seu reconhecimento étnico, passam a recriar sua realidade, “recuperando imagens e relações esquecidas, produzindo ritos, engendrando mitos, num intenso reencantamento do mundo” (ARRUTI, 1995, p. 76). Os Xukuru se apresentam dentro dessa realidade de mobilização política e simbólica voltada para o fortalecimento da identidade étnica e se apropriam de novos recursos para legitimarem suas lutas.

A produção e apreciação de imagens são valorizadas enquanto elemento simbólico de importância para o grupo, no momento em que cumprem a função social de fortalecimento de valores étnicos, ou seja, de justificar uma nova posição social que

estava sendo apresentada naquele momento. Notamos que na verdade o que ocorre é a valorização de novos elementos imagéticos a fim de conseguir desenvolver funções simbólicas específicas, alterando, recriando ou legitimando determinados valores.

As imagens presentes à Assembleia Xukuru, portanto, adquirem funções dentro do grupo que vão se ampliando, agregando valores interpessoais e políticos, legitimando, como diria Abner Cohen (1978), a identidade étnica e a organização política vigente.

No ato fotográfico, Bourdieu (1965, p. 108 apud DARBON, 2005, p. 99) explana que “entre todas as qualidades de um objeto, somente são fixadas as qualidades visuais que se oferecem no instante e a partir de um ponto de vista único”. Porém, essa forma de olhar a fotografia sob a óptica figurativa, visual, deixa em segundo plano a configuração de ser um aparelho de representação social, que neste caso se apresenta como um produto que envolve pontos de fortalecimento étnico Xukuru.

A MARCHA

O último dia, como explicitado anteriormente, representa um momento à parte na Assembleia Xukuru, tendo um significado simbólico substancial na mobilização política do grupo. Este último dia, 20 de maio, foi a data de assassinato do cacique Xicão Xukuru, morto em 1998 por conta da luta pelo território.

Xicão era conhecido, principalmente entre os povos do Nordeste, como uma das principais lideranças atuantes no movimento indígena brasileiro. Depois de sua morte, sua imagem foi reapropriada como símbolo de resistência e luta. No primeiro ano de aniversário de sua morte foi realizada uma caminhada da área indígena até o local do crime, na cidade de Pesqueira. Essa data foi repetida nos anos seguintes e a partir de 2001 passou a ser marca do último dia da Assembleia Xukuru – e por conta disso a data da Assembleia é sempre a mesma.

Inicialmente destinado a pedir justiça pelo crime, ao longo dos anos o evento foi se reconfigurando — em 2002 o crime foi resolvido e o acusado da morte, preso — e hoje se observa que o dia do assassinato se transformou em um dia carregado de simbolismo sobre o heroísmo de Xicão Xukuru e a força do grupo diante das dificuldades e violências enfrentadas.

O dia 20 tem início com a reunião dos participantes da assembleia e de outros Xukuru no túmulo do cacique, quando então o pajé abre o ritual e em seguida segue uma missa

católica. Este é um momento de contrição e emoção, mas também de reforço da perspectiva de reivindicação de direitos. É interessante perceber que mesmo indígenas que não participaram da Assembleia vão ao último dia do evento e muitos se dirigem especificamente à missa, para homenagear os mortos. O local fica no meio da mata, onde Xicão ir meditar, e que hoje abriga o túmulo deste e de outras lideranças políticas.

Em seguida os participantes seguem em caminhada até a cidade de Pesqueira, onde fazem um grande ato de encerramento do evento. Neste momento lideranças indígenas e não indígenas reiteram o apoio ao povo Xukuru, em um ritual de fortalecimento do próprio grupo e dos presentes.

O final da assembleia é, de fato, dedicado a uma reiteração do compromisso dos presentes com o viés de fortalecimento da luta pela valorização e respeito à identidade dos povos indígenas, tendo um forte viés emocional. Esse elemento emocional, apesar de presente em todo o evento, é evidenciado neste último dia. Verificamos isso desde o momento da missa, em que muitos presentes choram seus companheiros mortos, até a marcha, quando a pé, a cavalo, em motos, carros, caminhões ou ônibus uma multidão desce a Serra do Ororubá em direção à cidade, entoando pontos de Toré em ritmo acelerado de marcha.

A observação das Assembleias Xukuru nos possibilita perceber que, observando de forma mais atenta esses eventos, podemos visualizar um viés ainda mais complexo na compreensão das mobilizações indígenas no Brasil. Uma assembleia que vai além do pontuado em sua pauta, que soma significados diversos, nos auxiliando a compreender a pluralidade de questões envolvidas nas demandas indígenas por melhores condições de vida. Entendemos a relevância de entender estes eventos dentro de um processo de fortalecimento de uma identidade coletiva, que é, portanto, “também a capacidade de produzir novas definições, integrando o passado e os elementos emergentes do presente para a unidade e a continuidade de um ator coletivo” (MELUCCI, 1996, p. 75).

