

Memória e identidade
indígena em
Alagoas



Deisiane da Silva Bezerra
José Adelson Lopes Peixoto
Adauto Santos da Rocha (Orgs.)




EDITORA
OLYVER

Memória e identidade indígena em **Alagoas**

Sediado no Campus III da Universidade Estadual de Alagoas, o Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHIAL, coordenado pelo Professor Dr. José Adelson Lopes Peixoto, atua principalmente nos seguintes temas: História, Cultura, Memória, Etnografia, Violência, Política, Território e Análises do Discurso no campo Indigenista. Tem por um dos principais objetivos, tornar as reflexões históricas uma forma de apoio as mobilizações pelo reconhecimento identitário dos povos indígenas no estado de Alagoas, bem como, a partir dos estudos e pesquisas, evidenciar e defender os direitos constitucionais dos indígenas denunciando as situações de conflitos, perseguições e violências vivenciadas por esses povos, contribuindo assim para outras abordagens na construção da história de Alagoas. Criado em 2009, o GPHIAL tem se consolidado como pioneiro na região e celebra seus 11 anos de existência com a publicação desta coletânea de trabalhos produzidos pelos seus membros como desdobramento das pesquisas e da atuação deste grupo no campo indigenista. Aqui, apresentamos recortes de dissertações, teses e artigos inéditos, com o intuito de oferecer subsídios teóricos para o estudo da temática indígena ambicionando que em um futuro próximo o estado de Alagoas respeite e efetive o direito à cultura diferenciada e dê a visibilidade necessária ao protagonismo indígena.

ISBN 978-65-81450-18-2



9

786581

450182


OLYVER
www.editoraolyver.org



GPHIAL
Grupo de Pesquisa da História Indígena de Alagoas



**MEMÓRIA E IDENTIDADE
INDÍGENA EM ALAGOAS**

DIREÇÃO EDITORIAL

Maria Camila da Conceição

COMITÊ CIENTÍFICO EDITORIAL

Prof. Dr. Constantino José Bezerra de Melo

Secretaria de Educação de Pernambuco - SEE-PE (Brasil)

Prof. Dr. Francisco Pereira Sousa

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Prof^a. Francisca Maria Neta

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof^a Dr^a. Betijane Soares de Barros

Instituto Multidisciplinar de Maceió – IMAS (Brasil)
Absolute Chistymas University – ACU (Estados Unidos)

Prof^a Dr^a. Ana Cristina de Lima Moreira

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof^a Dr^a. Andrea Marques Vanderlei Ferreira

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Prof^a Dr^a. Laís da Costa Agra

Universidade Federal do Rio de Janeiro | UFRJ (Brasil)

Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Prof^a Dr^a. Nara Salles

Universidade Federal de Pelotas | UFPel (Brasil)

Prof^a Dr^a. Urânia Auxiliadora Santos Maia de Oliveira

Universidade Federal da Bahia | UFBA (Brasil)

Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar

Universidade Federal de Sergipe | UFS (Brasil)

Prof^a Dr^a. Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo

Universidade de Pernambuco | UPE (Brasil)

Prof^a Ma. Iraci Nobre da Silva

Universidade Católica de Pernambuco | UNICAP (Brasil)
Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof^a Ma. Gisely Martins da Silva

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

DEISIANE DA SILVA BEZERRA
JOSÉ ADELSON LOPES PEIXOTO
ADAUTO SANTOS DA ROCHA (ORGS).

MEMÓRIA E IDENTIDADE INDÍGENA EM ALAGOAS

Maceió-AL
2020


OLYVER

DIREÇÃO EDITORIAL: Maria Camila da Conceição
DIAGRAMAÇÃO: Luciele Vieira / Jeamerson de Oliveira
DESIGNER DE CAPA: Jeamerson de Oliveira
IMAGEM DE CAPA: Fotografia de José Adelson Lopes Peixoto

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas dos autores. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seus autores.



Todos os livros publicados pela Editora Olyver estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2019 Editora Olyver
Aldebaran | Tv. José Alfredo Marques, Loja 05
Antares, Maceió - AL, 57048-230
www.editoraolyver.org
editoraolyver@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S199p

BEZERRA, Deisiane da Silva, PEIXOTO, José Adelson Lopes, ROCHA, Adauto Santos da.

Memória e identidade indígena em Alagoas. [recurso digital] / Deisiane da Silva Bezerra, José Adelson Lopes Peixoto, Adauto Santos da Rocha. (Orgs). – Maceió, AL: Editora Olyver, 2020.

ISBN: 978-65-81450-18-2

Disponível em: <http://www.editoraolyver.org>

1. Identidade. 2. Indígenas. 3. Memória. 4. Protagonismo.
5. Reconhecimento. I. Título.

CDD: 981

Índices para catálogo sistemático:

1. História 981

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	9
PREFÁCIO de Edson Silva.....	14
Parte 1	
POVO XUKURU-KARIRI.....	19
XUKURU-KARIRI: política, mobilizações e conquistas na segunda metade do século XX.....	20
Adauto Santos Rocha	
Edson Silva	
ASSEMBLEIAS INDÍGENAS: espaços discursivos e de fortalecimento cultural e político do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL (2011-2013).....	35
Amanda Maria Antero	
SILENCIAMENTO E EMERGÊNCIA: os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL – 1821/1952.....	46
Brunemberg da Silva Soares	
POLÍTICAS, ESTRATÉGIAS E ALIANÇAS: processos de reconhecimento étnico no Nordeste e o caso Xukuru-Kariri (1921-1952).....	60
Deisiane da Silva Bezerra	
GRACILIANISMO DAS ELITES: a forja ideológica de um conflito.....	72
Luan Moraes dos Santos	
TORÉ: ritual identitário de autoafirmação cultural do povo Xukuru-Kariri.....	84
Maria Aparecida Oliveira dos Santos	
Ricardo José Lima Bezerra	

XUKURU-KARIRI: Terra, educação e saúde na Aldeia Mata da Cafurna.....95

Maria Regineide Gomes Carvalho

MEMÓRIAS DO POVO XUKURU-KARIRI: o ambiente como uma construção identitária.....107

Mary Hellen Lima das Neves

IDENTIDADES EM CONFLITO: os Xukuru-Kariri aldeados e desaldeados.....120

Robson Romildo de Melo Vieira

Parte 2

POVO TINGUI-BOTÓ.....134

“RIO DE AREIA”: o Boacica e o equilíbrio ambiental em seu entorno.....135

Marcelo de Campos

Parte 3

POVO JIRIPANKÓ.....148

UNIVERSO ENCANTADO JIRIPANKÓ: dádiva e reciprocidade.....149

José Adelson Lopes Peixoto

PINTURA CORPORAL E HISTÓRIA INDÍGENA: cultura, narrativas e representações entre os Jiripankó – Alagoas.....166

Vinícius Alves de Mendonça

José Adelson Lopes Peixoto

IDAS E VOLTAS: Religião, Identidade e Fronteira Étnica no Sertão alagoano entre o povo Jiripankó.....182

Yuri Franklin dos Santos Rodrigues

José Adelson Lopes Peixoto

APRESENTAÇÃO

Sediado no Campus III da Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL, o Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPFIAL, atua principalmente nos seguintes temas: História, Imagem, Cultura, Memória, Etnografia e Território, no campo Indigenista. Tem como um dos principais objetivos, tornar as reflexões históricas uma forma de apoio às mobilizações pelo reconhecimento étnico e identitário dos povos indígenas no estado de Alagoas, bem como, a partir de estudos e pesquisas, evidenciar e defender os direitos constitucionais dos indígenas, denunciando situações de conflitos, perseguições e violências vivenciadas por esses povos, buscando contribuir para outras abordagens na construção da história local e regional.

O grupo nasceu das inquietações e do desejo de conhecer os Xukuru-Kariri, o que me impulsionou a fazer uma visita a aldeia, porém era imperativo ter algum conhecimento prévio sobre a história daquele povo. Numa primeira busca de informações (em 2001) fui à Prefeitura de Palmeira dos Índios e lá não consegui acesso a nenhum documento ou referência sobre os indígenas, informaram-me da inexistência de quaisquer informações além daquelas disponíveis no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE e que o povo Xukuru-Kariri vivia em conflito interno e externo, motivo pelo qual não recebia visitas. A dificuldade de acesso às informações iniciais aumentou o desejo de conhecer o território indígena.

À época, consegui informações sobre a existência de sete (07) aldeias no município, cujo acesso se dava por estradas de chão batido, de barro avermelhado e escorregadio em períodos chuvosos, em péssimas condições de conservação, o que me levou a escolher uma das aldeias mais próximas da cidade, com a possibilidade de ir a pé ou de motocicleta em caso da impossibilidade de acesso a carro.

