

Sobre ‘patronagem’ entre as/os Xukuru-Kariri em Taquarana (agreste, Alagoas)¹

About ‘patronage’ among the Xukuru-Kariri in Taquarana (Alagoas, Brazil)

Wemerson Ferreira da Silva

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

O presente artigo consiste na reelaboração de um ensaio escrito em 2016, tendo como objetivo apresentar uma reflexão sobre o ‘fenômeno’ da patronagem, entre indígenas e não indígenas, que habitam a região agreste do estado de Alagoas, Nordeste brasileiro. Corresponde a uma reinterpretação de dados, produzidos nos anos de 2014 e 2015, mediante conversas gravadas ou anotadas, e observações, realizadas em campo. O trabalho enfatiza, contudo, novas questões, guardando estreita relação com trabalho anterior. A continuidade aparece já no primeiro item, que ‘revisita’ as/os Xukuru-Kariri em Taquarana, famílias indígenas habitantes desse pequeno município alagoano. O segundo item discute o projeto “Emprego e mudança socioeconômica no Nordeste”, realizado por um conjunto de pesquisadores/as, desde o Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Associando-se a isso, percorreremos delineamentos teóricos, que visam provocar e contribuir ao estudo da patronagem no Brasil. Finalmente, no terceiro e último item, uma figuração estabelecido-outsider é observada, interacionalmente, desde uma particular região e uma específica

1 O trabalho final de uma disciplina denominada *Tópicos especiais em Sociologia*, ministrada pelo professor Wendell Ficher Teixeira Assis (ICS/UFAL). Durante o semestre, discutimos teoria sociológica contemporânea, pensamentos que marcaram as histórias das ciências sociais brasileiras e do país, além de estudos do chamado giro decolonial. Ademais, neste artigo incorporo leituras realizadas em outras disciplinas, na mesma instituição ao longo da licenciatura em Ciências Sociais, como a de Sociologia III, ministrada pelo professor João Batista de Menezes Bittencourt (ICS/UFAL); e o curso de Antropologia Histórica, já no doutorado, ministrado pelo professor João Pacheco de Oliveira (UFRJ e UFAM) e pela professora Maria Rossi (UFAM), no Museu Nacional. Para a escrita do artigo, contei com recursos do projeto “Práticas de Poder, Elites e Instituições Governamentais no Brasil Contemporâneo. Antropologia histórica dos processos de formação de Estado em contextos ultra(neo)liberais extrativistas e de lutas políticas contra hegemônicas”, coordenado pelo professor Antonio Carlos de Souza Lima (UFRJ e UFF) e financiado pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

Recebido em 25 de maio de 2025.

Avaliador A: 7 de agosto de 2025.

Avaliador B: 5 de setembro de 2025.

Aceito em 18 de outubro de 2025.



relação de assimetria entre pessoas: uma indígena e um fazendeiro. Conclui-se os desafios de se pensar em termos de uma hegemonia ideológica a qual seria compartilhada tanto por dominadores quanto por dominados, não obstante as desigualdades de poder.

Palavras-chave: Patronagem, Xukuru-Kariri, Poder, Dominação.

ABSTRACT

This article is a re-elaboration of an essay which the first version was written in 2016. Our departure is the ‘phenomenon’ of patronage, here drawing with indigenous experiences. The group of people is the Xukuru-Kariri who inhabit the *agreste* region of Alagoas’s state, at Brazilian Northeast. It is a re-interpretation of data constructed from a fieldwork in two thousand fourteen and fifteen, by interviews and observations, now with new questions and a relation with a precedent paper. The first part of the article ‘revisit’ interactions with members of the indigenous ethnic group Xukuru-Kariri in Taquarana, living in this little municipality at Alagoas. The second part analyse some hypothesis elaborated by a research program at the National Museum, Federal University of Rio de Janeiro, during the last decades in the twentieth century: “Work and change in Brazilian Northeast”. Linked with this, the article presents some theoretical research for reflections about patronage in Brazil. Finally, in the third part, based on a particular region and a specific asymmetric relation, we will analyse one bond between two peoples: one indigenous and the other farmer. It concludes with the difficulties of thinking about some ideological hegemony equal and share both, by dominator and dominated.

Keywords: Patronage, Xukuru-Kariri, Power, Domination.

INTRODUÇÃO

O artigo reelabora um ensaio, cuja primeira versão fora escrita em 2016. O objetivo é apresentar uma reflexão sobre o ‘fenômeno’ da patronagem, entre indígenas e não indígenas, que habitam o agreste alagoano. As aspas simples no título do trabalho e em uma palavra na linha anterior, visam chamar a atenção à particularidade histórica das experiências humanas. No restante do texto, o recurso busca relativizar termos ou expressões. Com isso, o convite é a não tomar como dado, e consequentemente como realidade empírica, compreensões que muitas vezes elaboramos no curso de processos em formação antropológica, isto é, através da leitura de etnografias, teoria social, dentre outros constructos. O *itálico* será reservado às categorias destacadas, de uso frequente e densas de sentido para interlocutores/as e esta análise.

Ele também é empregado em palavras e expressões em outras línguas.

Examinando as assimetrias entre as ‘antropologias centrais’ (europeias e estadunidenses) e as ‘periféricas’ como a nossa, suas variações teórico-metodológicas, os diferentes posicionamentos e modalidades de produção do conhecimento nelas praticados, Cardoso de Oliveira (2006) destaca que abordá-las contrastivamente, mediante o termo *versus*, não significa assumir uma “perspectiva negativa”. Em vez disso, permite colocar em primeiro plano “[...] uma tensão, não social ou política, mas teórica – melhor dizendo, meta-teórica ou, seja, epistêmica [...]” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 107).

Em ‘outro’ contexto latino-americano, refletindo sobre o papel dos cientistas sociais face à chamada crise da América Latina, Orlando Fals Borda (2009 [1970], p. 244-245, tradução nossa) sugere ser possível “[...] elaborar um pensamento autônomo, sem cair necessariamente na xenofobia [...]”. Enrique Dussel, de maneira similar, enfatizando o conhecimento filosófico, propõe que:

[...] é necessário desenvolver um discurso criador propriamente filosófico que não seja meramente comentário nem da tradição ancestral nem da europeia, mas sim que, partindo da realidade e da história do tratamento do tema na própria filosofia regional ou local do Sul, alimentada criticamente com instrumentos próprios, e em diálogo com o melhor da filosofia moderna europeia (que o filósofo do Sul deve saber escolher para seu projeto de pensar próprio e distinto), produza pensamento claro, fundamentado e compreensível aos responsáveis pela realidade concreta, política, econômica, cultural, estética, tecnológica, científica etc. dos países do Sul. Uma filosofia própria, expressão do Sul e útil para sua comunidade (Dussel, 2014, p. 216-217, tradução nossa).

Ainda a propósito do assunto, qual seja o diálogo e a ‘importação’ de conhecimentos produzidos em, e tendo por cernes contextos que variam em relação aos nossos, poderia recordar uma resposta de Aimé Césaire à questão colocada por Françoise Vergès, perguntando-lhe o que diria a um jovem martinicano que deseja saber o que deve ler para conseguir descobrir quem é:

[...] A cultura universal. Tudo deve nos interessar. [...] Cabe a cada um fazer o esforço pessoal de achar uma resposta. Nenhum de nós está à margem da civilização universal. Ela existe, está aqui, e pode nos enriquecer; ela também pode fazer com que nos percamos. Cabe a cada um fazer esse trabalho (Césaire, 2005, p. 50, tradução nossa).