Neste artigo tencionamos levantar algumas notas que possibilitem olhar a o movimento indígena através das assembleias por ângulos específicos, a exemplo da apropriação das imagens e do compartilhamento do ritual do Toré. Tencionamos mostrar a pluralidade de olhares que podemos exercer sobre esse evento político, que agrega múltiplos significados.

IMAGENS DA ASSEMBLEIA XUKURU (fotografias de autoria autora do artigo)



Plenária da Assembleia Xukuru em 2017 no Espaço Mandaru, construído para acolher as assembleias na aldeia Pedra D'água. Ao redor dele existem outras construções para abrigar cozinha, alojamentos e barracas.



Apresentação de representantes de aldeias Xukuru. Atrás deles está o Pejí, um espaço dedicado aos Encantados. Três banners mostram (da esquerda para direita) o pajé Zequinha, cacique Xicão e cacique Marcos. Assembleia de 2017.



Visão da frente do Espaço Mandaru, com escultura produzida em fibra vegetal do cacique Xicão Xukuru. Assembleia de 2017.



Equipe da Ororubá filmes gravando apresentação do grupo de teatro Xukuru. Assembleia Indígena de 2008.



Participação de indígenas da Dakota do Norte (EUA) em Assembleia Indígena de 2013.



Índia Guajajara (Maranhão) participante de comitiva que veio à Assembleia Indígena em 2008.



Ritual de frente ao túmulo de Xicão Xukuru. 20 de maio de 2017.



Em seguida ao ritual regido pelo pajé Zequinha, segue a missa católica. No lado esquerdo o pároco de Pesqueira e do lado direito o pajé. 20 de maio de 2007.



Após a missa segue o Toré, circundando os túmulos das lideranças enterradas junto com Xicão. 20 de maio de 2018.



Mobilização para descida do território Xukuru para a cidade de Pesqueira. 20 de maio de 2017.



Pintura de Xicão Xukuru. Marcha do dia 20 de maio de 2018.



Ato público ao final da Marcha de 20 de maio de 2018, em Pesqueira (PE)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUTI, José Maurício Andion. 1995. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, jan./jun.

BOURDIEU, Pierre. 2002. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. La politización de la identidad y el movimiento indígena. In: FRANCH, J. A. (Ed.). *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza Universidad, 1991. p. 145-161.

COHEN, Abner. 1978. *O Homem Bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Tradução de Sônia Corrêa. Rio de Janeiro: Zahar.

DARBON, Sébastien. 2005. O etnólogo e suas imagens. *O Fotográfico*, E. Samain, org., p. 95-105. São Paulo: Hucitec.

GRÜNEWALD, R. A. *Toré – regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Editora Massangana da Fundação Joaquim Nabuco, 2005.

LACERDA, R. F. FEITOSA, S. F. Bem Viver: projeto U-tópico e De-colonial. *Interritórios – Revista de Educação*. Universidade Federal de Pernambuco. Caruaru – Brasil. V.1, N.1, 2015.

MATOS, M. H. O. O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980). 1997. Dissertação (Mestrado) – Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

MELUCCI, A. *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1996.

MILLER, F. Apontamentos históricos sobre o surgimento do movimento indígena no Brasil. *Cadernos de História*, Natal, v. 6, n. 1, p. 147-176, jan. /dez. 1999.

OLIVEIRA FILHO, J. P. “O nosso governo”: os Ticuna e o poder tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/MCT/CNPQ, 1988.

OLIVEIRA, J. P. Políticas indígenas contemporâneas – régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas. In: _____ (Ed.). *Hacia una antropología del indigenismo*:

estúdios críticos sobre lo procesos de dominación de los indígenas em Brasil. Rio de Janeiro/Lima: Contra Capa/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006. p. 127-150.

OLIVEIRA, K. E. Mandaru: uma grande reportagem sobre a história de vida do cacique Xicão Xukuru (PE). 38 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2001.

_____. Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. 2006. Dissertação (Mestrado) – Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

_____. O espaço do sagrado: os terreiros de Toré como elementos de fortalecimento político no povo Xukuru do Ororubá. In: GUILLEN, I. C. M. e GRILLO, M. Â. D. F. (Ed.). Cultura – cidadania e violência. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009. p. 139-153.

_____. Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2013. 276 p.

PERES, S. C. Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. 2003. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

PREZIA, B. Caminhando na luta e na esperança – retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do Cimi. São Paulo: Edições Loyola: Cimi: Cáritas Brasileira, 2003.

RAMOS, A. R. _____. Voces indígenas: el contacto vivido y contado. In: SANTOS, F. (Ed.). Globalización y cambio en la Amazonia indígena. Quito: Biblioteca Abya-yala, 1996. p. 183-215.

XXXXXXXXXX