Escolhi a Aldeia Indígena Mata da Cafurna, distante seis (06) km do centro da cidade, como alvo da minha visita inicial e pesquisas posteriores. A primeira abordagem foi rápida, pelo fato de não conhecer nenhum indígena, mas, fui bem recebido e percebi que enquanto os habitantes da cidade eram avessos aos indígenas, aqueles também o eram

em relação a alguns não indígenas. Apresentei-me ao pajé, Sr. Lenoir Tibiriçá, e numa conversa rápida ele me explicou que a razão da rixa estava na disputa pela posse da terra e na própria edificação da cidade, porém, não podia, naquele momento, me oferecer detalhes da contenda, por ser uma longa história. Não consegui mais informações, contudo aquela visita resultou em um convite para retornar à comunidade nas festividades da semana do índio, no mês de abril. Esperei os dois meses e retornei para o evento, momento em que a aldeia Mata da Cafurna se encontrava com uma efervescência de visitantes: estudantes e curiosos para assistir a dança do Toré e comprar artesanatos.

Naquela ocasião, não foi possível conversar com nenhuma liderança ou ancião, mas, saí com a sensação de estar criando algum vínculo com o povo da Mata da Cafurna. Enquanto aguardava uma nova oportunidade de retornar à aldeia, continuei as leituras sobre os povos indígenas do Brasil e retomei à busca por fontes sobre os Xukuru-Kariri e Palmeira dos Índios. Até então era o desejo de satisfazer uma curiosidade pessoal, levei a discussão sobre a presença e a negação do índio na história local para a UNEAL e criei um grupo de estudos, em 2002, sobre a temática indígena, desenvolvendo então, um interesse de pesquisar a trajetória dos indígenas no processo de formação de Palmeira dos índios.

A curiosidade inicial fomentou a pesquisa acadêmica e, juntamente com 10 alunos da graduação que compunham o Grupo de Estudos, iniciei uma busca por informações sobre a fundação da cidade em documentos cartoriais, paroquiais e em atas da prefeitura e da Câmara de Vereadores. As informações eram negadas e quando conseguíamos algo era muito vago. A dificuldade de acesso às fontes só fez aumentar a determinação em tentar preencher as lacunas entre o discurso e os poucos documentos que consultamos. Uma questão se solidificou: o índio era enaltecido como ícone folclórico para atrair turistas a Palmeira dos Índios, principalmente nas apresentações dos Torés, em comemorações do dia do índio, entretanto, era negado enquanto partícipe no processo de formação da cidade.

A percepção da exposição dos indígenas como elemento folclórico tornava-se gritante à medida que foi possível observar a forma como estes eram apresentados ou se apresentavam na cidade. Procurei participar de

cada atividade realizada com e sobre os Xukuru-Kariri, no intuito de me apropriar das respostas que precisava sobre a história daquele povo e, num segundo plano, para estabelecer laços com algum índio que pudesse facilitar ou autorizar minha visita à aldeia para fazer pesquisas. Quanto mais participava dos eventos, crescia a dúvida sobre a imagem do índio no município e evidenciava a lacuna existente na historiografia sobre esse povo.

As visitas à aldeia foram se tornando frequentes e à medida que conversava com moradores da cidade e com alguns poucos índios, percebi o quanto precisava ampliar o campo de atuação, descortinar novas metodologias e fazer novas leituras para conseguir encontrar as respostas que buscava. Entre 2002 e 2008, o grupo de estudos foi se consolidando na Universidade, ampliando a sua atuação e estreitando os laços com os Xukuru-Kariri da Mata da Cafurna. Nos eventos realizados no Campus, nesse período, a presença de indígenas foi se tornando frequente, alguns chegaram a prestar vestibulares e tornaram-se alunos da UNEAL, facilitando, sobremaneira, a nossa interlocução com a Aldeia.

Desse modo, conseguimos publicar, em 2008, o primeiro resultado da pesquisa do grupo, o livro *Mata da Cafurna: ouvir memória, contar história – tradição e cultura do povo Xucuru-Kariri*, do qual, sou coautor. O livro, com 2ª edição em 2010, foi muito bem aceito tanto entre os colegas como pelos indígenas, sendo adotado como paradidático em algumas escolas de Palmeira dos Índios e Santana do Ipanema (no Sertão alagoano).

Outro evento que veio a definir os rumos das pesquisas sobre Palmeira dos índios se deu em 2006, com a morte do filho de Luiz de Barros Torres, o comerciante Luiz Byron Passos Torres, que tinha assumido a função de cuidar do acervo criado pelo pai (que falecera em 1992), chegando, inclusive, a ampliá-lo com fotografias e gravações de depoimentos em vídeo. Com a morte de Byron, a sua viúva, Senhora Ivani de Holanda Torres, me entregou o acervo, pois afirmou que não tinha interesse em estudar a história local.

De posse do acervo da família Torres, as atividades ganharam incremento e o Grupo de Estudos sobre os Xukuru-Kariri, até então ligado ao Núcleo de Estudos Políticos, Estratégicos e Filosóficos – NEPEF, foi

assumindo um caráter maior na Universidade a medida em que foi adquirindo protagonismo na realização de eventos, como a Semana dos Povos Indígenas e, a partir de 2009, o evento passou a ser denominado “Abril Indígena”. Com essas mudanças, o Grupo de Estudos passou a ser denominado de Grupo de Pesquisas.

O acervo passou a ser catalogado e copiado e, à medida que isso ia acontecendo, as inquietações iniciais sobre os Xukuru-Kariri no processo de formação e evolução de Palmeira dos Índios foram sendo ampliadas e redimensionadas em busca de mais aprofundamento sobre a história de Palmeira dos Índios e dos Xukuru-Kariri. Essa busca levou o Grupo a uma ampliação no seu universo de abrangência e passamos a estudar outros povos como os Jiripankó, do município de Pariconha (a partir de 2010) e os Tingui-Botó, do município de Feira Grande (a partir de 2019).

Assumimos a nomenclatura de Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHIAL, em abril de 2009, e, a partir de então, ampliamos e começamos a divulgar os resultados das pesquisas, com o ingresso de alguns componentes em cursos de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, nível de mestrado e doutorado em universidades como a Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal de Campina Grande, Universidade Federal de Alagoas, Universidade Católica de Pernambuco e a Universidade Federal Rural de Pernambuco.

A experiência nesse período levou cada membro do Grupo a publicar os resultados das suas pesquisas em anais de eventos acadêmicos, em capítulos de livros e em revistas científicas, contribuindo sobremaneira para a visibilidade, o respeito e a reescrita da imagem dos povos indígenas em Alagoas. O conjunto das publicações é disponibilizado em um sítio eletrônico, na rede mundial de computadores, com o endereço www.gphial-uneal.com.br, sob a forma de artigos, monografias, dissertações e teses. Porém, decidimos que a comemoração dos 10 anos de existência do GPHIAL não seria completa sem a publicação de uma coletânea dos nossos principais trabalhos, fragmentos das nossas pesquisas, sob a forma de livro.

Assim, apresentamos, no 11º ano de atividades do grupo, a primeira coletânea de produção dos membros do Grupo e almejamos que ao ler cada um dos textos você se perceba como parte dos fatos e eventos que escrevemos diariamente no mosaico da história indígena de Alagoas.

Palmeira dos Índios-AL, 07/04/2020
Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto
Coordenador do GPHIAL

PREFÁCIO

Edson Silva¹

GPHIAL: 10 anos de compromissos com os povos indígenas em Alagoas

[...]
*Mas o mundo foi rodando
Nas patas do meu cavalo
E nos sonhos
Que fui sonhando
As visões se clareando
As visões se clareando
Até que um dia acordei*

*Então não pude seguir
Valente em lugar tenente
E dono de gado e gente
Porque gado a gente marca
Tange, ferra, engorda e mata
Mas com gente é diferente.*
[...]

(Disparada, Geraldo Vandr e e Th eo de Barros)

Quais os significados sociais de jovens da zona rural nordestina, filhos de trabalhadores e também trabalhando na roça, de famílias de baixa renda e a maioria analfabetas, superando as dificuldades com uma Educa o Básica precária, os deslocamentos dos locais de moradia em estradas por várias vezes intransitáveis, a ausência de recursos financeiros para o transporte, custear a alimenta o, a aquisi o de livros, a

¹ Professor Titular de História da UFPE. Doutor em História Social pela UNICAMP.   professor de História no Centro de Educa o/Col. de Aplica o - UFPE, Campi Recife. Leciona no PROFHISTÓRIA - UFPE e no Programa de Pós-Gradua o em História/UFPE - Campina Grande. E-mail: edson.edsilva@hotmail.com.

manutenção dos estudos, etc., etc. concluírem a Licenciatura, cursarem o Mestrado, iniciarem o Doutorado?

Quais os impactos sociais quando esses mesmos jovens atuando como pesquisadores, dedicando-se aos temas locais, estudando os indígenas a partir de diferentes perspectivas, publicam reconhecida produção acadêmica? Qual a importância, a dimensão sociopolítica quando essas pesquisas contribuem decisivamente para os povos indígenas locais: Xukuru-Kariri - Palmeira dos Índios, os Jiripankó - Pariconha, os Tingui-Botó - Feira Grande, e outros povos indígenas em Alagoas em suas mobilizações para reconhecimento, conquista e garantia de direitos?

Quais as dimensões das contribuições dessas pesquisas para as reflexões sobre os povos indígenas em Alagoas no âmbito da História, do Ensino de História, da Educação, ao evidenciar os protagonismos indígenas na História questionando concepções, ideias e discursos que equivocadamente afirmam a inexistência, ou o desaparecimento, ou o fim gradual dos povos indígenas?