Relações envolvendo ‘patrões’ não indígenas e ‘clientes’ indígenas, também em outro caso compõem um aspecto das relações interétnicas no Brasil (Barbosa da Silva, 2007). Não procederemos a uma minuciosa pesquisa e releitura da bibliografia teórico-etnográfica, nacional e internacional, a propósito da patronagem, caracterizada pela assimetria de poder entre as partes vinculadas e que, também nos casos de indígenas, articula-se desde um “[...] eixo vertical de

relações entre o ‘patrão’ e o ‘cliente’ [...]” (Barbosa da Silva, 2007, p. 211)².

Os dados aqui reconstruídos e analisados foram produzidos em 2014 e 2015, mediante entrevistas e observações realizadas em campo, no *interior* e na capital de Alagoas. Resultam, também, de pesquisas bibliográfica e documental. Acompanharemos o insight de Barbosa da Silva, refletindo sobre a patronagem como efetiva relação social ou interação entre pessoas. São padrões de interdependência, atualizados em diferentes situações históricas (Pacheco de Oliveira, 1988) ao longo do processo de construção do estado de Alagoas.

O texto está dividido em três principais momentos. Na próxima parte, retornaremos brevemente aos/às interlocutores/as, aos Xukuru-Kariri em Taquarana, famílias indígenas que habitam o agreste alagoano, com as quais o pesquisador iniciou suas experiências etnográficas. Em seguida, abordaremos algumas teses do projeto Emprego e mudança socioeconômica no Nordeste, coordenado pelo antropólogo Moacir Palmeira, nas dependências administrativas do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Resultados desse trabalho coletivo de pesquisa, fornecem interessantes respostas ao problema das relações de poder e dominação, por meio da análise de experiências de ‘trabalhadores rurais’ no Nordeste brasileiro.

O terceiro item parte de atos e eventos agregados e analisados como relação de patronagem, centrando-se sobretudo nas experiências reelaboradas por uma interlocutora durante o trabalho de campo no município de Taquarana. Como nos precedentes, nesse item são levados adiante esboços em pesquisa teórica; o cotejamento de dados produzidos em diferentes situações etnográficas; e a discussão de questões das quais venho me aproximando, aqui em termos reflexivos, como as de uma antropologia histórica crítica dos processos de formação de Estado no Brasil (ver Souza Lima, 1995, 2024).

REVISITANDO TAQUARANA (AGRESTE, ALAGOAS)

O conjunto de pessoas que mais interessa ao artigo, é composto por três famílias extensas indígenas que, desde o início do século XX, habitam Taquarana, um dos territórios cartográfico-administrativos que compõem a região do agreste de Alagoas, conforme sistematizado por agentes e agências oficiais. Mantendo aspectos da análise realizada em 2016, poderíamos

² Uma pesquisa mais acurada da bibliografia dedicada às relações patrão-cliente pode ser encontrada em Barbosa da Silva (2007, 2016); ver também Octaviano do Valle (1993, p. 121-126, grifo do autor), cuja reflexão, ademais de partir das produções a propósito do tema, analisa a relação “*patrão-morador*” entre os Tremembé (CE).

ainda compreender as famílias como compoendo o que Richard Wilk (1984) denominou *loose household cluster*: um grupo doméstico com vínculos econômicos livres, pois as atividades que desenvolviam, eram diversificadas, podiam ser realizadas autonomamente por cada casa e diferenciadas entre *trabalho na roça*, em geral nas próprias terras e para as famílias; e *trabalho alugado*, efetuado para terceiros, sobretudo não familiares.

O *trabalho na roça* agregava a maioria dos/as membros dos grupos domésticos e dava condições à reelaboração de experiências intergeracionais. Quando realizei estas observações, entre maio e dezembro de 2014, as famílias ‘elementares’ das famílias extensas — pois a própria forma de organização pode às vezes borrar a elementariedade de um conjunto de familiares em relação ao coletivo mais amplo da família extensa — possuíam as próprias moradias, mas construídas próximo a de avós e avôs, que ligavam os/as membros. As residências das avós contavam frequentemente com a presença de filhas/os, que realizavam os afazeres e visitas, e de netos/as, que acompanhavam avós/ôs e, nessas e noutras circunstâncias, eram por elas/es educados.

No caso do *trabalho alugado*, as principais atividades econômicas eram a prestação de serviços a usinas de cana-de-açúcar, nas redondezas; e a fazendeiros locais, as experiências que focalizaremos. As práticas eram levadas a termo, principalmente, pelas lideranças das famílias e jovens.

Um dos principais objetivos em quaisquer dos caminhos ao trabalho, consistia no beneficiamento da família extensa como um todo. As famílias, ou as famílias extensas Xukuru-Kariri, segundo aprofundado posteriormente (ver Ferreira da Silva, 2020b), podem ser entendidas como as unidades sociológicas fundamentais no que concerne à interação e ao estabelecimento de relações mais ou menos duradouras por tais pessoas. São bases à organização social da vida, de indígenas e não indígenas, no agreste e em outras regiões alagoanas; assim como em outras regiões nordestinas e do país³.

Esforços para uma organização de familiares baseada em explícitas diferenciações étnicas, contando com o reconhecimento oficial estatal, era recente. Teve início em 2013, com a demanda de apoio de *parentes* lideranças indígenas Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, habitantes desse outro município no agreste alagoano, e que realizaram oficinas de formação política em Taquarana. Apesar disso, não se deve deixar de ressaltar que desde as últimas décadas do século XX, ascendentes de *parentes* do grupo indígena em Taquarana, buscaram junto a instituições de Estado, como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e cartórios na região do agreste, o re-conhecimento como *índios/as*.

3 Já em 2016, as reflexões se desdobravam das leituras de Mura e Silva (2011); e da leitura que Mura (2013) elabora do trabalho de Comerford (2003).

Em dezembro de 2014 e agosto de 2015, contatos diretos com funcionários/as da FUNAI, dos quais pude participar, ocorreram. Primeiro, houve uma rápida conversa, na sede da Fundação, no bairro do centro de Maceió, com o então administrador e coordenador da Coordenação Regional Nordeste I. Presentes estavam lideranças indígenas em Palmeira dos Índios, membros das famílias em Taquarana, e integrantes de um projeto de extensão da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), elaborado também em virtude das demandas de interlocutores/as (ver Ferreira da Silva, 2017, 2020a). Na segunda reunião, a qual se deu no mesmo lugar, da parte da agência de Estado, o protagonista fora um indigenista da administração estatal.

A *índia* apontada como a *ancestral* mais antiga do coletivo, chamava-se *Mãe Jovina* e fora uma especialista ritual. Evidências explícitas do *dom* que possuía, manifestaram-se após uma viagem a Juazeiro do Norte (CE), de onde retornara enferma. Isso aconteceu antes da década de 1990 e *Jovina* logo se tornaria objeto das fofocas. As pessoas nas cercanias, como detalhou uma interlocutora, até supuseram que ela havia ‘enlouquecido’.

Quinze dias depois de um íterim em silêncio, *Mãe Jovina* proferira palavras. No entanto, não era ela e sim um *mestre* quem falava e “estava com ela”. Desde o corpo da *Mãe*, o *mestre* argumentava ter vindo “para livrar”, e de “tudo”, do *mal*.

Um dos genros de *Jovina*, descreveu uma situação na qual o *dom* a ajudara a lidar com a polícia. A *Mãe* visitava um filho temporariamente detido, quando recebeu os questionamentos de um delegado, em especial sobre como sobrevivia. Além do *trabalho na roça*, era *curandeira*, explicou; em seguida recebendo o pedido de que *curasse* a cabeça do oficial, que doía. Após isso, o agente de Estado teria passado a “dar maior valor a ela”, até mesmo mandando “voltar pra trás” seus familiares levados à delegacia⁴.

É ‘curioso’ notar que, na segunda ida à sede da FUNAI, em uma das salas de reunião com membros da família e funcionários da agência indigenista, esse interlocutor que narrara os eventos, igualmente manifestara um *mestre*, que atestava às pessoas que os/as Xukuru-Kariri em Taquarana eram indígenas, habitantes das terras reivindicadas.

O assimilacionismo, ideologia que intenta levar *povos indígenas* à partilha de uma ideia excludente de ‘comunhão nacional’, é mais antiga e presente entre nós do que geralmente recordamos. Como Souza Lima e Oliveira (2019) prosseguem, nossas experiências coloniais e autoritárias ou ditatoriais (se quisermos destacar um período específico das histórias brasileiras), podem ser reconstruídas genealogicamente e conectadas a eventos anteriores, que marcaram a construção e a formação do Brasil no curso dos séculos. O ‘retorno’ e/ou a expansão da democracia a partir de 1984, não significou simultaneamente a ‘volta’ a uma mais

4 Para um trabalho dedicado às relações entre ritual e construção da identidade étnica entre os Xukuru-Kariri em Taquarana, ver Conceição dos Santos (2018).

ampla e concreta vida civil no país: “[...] vários setores restaram sob controle civil-militar, principalmente [...]” (Souza Lima; Oliveira, 2019, p. 482, tradução nossa) no que diz respeito às propriedades de terra.

Poderíamos entender o assimilacionismo como um agregado de ideias, que em linhas gerais prega a necessidade de que *povos indígenas* sejam assimilados: ‘incorporados’ mas de modo a se tornarem ‘indistintos’ à ‘sociedade nacional’. Apesar de não somente hoje, pois a história se aprofunda no passado; isso se nota também em uma suposta via de ‘desenvolvimento’ dos *índios*, que tem como uma das bases a concepção evolucionista da história, defendida por diferentes grupos, agências, atores e atrizes sociais nacionais.

O assimilacionismo seriam ideias: fluxos culturais que circulam entre as pessoas, dão condições à elaboração de atos e se materializam em ações, individuais e coletivas (Hannerz, 1997; Barth, 2000). Se busca realizá-lo, inclusive nas e pelas instituições de Estado, as quais tomam forma e são tornadas reais não somente nas repartições, circunscrevendo-se aos prédios, porém ainda por meio da ação de agentes, que nem sempre se baseiam em ideais republicanos e levam a efeito as atividades rotineiras, administrativas, junto às populações em diversificados territórios – ver o caso de um *oficial de justiça*, ao qual voltaremos adiante (Ferreira da Silva, 2017, 2020a).

Transformações “[...] encapsuladas sob a rubrica da ‘redemocratização’ [...]” (Souza Lima; Oliveira, 2019, p. 482, tradução nossa), em grande medida são o resultado de ações de movimentos sociais. Tratando dos agenciamentos teóricos ou da teoria na construção de movimentos e mobilizações sociais, um dos aspectos do “objeto da política”, Homi Bhabha (1998, p. 53) observa que “[...] cada posição é sempre [...]”, além do que o autor compreende como tradução, “[...] um processo de [...] transferência de sentido [...]”. O que não significa, como Souza Lima e Oliveira (2019, p. 482, tradução nossa) bem pontuam, que as outras “partes políticas”, com isso, vieram a ser “[...] receptivas às demandas desses povos [...]”; mesmo que como outros/as, *povos indígenas* tenham precisado lidar com “[...] alguns dos mais duros impactos das polícias ditatoriais”.

Tais autores elucidam:

Tal situação poderia não ser tomada como evidência de um país que acertou contas (*purged*) com seu passado colonial e reconheceu os direitos das populações autóctones, incluindo formas coletivas de uso da terra e a importância dos ambientes naturais em uma escala sem paralelas nas Américas [...] (Souza Lima; Oliveira, 2019, p. 486, tradução nossa).

Em função do acirramento de conflitos judiciais e extrajudiciais com fazendeiros e outros atores locais, os quais segundo as compreensões indígenas buscavam tubar seu território, membros das famílias extensas em Taquarana recorreram às lideranças Xukuru-Kariri em

Palmeira dos Índios, com quem mantinham vínculos rituais, de parentesco e aliança política e, após um processo de formação política oferecido com *parentes*, reclamaram da FUNAI o reconhecimento oficial como *comunidade* etnicamente diferenciada e a demarcação de três hectares como Terra Indígena (TI).

Fora por volta de 1930 que a primeira *índia*, *Mãe Jovina*, estabeleceu-se nas terras. À época o território chamava-se *Fazenda Nóia*, a qual teria sido “doada” por um falecido fazendeiro, Manoel Nóia, à família da *Mãe*. Sem herdeiros, Manoel deixou o patrimônio ao usufruto de “sobrinhos”. Deixando Palmeira dos Índios, *Mãe Jovina* e familiares vieram para Taquarana em busca de terra e trabalho, uma vez que com a extinção dos aldeamentos indígenas pela Província das Alagoas, em 1872, diversas pessoas que neles viviam, experienciaram a mobilidade compulsória.

A adição de compulsória à mobilidade, como observado para as experiências indígenas no *Sertão do Leste*, busca chamar a atenção às mobilidades indígenas que se distinguem daquelas mais autonomamente resultantes de formas locais de organização social, apropriação e uso do território por famílias autóctones. A intenção é refletir sobre a mobilidade articulando-a às experiências coloniais e, simultaneamente, para além delas.

Pouco depois de chegar à Fazenda Nóia, *Mãe Jovina* casou-se com Antônio Camilo, um daqueles “sobrinhos” das terras. As três famílias extensas descendem desse casal, que após o matrimônio, inaugurou o próprio grupo doméstico. Do casamento ao falecimento da *Mãe*, os/as Xukuru-Kariri em Taquarana habitaram a *grotta*, explícito acidente geográfico, que consiste aos/às indígenas, assim como aos/às Pury no leste de Minas Gerais (MG), em uma região de memória (Bealet, 1997) — como o são, ademais, todas as regiões humanamente habitadas. Analogicamente, poderíamos pensar a *grotta* como um *local*, recorrendo a um termo falado pela liderança Meire Pury⁵. São terras-paisagens que guardam ‘monumentos naturais’ suportes de *histórias* indígenas.

Em Taquarana, as árvores compunham o primeiro plano. Um interlocutor indicou uma mangueira e um coqueiro, que ainda existiam ali, considerando-os especiais pelas memórias que despertam, pois cultivados pelos Xukuru-Kariri, em diferentes momentos de sua história no lugar (ver Ferreira da Silva, 2017).

⁵ Em dezembro de 2024 e janeiro de 2025, realizando trabalho de consultoria ao Ministério dos Povos Indígenas (MPI), tive a oportunidade de realizar breve trabalho de campo com os/as Pury, que habitam três municípios na região leste do estado de Minas Gerais (MG). Sobre as/os Pury, ver Santos (2024).