As respostas a essas e outras perguntas são encontradas quando observada a trajetória dos 10 anos do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL, possivelmente um dos, ou talvez, o grupo de pesquisas sobre a temática indígena mais longo no Brasil. Uma década de pesquisas, promoções de eventos, produção e publicações de estudos sobre os povos indígenas em Alagoas é algo extraordinário! Representa muitos significados e é digno para muitas e merecidíssimas comemorações!

A chamada “nova história indígena”, abordagem evidenciando os índios como sujeitos históricos, surgiu no início dos anos 1990 a partir das mobilizações dos indígenas com o apoio de indigenistas e pesquisadores durante o processo para elaboração da Constituição Federal aprovada em 1988. As mobilizações dos povos indígenas exigiram dos pesquisadores a revisão de concepções, ideias e modelos de análises equivocados. Posteriormente, foram publicados os primeiros estudos acadêmicos que representaram novos olhares sobre os índios na História do Brasil, significando, além de novas leituras, questionamentos acerca das visões até então sedimentadas sobre o destino dos índios em nosso país.

As pesquisas sobre os índios na História ou sobre a história indígena tem evidenciado a participação dos indígenas não somente na “formação” do Estado nacional, ou apenas na história local, nos mitos fundadores das origens dos municípios, mas em diferentes processos históricos ocorridos nas diversas regiões do nosso país ao longo da História do Brasil. Questionando também obras de autores de renome, que omitiram, minimizaram ou trataram de forma preconceituosa os indígenas em narrativas literárias regionais com consideráveis influências para pensarmos a História do Brasil.

Os estudos realizados, as reflexões, as discussões nos vários eventos promovidos e a produção dos membros do GPHIAL vinculam-se às abordagens da chamada “nova história indígena” que a partir da década de 1990 vem discutindo e evidenciando os protagonismos sociopolíticos dos indígenas na História do Brasil. Buscando superar visões deterministas que enfatizavam os índios como vítimas diante do avassalador processo apenas inicial da colonização portuguesa, são pesquisas históricas que, principalmente em importantes diálogos com a Antropologia e também outras áreas do conhecimento, vem contribuindo decisivamente nas discussões para repensar os papéis e lugares dos indígenas em diferentes espaços e períodos ao longo da história do nosso país.

A coletânea, ora publicada, resultado de pesquisas de membros participantes do GPHIAL expressa a vitalidade do grupo, as análises, reflexões e discussões realizadas e o compromisso com os estudos sobre a temática indígena em diferentes perspectivas. Mas, todas as pesquisas voltadas para um compromisso sociopolítico de pesquisadores em uma universidade pública a serviço da sociedade, especificamente, os povos indígenas em Alagoas. Contribuindo, significativamente, na produção de conhecimentos para reflexões sobre os contextos históricos, denunciando injustiças e apontando mudanças para as situações sociais analisadas.

Vários jovens estudantes foram formados por meio das reuniões de estudos, em estadas nos territórios indígenas, nos vários eventos promovidos ao longo desses anos de existência do GPHIAL. Sem dúvidas, um grande marco, são 10 anos para avaliar, quantificar, celebrar. Ressaltando a liderança, a dedicação, o investimento pessoal, o apoio fraternal do Prof. José Adelson Lopes Peixoto na formação, na motivação,

e no acompanhamento, de jovens estudantes, novos pesquisadores sobre a temática indígena. Em uma contribuição fundamental para mudanças em trajetórias de vidas, rompendo situações e lugares sociais considerados de uma forma determinista imutáveis.

E o citado trecho, no início desse texto, da canção “Disparada” dos músicos Geraldo Vandré e Théo de Barros, composta em 1966, anos terríveis com a repressão da Ditadura Civil-Militar no Brasil, música imortalizada na voz do cantor negro Jair Rodrigues, lembra ser possível e importante romper os círculos que nos aprisionavam como jovens empobrecidos. Os estudos ainda são um caminho, mas exigindo dedicação, disciplina e seriedade diante das escassas oportunidades que surgem com o incentivo, apoio e solidariedade que recebemos. E o GPHIAL para muitos jovens foi uma delas!

Esse livro tem um duplo significado: as comemorações de 10 anos do GPHIAL e também a importância de sua publicação na atual situação política que vivemos no Brasil. Quando autoridades públicas, a partir dos mais altos escalões, realizam campanhas de ameaças, restrições e supressão dos direitos dos povos indígenas reconhecidos pela Constituição Federal promulgada em 1988 e em vigor. Nesse cenário de grande retrocesso político e de desrespeito aos direitos, com invasões, crimes ambientais e destruição nos territórios indígenas, provocados pelos latifundiários e o agrohidronegócio com o apoio oficial, essa publicação confirma o compromisso do GPHIAL com os povos indígenas.

É, portanto, urgente e necessário refletir qual o nosso papel e os sentidos de nossas pesquisas, da nossa atuação junto aos povos indígenas nesse cenário tenebroso. Onde, além dos direitos indígenas serem negados, políticas públicas até então conquistadas são desconsideradas na área da Educação, na garantia do acesso e uso de recursos naturais pelos indígenas, com a oficialmente anunciada de paralização das demarcações territoriais. E o descaso com a Saúde indígena diante da pandemia do COVID-19, que pode atingir os territórios indígenas, provocando perdas de muitas vidas. Refletirmos a dimensão dos nossos compromissos com os povos indígenas e que as pesquisas não são apenas para nossos sucessos profissionais. Os povos indígenas aguardam nossa solidariedade e apoio irrestrito às suas mobilizações.

Fiquei muito feliz, de pronto aceitei e me senti bastante honrado ao receber o convite para prefaciar esse livro. De certa forma, estou associado às comemorações dos 10 anos do GPHIAL, quando por várias vezes e em diversos momentos colaboramos, discutimos e participamos juntos em eventos e iniciativas sobre a temática indígena. Vamos pensar na organização das comemorações dos 20 anos, onde pesquisadores, professores, profissionais atuando em diferentes áreas virão relatar as experiências e a importância que foi o GPHIAL em suas vidas, para os novos membros que escutarão maravilhados, compreendendo os significados de pesquisar os índios na História e contribuir para outros olhares e leituras sobre os povos indígenas em Alagoas.

Vida longa e proffica ao GPHIAL!

Olho d'Água dos Bredos -
Arcoverde/PE abril, de 2020.

Edson Silva
Professor Titular de História – UFPE

Parte 1

POVO XUKURU-KARIRI

XUKURU-KARIRI: política, mobilizações e conquistas na segunda metade do século XX²

Adauto Santos da Rocha³
Edson Silva⁴

Considerações iniciais

Em meados do século XX, indígenas Xukuru-Kariri que viviam dispersos nos arredores em Palmeira dos Índios passaram a habitar na Aldeia Fazenda Canto, adquirida pelo Serviço de Proteção aos Índios - SPI em maio de 1952. As mobilizações para a aquisição territorial foram lideradas pelo Cacique Alfredo Celestino e exigiram perseverança e recorrentes pedidos a políticos e religiosos, como ao Monsenhor Alfredo Dâmaso⁵, à época, Pároco de Bom Conselho; e ao Deputado Cônego Medeiros Neto⁶, que, preocupados com as explorações vivenciadas pelos

² As reflexões apresentadas nesse texto são parte das pesquisas realizadas para elaboração da Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande - UFCG, sob a orientação do Prof. Dr. Edson Silva.

³ Graduado em História pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL, Campus III, em Palmeira dos Índios. Mestrando em História na Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Integrante do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas GPHIAL. Tem se dedicado a pesquisar mobilizações indígenas Xukuru-Kariri e processos socio-históricos de migrações para trabalho no século XX. E-mail: adautorocha49@gmail.com

⁴ Professor Titular de História da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Doutor em História Social pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. É professor de História no Centro de Educação - Col. de Aplicação, UFPE, Campi Recife. Leciona no PROFHISTÓRIA - UFPE e no Programa de Pós-Graduação em História - UFCG. E-mail: edson.edsilva@hotmail.com

⁵ Monsenhor Alfredo Dâmaso foi um importante religioso que atuou nas mobilizações indígenas para o reconhecimento étnico e instalação do Postos Indígenas do Serviço de Proteção aos Índios - SPI no Nordeste durante o século XX. Ver BEZERRA, 2018.

⁶ Cônego Medeiros Neto foi professor do Instituto de Educação de Maceió, integrante do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas - IHGAL, da Associação Alagoana de Imprensa e da Academia Alagoana de Letras. Na esfera política alagoana, teve uma proeminente carreira como Deputado Federal, concluiu seis mandatos e exerceu influência política em Alagoas na segunda metade do século XX. Disponível em:

indígenas em trabalhos para fazendeiros na localidade, decidiram ajudá-los no reconhecimento oficial, pois, a

Atuação dos Padres Alfredo Dâmaso e Medeiros Neto, este último inclusive era um deputado estadual na época (década de 40), marcaram essa fase no sentido de viabilizar o reconhecimento oficial pelo SPI de uma população nativa, tendo como consequência a compra de uma parcela de terra para reassentamento de famílias em Palmeira dos Índios. Essas informações demonstram a inter(-rel) ação estabelecida entre *nativos* e personalidades presentes naquela situação (MARTINS, 1994, p. 32).