‘PATRONAGEM’ NO NORDESTE: UM PROJETO DE PESQUISA E LINEAMENTOS TEÓRICOS

Um dos modelos explicativos mais conhecidos, que contribuem ao estudo da patronagem no Brasil, foi desenvolvido através do projeto Emprego e mudança socioeconômica no Nordeste, coordenado pelo antropólogo Moacir Palmeira (PPGAS/MN/UFRJ), e que resultou em diversas pesquisas, gerando dissertações, teses e outros projetos de pesquisa (ver Palmeira, 2009, 2014).

Os sujeitos na análise são trabalhadores de engenhos de açúcar. A reflexão está centrada na relação de morada, em que trabalhadores ‘recebiam’ casa e outros lotes de terra ao plantio, em ‘troca’ de fidelidade e trabalho ao patrão. A relação de interdependência geraria uma dívida – adiante, voltaremos à ‘natureza’ dela – baseando a subordinação do *morador* ao *senhor*. O relacionamento pode ser entendido como uma, dentre outras modalidades, de trabalho compulsório, conforme discutido por Pacheco de Oliveira (2016), que as propõe como chaves de interpretação da construção e formação do país.

Interlocutores/as em Taquarana e no município de Palmeira dos Índios, às vezes nomeavam a relação de ‘trabalho’ valendo-se da expressão *trabalhar no alugado* ou, *como escravos no alugado*, nas palavras do pajé Antônio Celestino, pai de Maninha e Raquel Xukuru-Kariri, as quais foram importantes lideranças do grupo indígena. Em documento de 1840, referente à Vila de Palmeira dos Índios, fora observado que *índios/as* no agreste sobreviviam, além da caça, “[...] do salário que lhes resulta de se alugarem, razão porque são pobres, e por isso muitos poucos são os que sabem ler e escrever [...]” (Antunes, 1984, p. 49). Caberiam mais pesquisas, dedicadas à relação de exploração, no passado e no presente do estado – o que não teremos, infelizmente, condições de realizar nesta oportunidade. De todo modo, como formulado em Ferreira da Silva (2025, p. 47), poderíamos abordar o *trabalho alugado*, preliminarmente, como o “[...] arrendamento da própria força de trabalho em troca de terras para viver, plantar e/ou de algum ‘salário’”⁶.

Nos próximos parágrafos discutiremos, de maneira sumária, o modelo explicativo do projeto emprego e mudança. Nos centraremos em dois trabalhos que dele derivaram: o de Afrânio Garcia Jr. (1988), enfocando o contexto pernambucano; e o de Breatriz Alasia de Heredia (1988), sobre Alagoas. Ambas as reflexões foram orientadas por Moacir Palmeira.

Garcia Jr. (1988, p. 2, grifos do autor) parte de duas categorias faladas pelas pessoas. O objetivo, como por ele indicado, é estudar “[...] as referências materiais e simbólicas dos

⁶ Ver os trabalhos do historiador Aldemir Barros da Silva Jr. (2013, 2015), cujas interpretações beneficiaram uma primeira compreensão da categoria.

discursos organizadas em torno da oposição entre *libertos* e *sujeitos* e condições sociais e históricas de seus usos”; tendo em mente que:

[...] Se a comunidade de interesses é uma das condições de possibilidade da dependência personalizada, como observa Weber, é fundamental que se analise as condições de produção desta comunidade de interesses, onde o interesse do dominante acaba por aparecer como interesse tanto do dominado como do dominante (Garcia Jr., 1988, p. 5).

Garcia Jr. (1988) entende que haveria uma comunidade de interesses constituída entre patrões e clientes. O antropólogo prossegue: “[...] O trabalho de dominação é tanto mais eficaz quando consegue que o dominado conceba seus próprios interesses como idênticos aos do dominante [...]” (Garcia Jr., 1988, p. 5). Ocorreria uma “[...] interiorização da disponibilidade ao *senhor* [...]”, a produção de algo como um ‘habitus de dominado’, incorporado e manifestado por *moradores* (p. 7). É o que podemos ler no seguinte trecho: “[...] A cultura objetivada no espaço materializa a hierarquia, ao mesmo tempo que contribui, por sua simples existência, à interiorização por cada indivíduo das disposições mentais correspondentes à posição que ocupa neste espaço” (p. 5). Passemos ao segundo trabalho.

Para uma reelaboração bastante resumida do argumento de Heredia (1988), discutamos uma categoria central e que perpassa todo o seu livro, também presente a Garcia Jr.: “dívida moral”; grosso modo, é a inferência segundo a qual o *morador* se sentiria moralmente em dívida para com o *senhor* de engenho, figura que usufrui dos serviços prestados. Nessa chave analítica, da relação ‘personalizada’, entre *senhor* e *morador*, é que se perpetuaria o sistema de dominação: a patronagem.

A dívida seria caudatária de diversas razões:

O simples fato de ser o próprio trabalhador quem pedia a *casa de morada* fazia com que, no próprio ato de ser constituído como *morador*, contraísse uma dívida moral, um reconhecimento para com o *senhor de engenho* que lhe concedia, por esse mesmo ato, uma *casa* e trabalho. Essa situação inicial garantia ao *senhor de engenho*, como veremos, a gratidão e a fidelidade do *morador* (Heredia, 1988, p. 118, grifos da autora).

As ‘ações de boa-fé’ realizadas pelo patrão, os atos de ‘presentear’ e mesmo aceitar o *morador* em seu engenho como empregado, estreitariam os laços entre *senhor* e cliente, potencializando a dívida moral existente. Heredia (1988, p. 128) escreve: “Se o ‘atrair’ o *morador* implicava um esforço permanente e até diário, era também diariamente, em conseqüência (*sic.*), que a dívida do *morador* para com ele se renovava [...]”. Os dois trabalhos convergem ao sustentar a existência de quadros morais compartilhados entre *senhor* e *morador*; ou entre dominante e dominado, patrão e cliente.

No entanto, os mundos dos *engenhos* e das *usinas* não eram totalidades autopoieticas e

harmônicas. Heredia (1988, p. 164) menciona os protestos dos engenhos contra as usinas e que uma das práticas corriqueiras naqueles cotidianos, correspondia à “[...] quebra de cercas e a decorrente invasão de animais [...]” que, nesse movimento, destruíam a *plantation*. Tais ações não deixaram de ser realizadas nas décadas seguintes, fazendeiros tendo continuado a direcionar seus animais às roças de mais pobres, como Raquel e outros/as interlocutores descreviam em suas narrativas, relatando as violências sofridas e que visavam dificultar existências indígenas.

O argumento de Heredia (1988, p. 172-173) é que: “Em suma, embora grande parte dos engenhos tenha deixado, de fato, de moer desde épocas remotas, seu desaparecimento não significou automaticamente o fim do sistema de relações sociais [a ‘morada’] que representava [...]”. A reprodução da exploração canavieira baseava-se nessa relação de dominação, entre *senhor e morador*, e envolvendo o grupo doméstico do segundo. Era assim que se adquiria “[...] o sustento ideológico necessário à reprodução [...]” de um “sistema” (Heredia, 1988, p. 195).

As pesquisas se apoiaram nas formulações teórico-metodológicas de Pierre Bourdieu, dentre outras referências, cuja produção pode ser associada àquilo que Alexander (1987) definiu como um novo movimento teórico na Sociologia: tentativas heurísticas, que articulam ‘dimensões’ antes ‘dissociadas’ em análise sociológica, como elaborado em sua discussão dos conceitos de agência e estrutura. Norbert Elias também nos brindou com uma obra teoricamente sintética, associando história, sociologia e psicanálise, além da centralidade que o conceito de cultura assume em sua reflexão. Suas reelaborações remontam já à primeira metade do século XX. Os dois volumes de *O processo civilizador* foram publicados em 1939⁷.