Os religiosos e políticos envolvidos na negociação da Aldeia Fazenda Canto tinham interesses particulares no aldeamento dos indígenas Xukuru-Kariri. Neste caso, o Monsenhor Alfredo Dâmaso indicou o Padre holandês Ludgero Raaijmakers como representante da Igreja Católica Romana na localidade e na direção escolar do Colégio Pio XII, na zona urbana em Palmeira dos Índios. Além de manter estreitas relações com o referido Monsenhor, o Padre Ludgero Raaijmakers envolvia-se na administração do Posto Irineu dos Santos, prestava assistência educacional, religiosa, alimentícia e regulava frentes de trabalho entre os indígenas, com a construção de hortas, açudes, aviários, dentre outras⁷.

No caso do Deputado Cônego Medeiros Neto, a relação política com a Aldeia Fazenda Canto possibilitou envolvimento diversos, como a indicação de funcionários que deveriam ocupar cargos na administração da Aldeia, apadrinhamentos políticos na Prefeitura Municipal de Palmeira dos Índios e na Câmara Municipal de Vereadores, na qual, era representado por João Medeiros Neto, irmão do referido Deputado e responsável pela escola que atendia as demandas indígenas, localizada no bairro Alto do Cruzeiro⁸.

Além do apoio político e religioso, a aquisição da Aldeia Fazenda Canto dependeu de ajuda financeira de indígenas que habitavam no Paraná e viviam do comércio de “madeiras de lei” e de práticas agropastoris, neste

<https://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/luis-de-meneses-medeiros-neto>. Acesso em: 22 fev. 2020.

⁷ Ver MARTINS, 1994, p. 39.

⁸ Ver SILVA JÚNIOR, 2013, p 70; 103; 138.

caso, organizaram-se em mutirões e conseguiram juntar 500 contos de Réis - cerca de Cr\$ 500.000, conforme relatou o Cacique Alfredo Celestino e registrou-se em um documento:

Eu escrevi para o doutor Gama Malcher, que era diretor do Serviço de Proteção ao Índio, no Rio de Janeiro, pedindo-lhe dinheiro para comprar a Fazenda do senhor Juca Sampaio. Ele disse que o SPI não tinha dinheiro, mas ia conversar com os índios do Paraná, que viviam em melhores condições comercializando madeira de lei para ver o que eles faziam”. Passado algum tempo e quando se dava o pedido por esquecido, chegou a Palmeira dos Índios, procedentes do Paraná e do Rio de Janeiro, três emissários, enviados pelo SPI, dois deles índios, com “500 contos prá gente comprar a Fazenda”⁹.

Após a fixação de algumas famílias na Aldeia Fazenda Canto, o SPI instalou o Posto Irineu dos Santos, passou a gerir a localidade e a tentar controlar as entradas e saídas dos Xukuru-Kariri. Nos primeiros anos, alguns problemas sociais foram superados pelos indígenas, como a construção de casas e a limpeza de áreas para plantios. Entretanto, o crescimento demográfico e a insuficiente área agricultável não supriram as necessidades dos aldeados, neste caso, a solução encontrada era trabalhar como vaqueiros em fazendas nos arredores da Aldeia Fazenda Canto, ou, migrar para trabalhos sazonais, como registrado em um documento:

Transferidos para essa fazenda totalizamos agora quase 600 pessoas, número aliás que não corresponde à quantidade de índios evidentes no município. Muitos outros, que deveriam ali estar, não podem fazê-lo, visto que não há terra suficiente para nela trabalharem, sendo obrigados, por isto, a se dispersarem como indigentes, trabalhando a um e outro esporadicamente¹⁰.

Com o passar do tempo, as relações sociais na Aldeia foram sendo desgastadas pelos problemas vivenciados. Além de terem poucas possibilidades de trabalho e muitos indígenas viverem de atividades

⁹ “Índios Xucurus estão endividados”. In: **Jornal de Alagoas**, Maceió, 25/10/1978.

¹⁰ “Reserva indígena da Fazenda Canto”. In: **Abaixo assinado para o Ministério do Interior**, Palmeira dos Índios, 16/06/1979. Disponível no acervo do GPHIAL.

insalubres e mal remuneradas em fazendas e/ou trabalhos sazonais, as prolongadas estiagens e a proliferação de diversas doenças agravaram a estada dos Xukuru-Kariri na referida aldeia.

Em 1953, um surto de varíola acometeu mais de 40 indígenas, vacinados um mês após o surgimento do primeiro caso¹¹. No mesmo período de tempo, uma “epidemia de gripe acompanhada de febre” atacou muitos Xukuru-Kariri¹². Em 1955, um novo surto de varíola ocorreu e os representantes do Posto Irineu dos Santos pediram providências urgentes para curar os infectados e conter o avanço epidêmico¹³.

A proliferação de diversas patologias estava ligada a péssima qualidade hídrica da Aldeia Fazenda Canto, escassa e imprópria para o consumo, como registrado em “aviso” do Posto Irineu dos Santos à 4ª Inspeção Regional do SPI - IR-4, sediada no Recife: “nossa aldeia não tem água nem sequer para beber”¹⁴. As difíceis condições de moradia, água e plantio, forçaram os indígenas a buscarem melhores condições de vida fora dos locais de origens ou a planejar retomar territórios intruzados.

Mesmo com a aquisição territorial e formação da Aldeia Fazenda Canto, indígenas Xukuru-Kariri se deslocavam para uma reserva florestal com o intuito de praticar a religião sagrada no interior das matas e com restrição à participação dos não indígenas, o Ouricuri¹⁵. Além do isolamento em espaços “Particulares”¹⁶, o Ouricuri servia como fortalecimento étnico e lugar de discussões políticas para reivindicação de direitos e retomadas de terra.

¹¹ Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos à Inspeção Regional 4. Palmeira dos Índios, 31 de dezembro de 1953. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Caixa 169. Planilha 01, fotog. 18.

¹² Telegrama de Mário da Silva Furtado para Ramundo Dantas Carneiro, Chefe da IR-4. Palmeira dos Índios, 07 de fevereiro de 1953. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Caixa 169. Planilha 02, fotog. 52.

¹³ Telegrama de Mário da Silva Furtado para Ramundo Dantas Carneiro, Chefe da IR-4. Palmeira dos Índios, 10 e 17 de outubro de 1955. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Caixa 169. Planilha 02, fotog. 56-57.

¹⁴ Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos à Inspeção Regional 4. Palmeira dos Índios, 31 de janeiro de 1956. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Caixa 169. Planilha 02, fotog. 60.

¹⁵ Ver PEIXOTO, 2013, p. 24; SILVA, 2017, p. 56; FERREIRA, 2016, p. 78-80.

¹⁶ Ver BATISTA, 2005, p. 71-98.

O local escolhido para a prática religiosa foi uma área de mata que dista seis quilômetros da Aldeia Fazenda Canto e forma uma reserva ambiental com variadas espécies de répteis, pássaros, insetos e possuidora de reserva hídrica construída pelo Departamento Nacional de Obras Contra as Secas - DNOCS¹⁷. Os registros históricos foram utilizados como justificativa pelos indígenas para se referirem à localidade como sagrada, ao lembrarem da indicação feita pelo índio José Francelino ao antropólogo Carlos Estevão de Oliveira quando esteve em Palmeira dos Índios em 1936¹⁸; e dos cemitérios indígenas encontrados na região, evidenciados pela descoberta de esqueletos humanos, urnas funerárias - igaçabas, cachimbos e louças diversas¹⁹.

A formação da arena fundiária em Palmeira dos Índios

Na segunda metade do século XX os deslocamentos periódicos dos Xukuru-Kariri para práticas ritualísticas “mata a dentro” tornaram-se frequentes e foram fortalecidos com a notícia de que a Prefeitura Municipal de Palmeira dos Índios pretendia doar a propriedade à Fundação Monsenhor Antônio Tobias²⁰ para a construção de uma “escola superior”²¹, prevendo o “desenvolvimento” da cidade em decorrência do compulsório desmatamento da área preservada.

Enéas Simplício, político conservador filiado a aliança Renovadora Nacional - Arena, Prefeito e articulador para instalação da Faculdade de Palmeira dos Índios, emitia notas e opiniões nos veículos oficiais de comunicação municipal e em jornais locais, demonstrando ser desfavorável à articulação indígena para retomada e preservação da reserva ambiental. Em jornais de circulação estadual, algumas matérias fortaleciam as mobilizações indígenas pelo reestabelecimento do território,

¹⁷ “Prefeito acha que existe “infiltração” entre os índios”. *In: Jornal Tribuna de Alagoas*, Maceió, 05/12/1979. Disponível no acervo do GPHIAL.

¹⁸ Ver SILVA JÚNIOR, 2013.

¹⁹ “Descobertas novas igaçabas indígenas em Palmeira dos Índios”. *In: Jornal Folha de Palmeira*, Palmeira dos Índios, julho de 1969. Disponível no acervo do GPHIAL.

²⁰ “Invasão dos índios: um exército caboclo que não intimida um só policial”. *In: Jornal Tribuna de Alagoas*, Palmeira dos Índios, 05/12/1979. Disponível no acervo do GPHIAL.

²¹ “Palmeira dos Índios poderá permanecer sem escola superior”. *In: Jornal Tribuna de Alagoas*, Palmeira dos Índios, 30/11/1979. Disponível no acervo do GPHIAL.

já outras, apoiavam a decisão do poder municipal em financiar a instalação de uma instituição privada de ensino.

Os rumores de beneficiamento e a interferência do setor privado no poder municipal em Palmeira dos Índios fortaleceram a arena de disputas pela posse territorial. Desse modo, os Xukuru-Kariri redigiram uma petição para Mário Andreazza, então Ministro do Interior, solicitando solução para resolução nos conflitos com invasores dos territórios indígenas desde meados do século XIX, pois:

As férteis terras indígenas foram pouco a pouco sendo usurpadas pelos brancos. Como os índios xucuru-cariri jamais desistiram de seus direitos a questão está sendo reaberta. Segundo informações colhidas junto ao cacique da tribo xucuru-cariri, os índios estão dispostos a ocupar de qualquer modo os seus antigos domínios nem que tal esforço lhes custe a vida²².

Esgotadas as negociações com Enéas Simplício e com o propósito de garantir a integridade da reserva ambiental usada para fins ritualísticos e ameaçada pelos interesses de políticos e empresários, em dezembro de 1979, os Xukuru-Kariri mobilizaram-se e ocuparam a área denominada de Aldeia Mata da Cafurna. No início da retomada, deslocaram-se cerca de 300 indígenas da Aldeia Fazenda Canto, dentre os quais, havia idosos, crianças e mulheres, dispostos a “rechaçar qualquer tentativa de tirá-los à força das terra que pertenceram aos seus antepassados”²³, pois,

É verdade que em alguns países mulheres integram os regimentos combativos, mas guerreiras que amamentam os filhos na linha de frente, ainda não se viu. Pois bem, há várias caboclas paridas recentemente, integrando o exército de ocupação Xukuru-Kariri. Os bebês, constantemente mordidos por mosquitos, alegam a fisionomia do bivaque. Velhos e velhas, alguns aposentados pelo FUN-RURAL, também engajaram á força de ocupação. [...] Uma coisa é evidente, nenhum “soldado” conduz qualquer arma, é um exército estranho e desarmado. [...] A alimentação não dá

²² “Índios dispostos a defenderem suas terras com vida”. In: **Jornal de Alagoas**, Maceió, 01/12/1979. Disponível no acervo do GPHIAL.

²³ “Índios armados invadem terras”. In: **Jornal Gazeta de Alagoas**, Maceió, 04/12/1979.

para todos. Quem já passa fome durante quase o ano inteiro, não estranha a fome de dois ou três dias²⁴.

Algumas horas após a ocupação, 850 Xukuru-Kariri estiveram presentes na localidade, revezando-se para bloquear os acessos e aguardando a visita do Prefeito Enéas Simplício para resolver o impasse fundiário. Lideranças de outros povos indígenas no Nordeste, como os Xocó - Porto da Folha e os Kariri-Xocó - Porto Real do Colégio, enviaram representantes para apoiar a retomada da Aldeia Mata da Cafurna e ofereceram 4.000 indígenas para fortalecer a mobilização²⁵.

Os conflitos com a administração municipal foram agravados quando Gilvan Lima da Silva, representante da Fundação Nacional do Índio - FUNAI em Palmeira dos Índios, “declarou-se incompetente para resolver a crise sozinho”²⁶ e solicitou a 3ª Superintendência Regional da FUNAI - 3ª SUER, sediada no Recife, que providenciasse uma resolução para o caso. A negligência da FUNAI e o descontentamento dos setores interessados no repasse da propriedade fizeram Enéas Simplício ameaçar enfrentar os índios para garantir a posse das terras pela prefeitura²⁷.

Amparado pela falta de pronunciamento da 3ª SUER, Enéas Simplício solicitou a presença de forças policiais e do Exército para combater os indígenas, caso houvesse resistência em deixar a Aldeia Mata da Cafurna²⁸. Para ganhar apoio popular, o referido político insinuava que a movimentação fora organizada com “infiltração” de inimigos políticos interessados “em bloquear o [...] projeto de construção da Faculdade”²⁹. Após dois anos de resistência, o direito à Aldeia Mata da Cafurna foi reconhecido, conforme o antropólogo Clóvis Antunes afirmou:

²⁴ “Invasão dos índios: um exército caboclo que não intimida um só policial”. In: **Jornal Tribuna de Alagoas**, Palmeira dos Índios, 05/12/1979. Disponível no acervo do GPHIAL.

²⁵ “Índios invadem fazenda”. In: **Jornal Gazeta de Alagoas**, Maceió, 04/12/1979. Disponível no acervo do GPHIAL.

²⁶ Idem.

²⁷ “Prefeito decide enfrentar Índios e crise se agrava”. In: **Jornal de Alagoas**, Maceió, 05/12/1979. Disponível no acervo do GPHIAL.

²⁸ “Índios reforçavam frentes de combate contra prefeitura”. In: **Jornal Gazeta de Alagoas**, Maceió, 05/12/1979. Disponível no acervo do GPHIAL.

²⁹ “Prefeito acha que existe “infiltração” entre os índios”. In: **Jornal Tribuna de Alagoas**, Maceió, 05/12/1979. Disponível no acervo do GPHIAL.

E somente agora, em 1981, após 170 anos de lutas e opressões e pobreza lhes é assegurado publicamente o direito da posse da terra pela FUNAI sobre os 425 Has restantes na Serra da Cafurna. Por isso além do significado sócio-cultural-histórico, a luta e a vitória dos Índios Kariris-xukurus tem alto significativo político. [...] Reivindicaram na Justiça e na Funai suas terras que lhes foram tiradas a força conforme provas encontradas nos documentos históricos³⁰.

As experiências vivenciadas com a retomada da Aldeia Mata da Cafurna estimularam os indígenas a criar um grupo de representantes para o fortalecimento em futuras mobilizações. Neste caso, como forma de organização política os Xukuru-Kariri valiam-se do “Estatuto Tribal”, redigido no início da década de 1980. O referido documento estabelecia normas e parâmetros para a formação de lideranças dentro e fora dos territórios indígenas; de articuladores para a cobrança na demarcação territorial e medidas punitivas contra infrações e arbitrariedades cometidas pelos integrantes do “Conselho Tribal”.

A criação de um conjunto de regras para reger as demandas indígenas mostrou ser um instrumento eficaz na cobrança de direitos e organização política para negociações em retomadas territoriais. Sem distinção sexual, a partir dos 15 anos de idade, os Xukuru-Kariri deviam apresentar-se à “Assembléia Indígena” no início de dezembro para um período de reclusão no Ouricuri, e, posteriormente, para a “Festa da maioridade”, cerimonial solene destinado a posse de novos membros capazes de escolher ou serem escolhidos como representantes do “Conselho Tribal” através de eleições ocorridas quadrienalmente³¹.

Além do “Conselho Tribal”, o referido Estatuto previa a formação da “Câmara de Anciãos”, composta por nove membros com mais de 35 anos de idade incumbidos da função de resolver conflitos e tomar decisões que extrapolavam “a autoridade do Conselho Tribal”³². A tentativa de criar um grupo para decidir, legal e burocraticamente, os rumos da Aldeia Fazenda Canto, fortaleceu o contato entre indígenas, setores político-

³⁰ “Na Serra da Cafurna: festas dos Índios Kariris-Xukurus”. In: **Jornal de Alagoas**, Maceió, 29/03/1981. Disponível no acervo do GPHIAL.

³¹ “**Estatuto Tribal dos índios Xukuru-Kariri**”. Palmeira dos Índios, janeiro de 1980. Disponível no acervo do GPHIAL.

³² Idem.

sociais em Palmeira dos Índios e a Administração Regional da FUNAI³³, todavia, o “Conselho Tribal” mostrou-se ineficiente na resolução de antigas rixas e intrigas entre os indígenas.

Em 1982, ocorreram conflitos entre os Xukuru-Kariri na Aldeia Fazenda Canto, fruto de divisões internas iniciadas em fins da década de 1970 pela posse da Aldeia Mata da Cafurna. O desfecho das desavenças culminou em agressões corporais, incêndios a residências e ameaças de morte, nos primeiros dias de conflito, seis indígenas foram medicados no Hospital Regional Santa Rita, em Palmeira dos Índios. Os conflituosos acalmaram-se após intervenção da Polícia Federal e de representantes da FUNAI³⁴.

Dois meses após os conflitos, a Aldeia Mata da Cafurna serviu como espaço de abertura para a proposta de criação do “Conselho Nordeste do Índio”, debate que reuniu representantes de diversos povos indígenas, como os Kariri-Xocó - Porto Real do Colégio, Tingui-Botó - Feira Grande, Wassú-Cocal - Joaquim Gomes, Fulni-ô - Águas Belas, Pankararu - Tacaratu, Xukuru do Ororubá - Pesqueira e Poção, Kapinawá - Buíque, Truká - Cabrobó, dentre outros³⁵.