Para a produção de Bourdieu, diria que a síntese é de teorias antropológicas, sociológicas e psicanalíticas. No Preâmbulo à *A dominação masculina* (Bourdieu, 2005, p. 11-12), o sociólogo descreve sempre ter visto na dominação masculina e na maneira como era imposta e vivida, um “[...] exemplo por excelência [...]” de submissão paradoxal, resultado do que nomeou a violência simbólica, a qual seria “[...] invisível a suas próprias vítimas [...]”; possível em virtude da *doxa*, “[...] princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante quanto pelo dominado [...]”: um particular que se busca universalizar, o que não significa que, por isso, seja considerado legítimo.

Com e contra Bourdieu, Bernard Lahire (2003) propõe a organização das teorias da ação em dois grandes conjuntos: o da unicidade do ator; e o de sua fragmentação interna. A teoria bourdiana do habitus se situaria no primeiro agregado de ideias. Lahire argumenta que “[...] a realidade social incarnada em cada actor singular é sempre uniforme e menos simples [...]”

⁷ A inclusão de Elias no chamado “novo movimento teórico”, foi também um dos assuntos discutidos em sala de aula.

do que seríamos levados a pensar por meio da noção de habitus (Lahire, 2003, p. 22). Conclui: “[...] As teses da unicidade e da homogeneidade (tanto da cultura como do actor) não têm [...] nada de uma evidência” (Lahire, 2003, p. 25).

Em análise das chamadas relações patrono-cliente, Eric Wolf (2003) havia formulado que, quando a amizade instrumental alcança um ponto máximo de desequilíbrio, de modo que uma das partes envolvidas se encontra em maiores condições de oferecer bens e serviços, se estaria mais próximo do ponto em que o vínculo dá lugar à relação patrão-cliente. É relevante notar a atenção dedicada à reflexão sobre relações de *amizade*, com frequência evocadas por interlocutores/as indígenas. Como em amizade instrumental, a carga de afetividade que atravessaria a relação patrão-cliente seria mínima. Pergunto-me se isso seria capaz de dificultar as possibilidades de construção e partilha de valores morais entre lados em interdependência, como nas relações entre *senhor-morador*, ‘patrões’ não indígenas-‘clientes’ indígenas; a não ser que tal valor seja a própria família, diversamente posicionadas, contudo, em figurações estabelecidos-outsiders⁸. Permanece a questão de se partilham, ou não, um quadro, sistema ou estrutura moral.

Nessa disputa entre exploração e sobrevivência, o *pai de família* desempenhava o papel destacado, responsável que era “[...] pelo sustento do grupo doméstico [...]”, ‘representando’-o “[...] frente ao mundo exterior [...]”. Tudo o que era público, Heredia (1996, p. 58-59) acrescenta, “[...] envolvendo uma relação com o exterior [...]”, era masculino.

‘PATRONAGEM’ ENTRE OS/AS XUKURU-KARIRI

Marques (1999, p. 136) observou que as “[...] particularidades etnográficas concernentes às discussões sobre patronagem, dificilmente [...]” podiam ser “[...] redutíveis a um equivalente comum, não obstante partilharem várias características [...]”. Assim como Barbosa da Silva (2007, p. 213) em sua análise de material produzido com indígenas guarani (Kaiowá e Nandéva) no Centro-Oeste brasileiro, argumentarei em torno da não partilha de um quadro moral compartilhado, seja ele figurado como sistema ou estrutura. A compreensão associa moralidade e variação.

Além disso, veremos que entre as/os Xukuru-Kariri em Taquarana, tanto homens quanto

⁸ Wolf (2003, p. 100) também observara: “ela[, a família,] pode assumir funções compensatórias, devolvendo às pessoas um sentido de identidade mais amplo que ultrapassa aquele definido pelas exigências do trabalho, seja este cortar cana numa plantação porto-riquenha ou apertar porcas em parafusos numa linha de montagem”.

mulheres trabalharam *alugados*, apesar de as relações de gênero, em alguns casos, levarem à continuidade de uma referência organizativa que dedica à casa e o doméstico sobretudo às mulheres; a rua e o ‘exterior’, aos homens.

Nosso foco é uma relação de interdependência específica, estabelecida entre um fazendeiro e uma Xukuru-Kariri em Taquarana. A hipótese é que trabalhos realizados ao patrão, foram eventos que resultaram também de ‘interesses’ da indígena, não de um cosmo e/ou sistema moral que a teria incorporado⁹. Os dados e processos empíricos reconstruídos, foram construídos por meio de observações e conversas, em 2014, na *Aldeia Mãe Jovina*, zona rural do referido município.

Dona Cícera foi uma das principais interlocutoras naquela ocasião. Filha de *Mãe Jovina*, trabalhou por tempo considerável para fazendeiros em Taquarana. De acordo com ela, à época em que a ascendente se encontrava em vida, familiares trabalharam em favor dos proprietários. O pai, Antônio Camilo, fora um deles. Três dos patrões igualmente falecidos, foram nomeados: Pedro Loiro, Zé Badu e Hemiliano.

Das três filhas de *Mãe Jovina* então lideranças das famílias extensas — além de Cícera, Joana e Tôta —, duas foram ‘funcionárias’. Somente Dona Joana não vivenciou a experiência nas propriedades, em virtude do esposo, que não teria dado o consentimento. Como explicaram, apenas os homens da família, deveriam no entender do marido, prover o sustento familiar.

Primeiro, Dona Cícera fora empregada de um patrão do pai. Esse fazendeiro se chamava Zé Badu. Após o falecimento da *Mãe*, na década de 1990, atuara no empreendimento de outro proprietário local que, ao vender suas terras, deixou a Xukuru-Kariri sem emprego. Não demoraria muito, ela passara a trabalhar em favor de Jorge, o último patrão, para quem labutou ao longo de treze anos.

Nas narrativas de Cícera, Jorge desejava mais ganhar lucros do que tinham condições de angariar. Certa vez o fazendeiro teria *tapiado* ou a enganado: fizeram o acerto de, em três dias, “arrancar” o mato de oito tarefas de terras e, ao fim do serviço, Jorge afirmou que não haviam cumprido a meta acordada, apesar de treze tarefas de terras terem sido “feitas”. Ademais de trabalhar além do combinado, foram acusadas de não cumprir sua parte no acordo. — “Mentira. Davam trezes tarefas de terra e nós tiramos em três dias. Quem mais trabalhava com a enxada éramos eu e ela”.

⁹ Nos termos de Barbosa da Silva (2007, p. 214): “não se pode falar de uma submissão dos índios ao ‘patrão’ nos mesmos termos postos para os trabalhadores dos engenhos de açúcar no nordeste do Brasil”.

Nesse tempo de labuta para Jorge, Dona Cícera saía de casa às cinco da manhã e voltava a pisar na residência apenas às sete horas da noite. Realizava serviços variados: “Eu cortava [o mato] de foíce; pintava o sete. Era arrastando manga; era fazendo coivara”. Nos domingos sem dinheiro, o fazendeiro lhe pagava uma “dose” de cachaça. — “Nunca pedi nada a ele. Ficou com raiva porque eu pedi a aposentadoria. E ele não me deu. Aí eu me abusei e não fui mais”.

Para não contribuir à aposentadoria de Dona Cícera, o fazendeiro teria alegado que estava, igualmente, prestes a se aposentar e isso o impedia de assinar a documentação. Foi aí que Cícera respondeu: “Ah é?! Também pra você eu não trabalho mais! Também eu não trabalho mais pra tu!”; e seguiu à procura de outro patrão, ao qual não prestara serviços, mas que assinou a papelada. Pouco depois, ela começou a receber o *benefício*. — “Eu falei pra ele; ele disse: ‘Assino na hora! Você não trabalhou pra mim, mas eu sei que coisa é fome, com fé em Deus tu vai ter o teu bocado’. Aí ele foi, assinou; eu me aposentei”.

No período em que estivemos com as famílias, foi também em virtude de conflitos com Jorge, dessa vez uma questão territorial, que não se limitava ao ‘universo’ jurídico, que a reivindicação por demarcação de território tradicional se sucedeu: os relatos registrados contam que o ‘proprietário’ sempre buscou tomar a terra na qual residiam havia quase um século, lançando mão de ações judiciais e ‘extra’-judiciais (já que o *direito* tampouco corresponde a um sistema autopoietico, fechado e autossuficiente) caracterizadas, às vezes nos dois casos, pelo recurso à violência.

Em 2011, a filha do fazendeiro entrou com uma ação de usucapião na Justiça Estadual de Alagoas (JUS-AL), que incidia sobre as terras da antiga *Fazenda Nóia*. A demanda administrativo-estatal de usucapião gerou, em 2013, a ida de um *oficial de justiça* às moradias de *taipa* ou *casas de taipa* — residências cujas paredes são construídas à medida em que uma base de sustentação feita, em geral, com galhos, é preenchida com uma mistura de água e barro. O trabalho, nas vezes que o observei, era realizado com as próprias mãos. Escutei sugestões afirmando ser preferível à obra, a utilização de barro vermelho, embora não recorde os por quês.

Dona Cícera descreveu que Jorge até se chateara com a reivindicação que ela e familiares passavam a buscar alcançar: a demarcação da extinta fazenda como Terra Indígena (TI). Depois disso, ele já não os ‘convidava’ a prestar serviços: “De vez em quando passa por aqui. Mas ele ficou com raiva porque está vendo vocês andando [aqui]. Acho que ele está com raiva. Porque ele não fala. Antes ele dava as horas, e agora nem as horas dá”.

Em 2015, recebi uma chamada telefônica de Dona Cícera, que tentava compartilhar uma experiência recente, de intimidação, perpetrada por proprietários locais. O protagonista seria outro fazendeiro, com o apoio de Jorge e policiais. Um “motoqueiro” trouxe às famílias, na *Aldeia Mãe Jovina*, uma intimação, convidando-as a “comparecer à Delegacia”. Questionavam a propriedade da terra, colocando em questão a *posse* dos/as indígenas. Ademais de comentários

depreciativos, interlocutores/as receberam ameaças como a de que poderiam ser retirados “à bala” do território.

Como indicado no primeiro artigo sobre Taquarana (Ferreira da Silva, 2020a), parte das terras da Fazenda Nóia fora vendida e trocada ao longo dos anos. ‘Inicialmente’, dispunham de 128 hectares, dos quais grande quantidade de metros seria subtraída. Uma das ‘grandes’ vendas fora realizada nos anos 1990, após a morte da *Mãe*, por um dos “sobrinhos” de Manoel Nóia: Luiz Camilo, cuja ‘transação’ com proprietários reduziria a área a 3ha. Luiz Camilo era irmão de Antônio Camilo, pai de Dona Cícera.

O esposo de Dona Joana, Antônio Neto, narrou que Luiz possuía um documento de usucapião, produzido em uma sessão judicial ocorrida no município de Limoeiro, próximo a *Aldeia Mãe Jovina*. Atores e atrizes sociais teriam se deslocado até ali com a intenção de precisamente cessar trocas e vendas que só cresciam com o passar dos anos.

Dona Cícera chegou a trabalhar nas terras vendidas e não recuperadas, compradas pelo ‘novo’ proprietário a Luiz Camilo: o mesmo Jorge. Recordando o passado, quando viviam na *grota*:

Aqui era um matão. Aí fiquei trabalhando ali embaixo, na beira do rio. Eu endoidava que nem um machão pra ganhar um bocado (...). Trabalhei pra ele muito tempo, mesmo. (...) Trabalhei bastante. Mas fazia dó, né?! A terra era dele, né?! Ele comprou. A pessoa fazia o quê? Não tinha dinheiro; não tinha nada. Não tinha nem como fazer questão (Dona Cícera, 2014).

Luiz Camilo, conforme interlocutores/as, não respeitara a *posse* de outro ‘herdeiro’ de Manoel Nóia: Pininga, irmão de Cícera. Essa teria se tratado de uma venda ‘ilegal’. O tio negociou os *direitos* do sobrinho sem ter o *direito* de negociá-los. Para Dona Cícera, isso fazia de Luiz o responsável pela perda da terra, em vez do comprador Jorge, que não considerava o “culpado” nos eventos. Era do familiar que demandava a ética; ao fazendeiro, oferecia *respeito*, embora já não desejasse trabalhar a seu dispor.

Jorge não era ‘julgado’ como Luiz. A ação moral era esperada, mas da parte do membro da própria família. Apesar de algo como uma ‘dívida moral’ entre ‘patrão’ e ‘cliente’ não nos parecer evidente, há similaridades no que se refere aos ‘agrados’ oferecidos por *senhores* a *moradores*, conforme discutido em Heredia (1988, p. 25-26). Cícera relatou:

Quando era dia de domingo ele chegava: “Quer beber uma, Ciça?”. Eu não vou mentir que eu (...) Bebi. Eu bebi. Bebi até a caveira resmungar. Bebia mesmo! “Como eu vou beber com esse dinheirinho?! Esse dinheirinho só dá pra a menina. Não dá nem pra o leite da menina”. Aí ele dizia: “Não. Traga um copo aí que tomamos uma dose”. Eu tomava a dose e ele ia embora (Dona Cícera, 2014).

Sobre a esposa de Jorge, Dona Cícera mencionou que ocasionalmente lhe dava “um

vidrinho de perfume”. Outra filha do fazendeiro: “A filha, mesmo, uma filha casada, dizia: ‘Ô Ciça, o que tu tem em casa dá pra a menina comer?’. Eu dizia: ‘Quando eu ganhar [o ‘salário’] domingo é que a menina vai comer’. Aí ela me dava bolacha, uns taquinhos de carne”. Os anos de trabalho para Jorge, foram “anos de amargura!”. Mas a falta moral, ao menos a comunicada, seria aquela de Luiz. Da *família* é que se demandava diferente comportamento.

Ao final do artigo, estaríamos mais próximos de hipóteses como a de James Scott (2013, p. 109-110), para quem o discurso público da dominação consiste antes em “[...] espécie de auto-hipnose [...] para estimular a própria coragem [...]”, do que seja capaz de levar à hegemonia ideológica das autoimagens estabelecidas tanto entre dominantes, quanto dominados. O que também não quer dizer que, como Elias propunha, outsiders deixem de ‘sentir’ e/ou se ‘incomodar’; sentir até solitariamente, às vezes com a *família*, a “[...] inferioridade *de poder* [...]” nas posições às quais são levados a ocupar e/ou no desempenho dos papéis que lhes são atribuídos. Elias escreve que as pessoas “[...] vivenciam afetivamente [...]” o lugar outsider, às vezes “[...] como um sinal de inferioridade *humana* [...]” (Elias, 2000, p. 28, grifos do autor).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOBRE CONTEXTOS DE ‘ESCASSEZ’

Experiências coloniais, Fanon (2007) observara, podem deixar como legado a dúvida. A dúvida em pessoas, cujas memórias agentes de Estado e outras ‘autoridades’ locais esforçam-se no sentido de continuar a tentar apagar. Essas pessoas lidam muitas vezes não somente com a escassez monetária, mas ao mesmo tempo com os desafios colocados à elaboração das próprias autoimagens; com os obstáculos à construção de suas identidades, sejam elas familiares ou étnicas.