Durante alguns anos, a Aldeia Mata da Cafurna serviu como espaço de fortalecimento identitário, com as periódicas reuniões inter-étnicas e foi utilizada para prática do Ouricuri e cultivo de lavouras em pequenas glebas territoriais. Entretanto, em 1985, conflitos internos na Aldeia Fazenda Canto resultaram na morte do indígena João Celestino, provocando o deslocamento de um grupo para Nova Glória e Ibotirama, interior da Bahia, e de outro para a Aldeia Mata da Cafurna:

Em 1985, um conflito entre José Sátiro do Nascimento e João Celestino, resultando na morte deste último, teve como consequência a transferência imediata da família Sátiro para Ibotirama (BA) pela FUNAI. Alguns meses depois da ocorrência desse homicídio, a família Santana juntamente com o Sr. Antônio Celestino decidiram habitar a Mata da Cafurna (MARTINS, 1999, p. 199).

³³ Ver MARTINS, 1994, p. 60-61.

³⁴ “Em Palmeira, os índios agora brigam entre si”. In: **Jornal Tribuna de Alagoas**, Maceió, 12/02/1982. Disponível no acervo do GPHIAL.

³⁵ “Em Palmeira, índios continuam debatendo problemas de terras”. In: **Jornal Tribuna de Alagoas**, Maceió, 23/04/1982. Disponível no acervo do GPHIAL.

Ainda em 1985, um censo demográfico realizado pela FUNAI contabilizou 800 famílias e 3.500 indígenas habitando as Aldeias Fazenda Canto e Mata da Cafurna e vivendo em precárias condições de moradia. Desse modo, o crescimento demográfico fortaleceu os compulsórios deslocamentos³⁶ e as atividades em fazendas invadidas como escassas alternativas de trabalho, conforme foi informado em um requerimento enviado por lideranças Xukuru-Kariri aos dirigentes da 3º SUER, em 1986:

Nós indígenas da Aldeia Cafurna município de Palmeira dos Índios (AL), jurisdicionados a essa Superintendência, vimos através do mesmo de antemão solicitar soluções para os nossos problemas que tem como principais: demarcação de nossas terras, que em maioria estão ocupadas por posseiros e a própria cidade de Palmeira dos Índios. Todavia, temos uma minúscula parte de nossa área de 117 ha, terra que não dá para as nossas necessidades, quando necessitamos de 3.000 ha. Precisamos de dois funcionários um técnico agrícola, e um auxiliar administrativo, pois estamos desassistidos nas nossas atividades de sobrevivência que é a agricultura³⁷.

Embora o definitivo deslocamento de alguns grupos para a Aldeia Mata da Cafurna tenha ocorrido por conflitos e tragédias familiares, o viés político foi mantido na localidade, pois, em meados de 1986 a Aldeia sediou uma reunião com o povo Xokó, habitante no município de Porto da Folha, Sergipe. Na ocasião, discutiram formas de cobrar a demarcação territorial, a educação escolar diferenciada e denunciaram a retenção do trator pelo Chefe do Posto da FUNAI em Palmeira dos Índios, equipamento agrícola usado para dinamizar o preparo do solo, plantio, colheita e transporte das lavouras indígenas. Desse modo, as arbitrariedades do Chefe de Posto resultaram em conflitos com o órgão indigenista e pedidos de melhorias estruturais, pois, na

Área Xucuru-Kariri [...] problema maior terra, em seguida vem o chefe de posto da Funai. O trator não é liberado para os trabalhos das roças dos índios. Educação só ensinam

³⁶ **Estudo preliminar para implantação de Delegacia Regional.** Maceió, 31/05/1985. Disponível no acervo do GPHIAL.

³⁷ **Requerimento.** Palmeira dos Índios, Aldeia Mata da Cafurna, 25/06/1986. Disponível no acervo do GPHIAL.

coisas de branco que não tem nada a ver com o dia a dia dos índios. Os professores que não fazem mais as matrículas dos alunos quando estes passam a estudarem na cidade que antes era os professores que se encarregavam de fazer, hoje se os pais quiserem que façam. Saúde precária: medicamentos insuficiente, e outros que nem chegam, proibição dos hospitais das enfermeiras acompanharem os pacientes índios dentro dos hospitais, o não atendimento quando se chega nos hospitais. O acesso da cidade a aldeia é péssimo pois a estrada não permite a entrada de carros³⁸.

Os pedidos para a demarcação territorial ecoaram em diversas instituições e acirraram os conflitos com fazendeiros locais, que, inconformados com a reivindicação do povo Xukuru-Kariri, organizaram grupos de “capangas” para efetuar disparos de armas de fogo na Aldeia Mata da Cafurna. Como medida para evitar assassinatos na área, os indígenas levaram ao conhecimento das autoridades e foi lavrado um Boletim de Ocorrência na Delegacia Regional em Palmeira dos Índios e instaurado um inquérito para investigar e punir os infratores³⁹.

Alguns meses após a reunião com o povo Xokó e a instauração do malsucedido inquérito policial, os “capangas” contratados pelos fazendeiros voltaram a efetuar disparos na Aldeia Mata da Cafurna. Preocupado com a integridade física dos indígenas, o advogado Cícero Albuquerque de Amorim enviou um telegrama ao Gabinete do Presidente da República solicitando providências na punição dos infratores face às omissões da FUNAI⁴⁰.

No contexto de negação de direitos, os indígenas também recorreram a Lúcio Flávio Regueira, Presidente da Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil - OAB, seção Pernambuco. Na ocasião, denunciaram as invasões aos territórios em Palmeira dos Índios, os ilegais arrendamentos de terras para plantios e a necessidade de preservar a reserva ambiental para fins ritualísticos:

³⁸ **II encontro dos povos indígenas de Alagoas e Sergipe.** Palmeira dos Índios: Aldeia Mata da Cafurna, 26 a 28/07/1986. Disponível no acervo do GPHIAL.

³⁹ **Certidão (Boletim de Ocorrência).** Palmeira dos Índios, 20/01/1986. Disponível no acervo do GPHIAL.

⁴⁰ **Telegrama de Cícero Albuquerque de Amorim ao Presidente da República.** Maceió, 20/10/1986. Disponível no acervo do GPHIAL.

Índios da nação Xucuru Kariri, de Alagoas, estiveram, ontem, com o presidente da Comissão de Direitos Humanos da OAB-PE, Lúcio Flávio Regueira, denunciando os problemas de invasões em suas terras, próximas a Palmeira dos Índios, que vêm sofrendo há muitas décadas, sem que a Funai, que é o órgão competente, tenha movido uma só palha em benefício da causa indígena. Na Cafurna não há condição de trabalho. Só temos 117 hectares de mata, que não são suficientes para realizarmos nossos rituais e paralelamente desenvolvermos a lavoura ou outras atividades agropastoris. Estamos sobrevivendo trabalhando para fazendeiros da região, arrendando terras ao preço de 200 cruzados a tarefa. O pior de tudo é que estamos pagando por uma terra que de fato é nossa— informou o cacique José Augusto⁴¹.

Em julho de 1987, as lideranças da Aldeia Mata da Cafurna redigiram um documento denunciando o descaso do órgão indigenista e os conflitos familiares ocasionados pela insuficiência territorial. Os indígenas cobraram da 3ª SUER, da presidência da FUNAI e do Ministério do Interior, a composição de um grupo de trabalho para discutir as necessárias retomadas de terra⁴².

Ainda em 1987, nos acalorados debates durante a Assembleia Nacional Constituinte, os Xucuru-Kariri criaram uma comissão com quatro lideranças para expor os problemas fundiários, explorações trabalhistas e a necessidade da urgente demarcação territorial⁴³. A busca por melhores condições de vida em atividades migratórias e os muitos retornos para as aldeias reverberaram em disputas e reconquistas pela posse imemorial dos territórios em Palmeira dos Índios.

Com a posse territorial garantida constitucionalmente, os Xucuru-Kariri continuaram mobilizados pelos direitos sociais. Em 1989, um relatório escrito por Maria de Fátima Campelo Brito, antropóloga da FUNAI, denunciou as difíceis condições laborais dos indígenas e a

⁴¹“Índios denunciam invasão de suas terras em Alagoas”. Recife: Diário de Pernambuco, 08/05/1987. Disponível no acervo do GPHIAL.

⁴²“Reserva indígena da Fazenda Canto”. In: **Abaixo assinado para a 3ª SUER**. Palmeira dos Índios, 07/07/1987. Disponível no acervo do GPHIAL.

⁴³“Estamos oficializados pela comunidade da nossa aldeia, para irmos a reunião em Brasília com quatro índios dos quais em reunião fomos apontados. Para debatermos a demarcação de nossas terras e dos quais estamos necessitados”. In: **Tribo Xucuru-Kariri Fazenda Canto e Kafurna, P. dos Índios-AL**. Palmeira dos Índios, 15/06/1987. Disponível no acervo do GPHIAL.

crescente busca por trabalho assalariado como estratégia de sobrevivência, pois:

Diante desta realidade, uma média de 70% desses índios recorrem ao trabalho assalariado, fora da aldeia”. “Este meio de vida só traz prejuízo para os índios, pois, além de ser péssimo o pagamento, a diária de um trabalhador era Cz\$: 150,00 à 200,00 (maio/88), os locais ficam distantes das aldeias até 100 km”. “Os índios querem suas terras, para trabalhar no que é deles e assim, não morrerem de fome⁴⁴.”