Como outros grupos étnicos indígenas em Alagoas, que se consideravam e eram considerados *cabôcos* antes da experiência da territorialização, as famílias indígenas em Taquarana eram reconhecidas inclusive por *parentes*, lideranças Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, e por si mesmas como *índias*. Não podemos esquecer que a depender do ator ou da atriz social que mobiliza os termos, de sua posição e intenções, dos sentidos que a eles atribui, nem sempre *caboclo* ou *índio* adquirirá uma ‘positiva’ semântica. De qualquer maneira, Souza Lima (2008, p. 12) escreve:

A identidade *caboclo* existe. Ela não resulta do fato de não ter assumido sua identidade, nem de se sentir inferior. [...] em um contexto de grande pressão exercida sobre terras em regiões de antiga colonização, continuamos a negar o reconhecimento oficial da

indianidade de diversas coletividades [...].

O Nordeste é uma dessas regiões, territórios humanamente habitados, caracterizados pela diversidade. Ele é uma das mais antigas e ‘importantes’ regiões no que concerne tanto às possibilidades de construção (a ‘oferta’ de recursos, naturais e humanos), quanto de formação do Brasil, das autoimagens nacionais. Mas igualmente a depender do/a interlocutor/a, suas experiências regionais, compreensões do mundo, do país, etc., o Nordeste poderá ser projetado como outro *Brasil*, às vezes até como algo distante da modernidade que reinaria em outras partes, entre diferentes pessoas com as quais compartilha, no entanto, o território nacional.

Dantas, Sampaio e Carvalho (1992, p. 431) destacam: “o Nordeste brasileiro define-se historicamente pela antiguidade da presença europeia em suas terras”, seu desenvolvimento como região, as imagens que construímos a seu respeito, não deixam de fazer ressoar as experiências coloniais, históricas, também a partir das quais um amplo e diverso território fora gerado. A produção da escassez em tais terras, teve e permanece tendo sentidos.

Indígenas habitantes das terras, ainda no século XVI, foram dos primeiros a experienciar a colonização portuguesa. No século seguinte, há colonos marchando dos litorais aos sertões (Pacheco de Oliveira, 1999, p. 110-111, 2011, p. 15) como estas terras que hoje denominamos os *interiores* do estado de Alagoas. Até o fim do século XIX, precisamente 1872, o agreste alagoano, por exemplo, registra territorializações de indígenas, sobretudo com a política dos aldeamentos. A partir de 1930, um novo movimento ganha curso, com as atuações de indígenas e do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), culminando na criação da Aldeia Fazenda Canto, em 1952, e a territorialização de algumas famílias Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios.

Apesar dos vínculos, de parentesco e rituais, mantidos entre *parentes* nesse município e em Taquarana, um início mais marcante de uma experiência de territorialização entre as famílias indígenas Xukuru-Kariri em Taquarana, viria a se suceder nos primeiros anos da década de 2010, com a participação de descendentes de *Mãe Jovina* em retomadas de terras em Palmeira dos Índios. Os vínculos, entretanto, são anteriores, remontam mesmo à criação da Fazenda Canto, na qual habitaram descendentes da *ancestral*; e essas relações se estreitavam desde a década de 1990, com a *entrada* de suas filhas no Ouricuri da primeira aldeia Xukuru-Kariri no século XX.

Porém, como Pacheco de Oliveira (1998, 2010, 2022) destacou, o processo de territorialização é um movimento de mão dupla: de um lado, são ações indígenas; de outro, são ações de Estado, que no caso em análise, se faria valer por meio da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), que contudo não se moveu na direção cabida. Diferentemente, fora a *justiça* estadual ou local que atuara, mas em favor da completa expropriação territorial de três famílias *índias*, habitando tão somente três hectares de terra.

Na década de 1970, na Bahia indígenas Pataxó destacavam que a “linguagem de índio” lhes era recente. Tais pessoas “sempre souberam” ser *tapuias*; depois, *caboclas*. O etnônimo Pataxó se tratava do nome coletivo mais próximo de suas então experiências atuais. Contudo, Rosário de Carvalho e Carvalho (2012, p. 16) destacam: “[...] o sentido pejorativo frequentemente associado aos termos tapuia e caboclo decorre da identificação e designação por parte de outrem (hetero-identificação) [...]”.

Não somente o Estado, mas também os próprios atores e atrizes sociais se apropriam de categorias cuja história pode ser remontada à colonização dos territórios aqui ocorrida, e que contribuiu para gerar o Brasil (ver Rosário de Carvalho; Carvalho, 2012). *Índio* e *caboclo* são categorias polissêmicas, cujas semânticas variam contextualmente. Vimos que os/as Xukuru-Kariri em Taquarana, autocompreendiam-se como *índios/as*. Tal correspondia ao termo que empregavam para destacar a autoctonia por eles/as reivindicada, assim como os *direitos*, como aquele à demarcação territorial, que sabiam ser seus.

Encaminhando-nos aos parágrafos finais, em resumo o artigo buscou sistematizar e oferecer contribuições à análise das relações de poder e dominação, em especial aos estudos das relações interétnicas no Brasil, agregando experiências de indígenas e não indígenas, vivenciadas em um pequeno território (em termos de métrica) e adjacências. Nesse aspecto, partiu-se da noção de patronagem, que se mostrou heurística, ainda que não nos ofereça uma explicação da contínua reelaboração e/ou de como foram geradas figurações estabelecidos-outsiders.

As figurações são as formas, em abstrato, que podemos reconstruir etnograficamente em pesquisas da organização social das interações e condições de existência de conjuntos de pessoas. Elas permitem refletir sobre o processo de reelaboração contínua de formas de organização social cujo sentido é o de tornar durável a desigualdade de condições sociológicas; de acesso a recursos, como os monetários; e a materiais ideacionais que poderiam contribuir ao protagonismo.

Uma figuração estabelecido-outsider foi observada, interacionalmente, desde uma particular região e uma específica relação de assimetria entre pessoas: uma indígena e um fazendeiro. Enquanto a uns defende-se o destaque e a legitimidade à tomada de decisões, inclusive as que ‘afetam’ aos ‘outros’; a outros são oferecidos, até mesmo para ali os manter, em contextos de ‘escassez’.