Naquele mesmo ano, os indígenas redigiram um documento exigindo do presidente da FUNAI resolução dos problemas fundiários com a demarcação territorial⁴⁵. O pedido foi embasado na participação indígena em importantes eventos históricos nacionais e no envio de lideranças que contribuíram para a consolidação constitucional brasileira.

Considerações finais

Baseados em doação do Governo Imperial em 1822 e ameaçados por manobras políticas na esfera municipal em Palmeira dos Índios, os Xukuru-Kariri exigiram a aquisição do território correspondente à Aldeia Mata da Cafurna, retomada em 1979, em razão dos morosos processos de demarcação territorial da FUNAI.

Após 1988, com a promulgação da Constituição Federal e em razão dos muitos processos migratórios e explorações nos mundos do trabalho, as memórias indígenas serviram como embasamento para o reconhecimento identitário, fortalecimento das históricas mobilizações pela demarcação territorial e resolução nas disputas com fazendeiros invasores.

A participação de lideranças Xukuru-Kariri na Assembleia Nacional Constituinte ecoou no fortalecimento das mobilizações em busca de ampliação territorial, educação escolar e saúde diferenciadas. A

⁴⁴ “Identificação e delimitação da A.I. Xucuru-Kariri, localizada no município de Palmeira dos Índios/AL (área de acréscimo das AIs. Fazenda Canto e Mata da Cafurna)”. Recife, 10/01/1989. Disponível no acervo GPHIAL.

⁴⁵ “Pedido ao Sr. Presidente da FUNAI”. Palmeira dos Índios, 15/04/1989. Disponível no acervo do GPHIAL.

conquista de direitos acirrou os conflitos com os fazendeiros locais que negavam a posse indígena sob os territórios reivindicados.

Em contraponto, os Xukuru-Kariri acessaram as memórias⁴⁶ acerca da ativa participação em importantes eventos históricos, como no envio de indígenas para lutar contra os revoltosos durante a Revolução Pernambucana, em 1817, resultando na formação da Província das Alagoas; nos combates ao lado do Império brasileiro durante a Confederação do Equador, em 1824, e no recrutamento de 100 soldados indígenas que participaram dos *fronts* de batalha pelo Brasil na Guerra do Paraguai, entre 1864 e 1870, dos quais, 99 foram mortos em combate⁴⁷. Desse modo, as expressões socioculturais dos Xukuru-Kariri somaram-se as mobilizações históricas de outros povos indígenas no Nordeste que contribuíram para a formação e consolidação do Estado nacional brasileiro⁴⁸.

Referências

BATISTA, Mércia R. R. O toré e a ciência Truká. *In*: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Editora Massangana, 2005, p. 71-98.

BEZERRA, Deisiane da Silva. **A atuação do Padre Alfredo Dâmaso e suas contribuições para o reconhecimento étnico dos Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste contemporâneo**. Campina Grande: UFCG, 2018 (Dissertação Mestrado em História).

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Dimensões da participação política indígena: Estado nacional e revoltas em Pernambuco e Alagoas, 1817-1848**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018.

DORNELLES, Soraia Sales. **A questão indígena e o Império: índios, terra, trabalho e violência na província paulista, 1845-1891**. Campinas: UNICAMP, 2017 (Tese Doutorado em História Social).

⁴⁶ Ver HALBWACHS, 2003.

⁴⁷ “Reserva indígena da Fazenda Canto”. *In*: **Abaixo assinado para a 3ª SUER**. Palmeira dos Índios, 07/07/1987. Disponível no acervo do GPHIAL.

⁴⁸ Ver DANTAS, 2018; SILVA, 2014; DORNELLES, 2017.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **Educação formal para os índios:** as escolas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nos Postos Indígenas em Alagoas (1940-1967). Recife: UFPE, 2016 (Tese Doutorado em História).

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2003.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Os caminhos da aldeia:** índios Xukuru-Kariri em diferentes contextos situacionais. Recife: UFPE, 1994 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri. *In:* OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 197-228.

MOREIRA, Ana Cristina de Lima; PEIXOTO, José Adelson Lopes; SILVA, Thiago Barbosa da. **Mata da Cafurna:** ouvir memória, contar história: tradição e cultura do povo Xukuru-Kariri. Maceió: Edições Catavento, 2010.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e imagens em confronto:** os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá. João Pessoa: UFPB, 2013 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

SILVA, Edson Hely. **Xukuru:** memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Recife: EdUFPE, 2017.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos:** os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste alagoano. Maceió: EdUFAL, 2013.

ASSEMBLEIAS INDÍGENAS: espaços discursivos e de fortalecimento cultural e político do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL (2011-2013)⁴⁹

Amanda Maria Antero da Silva⁵⁰

Considerações iniciais

O município de Palmeira dos Índios, localizado no interior de Alagoas, tem sua história pautada em conflitos territoriais envolvendo indígenas e latifundiários. A motivação das disputas é resultado do processo de usurpação das terras indígenas e a posterior reivindicação junto aos órgãos públicos pela demarcação territorial, visto que o município originou-se de um aldeamento dos índios Xukuru e Kariri, que se estabeleceram na região no começo do século XVIII após fugirem dos colonizadores que avançavam para o interior do Nordeste (TORRES, 1984).

Os indígenas que constituíram o antigo aldeamento eram os Xukuru, descendentes dos Xukuru, habitantes nos atuais municípios de Pesqueira e Poção no Agreste de Pernambuco, e os Kariri descendentes dos Kariri que habitam em Porto Real do Colégio, próximos ao rio São Francisco, na divisa entre Alagoas e Sergipe (PEIXOTO, 2013; ANTUNES, 1973). Esses indígenas passaram a estabelecer relações socioafetivas e tornaram-se um único povo.

O povo Xukuru-Kariri, depois da unificação, foi duramente reprimido e silenciado, a partir da chegada de Frei Domingues de São José para a catequização dos indígenas. Esse contato atraiu viajantes e

⁴⁹ Este texto é resultado das pesquisas realizadas para a elaboração da Dissertação de Mestrado em História no PPGH - UFCG, sob a orientação do Prof. Dr. Edson Silva e coorientação do Prof. Dr. Gilberto Geraldo Ferreira.

⁵⁰ Mestra em História pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Especialista em Ensino de História pela Universidade Federal de Alagoas - UFAL e Licenciada em História pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL. Membro do GPHIAL. E-mail: amandaantero16@gmail.com

tropeiros, resultando em um processo de usurpação territorial e uma exclusão socioespacial dos indígenas que perderam suas terras e foram invisibilizados nos discursos oficiais. Os descendentes dos fundadores do município, após serem expulsos de suas terras, ficaram ao abandono. Sem terra, comida e trabalho, muitos foram caçados e mortos como animais (ANTUNES, 1973).

Em meios a essas condições, a história do povo Xukuru-Kariri é marcada por resistências às atrocidades que foram acometidos e pela busca por visibilidade em uma sociedade que tendia a silenciar e a negar a identidade indígena no município. As formas de resistências envolviam conflitos pacíficos e violentos, como maneiras cotidianas de enfrentar e se opor às imposições de grupos contrários, articulações sutis e silenciosas como a falsa submissão, o silenciamento, a negação, ou seja, “armas comuns a grupos relativamente sem poder” (SCOTT, 2002, p.12). Resistências medidas pela capacidade de atuação dos povos indígenas em diferentes situações históricas, sociais e políticas, aos processos de negações, dispersões e invisibilidades.

Uma das estratégias utilizadas para reivindicar os direitos e fortalecer a atuação dos indígenas era reunir-se com seus aliados em assembleias a fim de discutir possibilidades para enfrentar os discursos estereotipados e as negações dos direitos previstos na Constituição Federal de 1988.

As assembleias visavam discutir problemáticas sociais envolvendo os indígenas e ações que englobavam diversos povos e aliados não indígenas, a fim de procurar intercambiar práticas para novas atuações políticas frente ao Estado e sociedade. A participação nessas reuniões era uma oportunidade para que todos tivessem voz ativa, tomassem decisões coletivamente e tornassem públicos os problemas do povo, era um lugar de discussão participativa, reflexiva e livre, onde envolvia múltiplos sujeitos com opiniões próprias, garantindo uma troca de ideias, perspectivas e soluções de problemáticas (COMERFORD, 1999).

Essas reuniões integravam várias dimensões e uma delas era a “simbolização da união”, pois, havia o interesse de manter a união do grupo, o que também garantia o sentimento de pertencimento àquele mundo. Essa perspectiva esteve presente nas reuniões entre indígenas, pois

estavam juntos para o bem comum, onde apesar das especificidades havia uma problemática que estava presente em todas as aldeias, ou seja, a questão da posse da terra.

[...] há uma insistente simbolização da união que existe ou deve existir dentro do grupo ou classe que é ali celebrado. As bandeiras e faixas fazendo referências ao grupo, os discursos enfatizando a união, a busca do consenso nas discussões, as celebrações e dramatizações em torno de objetos ou narrativas que remetem à história ou à situação atual do grupo, a celebração dos mártires do grupo através de minutos de silêncio, os cantos enfatizando o pertencimento ao grupo e a luta contra os “inimigos”, os movimentos ritmados e conjuntos durante as canções – os exemplos podem se multiplicar e apontam para a importância da simbolização do pertencimento comum dos participantes e da união e da harmonia interna do grupo (COMERFORD, 1999, p. 69).