REFERÊNCIAS

1. ALEXANDER, Jeffrey. O novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 4, v. 2, p. 5-28, 1987.
2. ANTUNES, Clóvis. Índios de alagoas: documentário. Maceió: Governo de Alagoas, 1984.
3. BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Mais além da “aldeia”**: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
4. BARBOSA DA SILVA, Alexandra. Processos identitários e relações patrão-cliente entre os Kaiowa. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 22, v. 1, p. 37-66, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132016v22n1p037>. Acesso em: 2 fev. 2026.
5. BEALET, Marc. Religion et région mémoire: esquisse d’une territorialité par le biais de la géographie de la mémoire. **Noröis**, Poitiers, n. 44, v. 174, p. 317-329, 1997.
6. BHABHA, Homi. O compromisso com a teoria. In: BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998. p. 43-69.
7. BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
8. BOURDIEU, Pierre. Preâmbulo. In: BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 11-16.
9. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Antropologias periféricas *versus* antropologias centrais. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo; São Paulo: Unesp, 2006. p. 107-136.
10. CÉSAIRE, Aimé. **Nègre je suis, nègre je resterai**. Entretiens avec Françoise Vergès. Paris: Albin Michel, 2005.
11. COMERFORD, John Cunha. **Como uma família**: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
12. CONCEIÇÃO DOS SANTOS, Tanísia. **Curandeiras e rezadeiras da aldeia Mãe Jovina**: rituais e etnicidade entre os Xukuru-Kariri em Taquarana-AL. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.
13. DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José; CARVALHO, Maria de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 431-456.

14. DUSSEL, Enrique. Agenda para un diálogo filosófico Sur-Sur. *In*: DUSSEL, Enrique. **Filosofías del Sur y descolonización**. Buenos Aires: Docencia, 2014. p. 199-220.
15. ELIAS, Norbert. Ensaio teórico sobre as relações estabelecidos-outsiders. *In*: ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 19-50.
16. FALS BORDA, Orlando. La crisis, el compromiso y la ciencia (1970). *In*: FALS BORDA, Orlando. **Una sociología sentipensante para América Latina**. Ciudad de Buenos Aires: Clacso; Bogotá: Siglo del hombre, 2009. p. 219-252.
17. FANON, Frantz. Guerra colonial y trastornos mentales. *In*: FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. Cuernavaca: Fondo de Cultura Económica, 2007. p. 228-287.
18. FERREIRA DA SILVA, Wemerson. Da *Grota à Aldeia Mãe Jovina*: mobilidade, território e construção identitária étnica entre os Xukuru-Kariri em Taquarana (AL). **Revista Mundáu**, Maceió, n. 8, v. 1, p. 60-92, 2020a. Disponível em: <https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.8.9533>. Acesso em: 11 fev. 2026.
19. FERREIRA DA SILVA, Wemerson. “**É de família, é tradição**”: território e organização social entre os Xukuru-Kariri no agreste alagoano. 2020b. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020b.
20. FERREIRA DA SILVA, Wemerson. “**Essa terra é complicada!**”: território e etnicidade entre os Xukuru-Kariri em Taquarana (AL). 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2017.
21. FERREIRA DA SILVA, Wemerson. **Profetas da terra**: ritual e conhecimento entre os/as Xukuru-Kariri e Wassu-Cocal (AL). 2025. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.
22. GARCIA JR., Afrânio. Libertos e sujeitos: sobre a transição para trabalhadores livres do Nordeste. **Revista brasileira de ciências sociais**, [s. l.], n. 3, v.7, p. 6-41, 1988.
23. HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de. **Formas de dominação e espaço social**: a modernização da agroindústria canavieira em Alagoas. São Paulo: Marco Zero, 1988.
24. HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de. Política, família, comunidade. *In*: PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Marcio (org.). **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996. p. 57-72.
25. HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 3, v. 1, p. 7-39, 1997.
26. LAHIRE, Bernard. **O homem plural**: as molas da acção. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

27. MARQUES, Ana Claudia. Algumas faces de outros eus. Honra e patronagem na antropologia do mediterrâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 5, v. 1, p. 131-147, 1999.
28. MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono!** Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.
29. MURA, Fábio; SILVA, Alexandra Barbosa da. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. **Raízes**, Campina Grande, n. 33, v. 1, p. 96-117, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.37370/raizes.2011.v31.320>. Acesso em: 2 fev. 2026.
30. OCTAVIANO DO VALLE, Carlos Guilherme. **Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará**. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.
31. PACHECO DE OLIVEIRA, João. Apresentação. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 9-18.
32. PACHECO DE OLIVEIRA, João. A luta pelo território como chave analítica para reorganização da cultura. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **A reconquista do território**: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. Rio de Janeiro: E-Papers, 2022. p. 11-36.
33. PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
34. PACHECO DE OLIVEIRA, João. Os obstáculos ao estudo do contato. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. **“O nosso governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT: CNPq, 1988. p. 24-59.
35. PACHECO DE OLIVEIRA, João. Prefácio. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. p. 7-44.
36. PACHECO DE OLIVEIRA, João. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, Daniel Aarão et. al. (org.). **Tradições e modernidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 29-46.
37. PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 4, v. 1, p. 47-77, 1998.
38. PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na *plantation* tradicional (1977). In: WELCH, Clifford Andrew; MALAGODI, Edgard; CAVALCANTI, Josefa; WANDERLEY, Maria de Nazarath (org.). **Camponeses brasileiros**: leituras e interpretações clássicas. v. 1. São Paulo: UNESP, 2009. p. 203-216.
39. PALMEIRA, Moacir. Memorial do candidato. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 20, v. 2, p. 371-

- 409, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000200007>. Acesso em: 12 fev. 2026.
40. ROSÁRIO DE CARVALHO, Maria; CARVALHO, Ana Magda. Introdução. *In*: ROSÁRIO DE CARVALHO, Maria; CARVALHO, Ana Magda (org.). **Índios e caboclos** : a história recontada. Salvador: EdUFBA, 2012. p. 13-28.
41. SANTOS, Carmelita Lopes dos. **Introdução à análise fonológica da língua Pury na modalidade de Guiricema (MG)**: por um trabalho de memória e ressurgência. 2024. Dissertação (Mestrado em Linguística e línguas indígenas) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.
42. SCOTT, James. **A dominação e a arte da resistência**: discursos ocultos. Lisboa: Letra Livre, 2013.
43. SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando os sentidos**: os Xucuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no agreste alagoano. Maceió: EDUFAL, 2013.
44. SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **A província dos trabalhadores tutelados**: trabalhadores indígenas diante do poder político e econômico na Província das Alagoas (1845-1872). 2015. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015
45. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Discriminations positives, enseignement supérieur et peuples indigènes au Brésil : un survol. **Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs**, [s. l.], v. 7 p. 81-104, 2008.
46. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre gestar y gestionar la desigualdad: puntos de investigación y diálogo. *In*: SANCHIZ, Alejandro Agudo; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; NAVALLO, Laura. **Políticas de gobierno y prácticas de poder**: estudios de antropología del Estado y de las instituciones desde Argentina, Brasil, Chile y México. Rio de Janeiro: Mórula, 2024. p. 80-103.
47. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
48. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. The State, indigenous peoples, the market, and violence in Brazil in the 20th and 21st centuries. **Urban Anthropology**, [s. l.], n. 48, v. 3-4, p. 481-530, 2019. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/45286105>. Acesso em: 2 fev. 2026.
49. OCTAVIANO DO VALLE, Carlos Guilherme. **Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará**. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993. p. 114-152.
50. WILK, Richard. Households in process: agricultural change and domestic group transformation among the Kekchi Maya of Belize. *In*: NETTING, Robert McCorkle; WILK, Richard; ARNOULD, Eric (org.). **Households**: comparative and historical

studies of the domestic group. Berkeley: University of California Press, 1984. p. 1-28

51. WOLF, Eric. Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas. *In*: WOLF, Eric. **Antropologia e poder**. Brasília: UNB; São Paulo: Unicamp, 2003. p. 93-114.

Wemerson Ferreira da Silva

Pesquisador de pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional e da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4939-4699>. E-mail: antropowemerson@gmail.com.