Em meio às assembleias de contexto nacional que ligavam povos diversos e de diferentes localidades, houve mobilizações mais restritas a um determinado grupo a partir da reunião de pessoas que partilhavam dos mesmos interesses ou defendiam a causa indígena. As assembleias foram cruciais para ampliar as redes de relações, pois englobava indígenas de diversos povos, não-índios, órgãos assistencialistas e pesquisadores. As reuniões fortaleceram as reivindicações, pois era um espaço de diálogo para a tomada de decisões e para discutir o contexto político e social no qual estavam inseridos.

Para entendê-las optamos por analisar as cartas publicadas após os encontros na Aldeia Fazenda Canto⁵¹, território comprado em 1952 após um longo processo de reivindicação dos Xukuru-Kariri em busca de reconhecimento oficial. Essa conquista também implicou na instalação do Posto Indígena Irineu dos Santos, que significava a garantia de proteção e assistência governamental (SILVA, 2017).

Contudo, a aquisição da propriedade não surtiu o efeito desejado, pois as residências se encontravam em péssimas condições e a terra

⁵¹ Palmeira dos Índios conta com dez aldeias, oito foram reconhecidas: Fazenda Canto, Boqueirão, Serra do Capela, Coité, Cafurna de Baixo, Serra do Amaro, Riacho Fundo e Mata da Cafurna e duas em processo de reconquista e reconhecimento: Fazenda Jarra e Fazenda Monte Alegre.

imprópria para o cultivo, ao mesmo tempo que a área entregue não correspondia com a delimitação que foi acordada e paga (MARTINS, 1994). Essa situação provocou o inconformismo dos Xukuru-Kariri que ampliaram suas atuações no processo de reconquistas territoriais e posteriormente no fortalecimento do povo para garantir o reconhecimento dos direitos.

Nessa conjuntura, as assembleias foram realizadas anualmente no território indígena Fazenda Canto no mês de outubro e tiveram seu início após o falecimento de Maninha Xukuru-Kariri⁵² em 2006, no entanto, não perdemos de vista as inter-relações entre as aldeias durante os encontros.

Protagonismo indígena: as assembleias do povo Xukuru-Kariri

As assembleias do povo Xukuru-Kariri eram realizadas anualmente no território indígena, a depender da demanda da comunidade, não existia uma sequência ou um espaço fixo para a realização, a cada ano os indígenas escolhiam a aldeia mais necessitada de receber o encontro⁵³.

As reuniões duravam cerca de três dias regados por debates e relatos de experiências que envolviam temas como saúde, educação, cultura e território. Essas atividades realizadas no mês de morte da liderança Maninha Xukuru-Kariri foram constituídas “no sentido de tentar manter vivo todo o legado político que ela deixou e também oferecer formação para os mais jovens, para tentar inserir eles nesse contexto

⁵² Etelvina Santana da Silva, Maninha Xukuru-Kariri, nasceu em 1966 na aldeia Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios. Reconhecida liderança indígena no Nordeste, faleceu em 2006 com 40 anos após um infarto. Foi levada a um hospital na cidade onde nascera e morava. Sendo mal atendida, seus parentes denunciaram a omissão de socorro médico por suspeitas de represálias à intensa atuação política de Maninha em favor da demarcação das terras e direitos do seu povo, veementemente negados e discriminados por latifundiários e fazendeiros invasores de terras indígenas naquele município. No YouTube, estão disponibilizados vários documentários sobre Maninha Xukuru-Kariri. Ver especialmente a entrevista realizada pelo Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento – LACED, Museu Nacional/UFRJ, Disponível em: <http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/multimidia/videos/video13.htm>. Acesso em: 20 out. 2017.

⁵³ Informações adquiridas durante pesquisa de campo na Aldeia Mata da Cafurna. Território Xukuru-Kariri. Palmeira dos Índios, em 16/01/2019.

político”⁵⁴. Existia a preocupação de envolver a juventude no âmbito político, a fim de prepará-la para novas mobilizações e evitar a dispersão para uma vida fora da aldeia, sem dar continuidade a reivindicação pela terra.

As assembleias englobavam o máximo de aldeias Xukuru-Kariri, povos indígenas de outras localidades e instituições, houve a participação de acadêmicos de universidades públicas e particulares, Conselho Indigenista Missionário - CIMI, Fundação Nacional do Índio - FUNAI, Movimento Sem Terra - MST, a Diocese e a Cáritas de Palmeira dos Índios, entre outros. As assembleias não seguiam um padrão de participação, pois, o número de envolvidos era singular em cada encontro.

A participação desses membros era definida por meio de convites realizados pelos Xukuru-Kariri, ou seja, convidavam não-índios que defendessem as reivindicações indígenas e pudessem levar as solicitações e as experiências para outros espaços, a fim de desconstruir os estereótipos e ampliar as redes de comunicações e alianças.

Com o falecimento de algumas lideranças, as assembleias foram perdendo força, no entanto, os Xukuru-Kariri não ficaram inertes e propuseram encontros em menores proporções. O número de assembleias concretizadas no município não foi contabilizado, mas somente na Fazenda Canto foram realizadas seis. O indígena Silva⁵⁵ afirmou que as assembleias tinham uma função muito importante para a juventude das aldeias:

Eu acho que tem uma importância muito grande no sentido da própria memória porque relembra muitas lutas geralmente se fazem painéis com fotografias, as pessoas que participaram das retomadas dos anos 90, dos anos 80 contam as suas experiências, mas muitas às vezes por mais que os mais jovens estejam aqui convivendo, mas muitas vezes estão alheios a esses processos de luta porque não vivenciaram, e o próprio processo de formação política que promove que sempre tenham pessoas ativas no setor político, por exemplo, na época das assembleias eu não era organizador, eu participava como ouvinte, nos últimos

⁵⁴ Entrevista realizada na Fazenda Canto, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios, em 11/01/2019.

⁵⁵ Idem.

encontros eu já participei como organizador então tem esse caráter também formador, alguns de nós estamos como ouvinte, aprendendo e hoje já estamos na articulação do evento.

De acordo com o entrevistado, as assembleias surtiram efeito positivo e alcançaram seus objetivos, uma vez que, antes os jovens eram apenas ouvintes e passaram a atuar diretamente na organização. É notória a importância das memórias e das fotografias expostas nesses eventos, pois “as imagens podem auxiliar a posteridade a se sintonizar com a sensibilidade coletiva de um período passado” (BURKE, 2017, p. 51). Ao ver as fotografias, rememoravam momentos vividos e transmitiam de forma visual as resistências, possibilitando que a juventude refletisse sobre a sua missão sociocultural e política junto aos indígenas.

Ao final de cada assembleia, os Xukuru-Kariri elaboravam cartas públicas para divulgar as pautas e os resultados das discussões. Tivemos acesso a três delas que estão disponíveis no site Índios no Nordeste, Índios Online e do CIMI e foram pertinentes para pensar o contexto, as articulações, alianças e definições de papéis nas mobilizações.

A conquista da visibilidade indígena a partir das cartas públicas

A III assembleia foi realizada entre os dias 09 e 11 de outubro de 2011 com o tema: “A luta pela terra e o bem viver do povo Xukuru-Kariri: construindo o processo de ocupação do nosso território tradicional”, a base para a assembleia foi a portaria declaratória nº 4.033 de 15 de dezembro de 2010, a qual no Art. 1 declarou a posse permanente dos Xukuru-Kariri a terra indígena com superfície aproximada de 6.927 ha (seis mil novecentos e vinte e sete hectares) e perímetro também aproximado de 45 km (quarenta e cinco quilômetros) e no Art. 2 “a FUNAI promoverá a demarcação administrativa da Terra Indígena ora declarada, para posterior homologação pelo Presidente da República”⁵⁶.

Durante o encontro, os Xukuru-Kariri pediram o avanço no processo de identificação e indenização das benfeitorias dos posseiros e o

⁵⁶ Carta da III assembleia do povo Xukuru-Kariri. 2011. Disponível em: <http://www.indiosonline.net/carta-da-III-assembleia-do-povo-xukuru-kariri/>. Acesso em: 02 jan. 2018.

justo reassentamento dos pequenos ocupantes assegurando-lhes boa infraestrutura capaz de garantir uma vida digna, igual ou superior a que dispusesse. Nesse sentido, havia uma preocupação dos indígenas com os pequenos grupos que habitavam as terras delimitadas, rompendo com a ideia de que queriam tomar a terra e deixar a população marginalizada. A proposta era um acordo pacífico, nos trâmites legais, sem prejuízos para as partes envolvidas.

Nessa assembleia, ressaltaram a importância da união, pois cada indivíduo possuía uma função social e a construção de uma sociedade harmoniosa, participativa, justa e comprometida com a memória do povo somente era possível com o envolvimento de todas as instâncias como “a Comissão Permanente de Articulação, Mobilização e Viagens Pró-Demarcação e Homologação do Território Tradicional Xukuru-Kariri, educação escolar indígena, saúde, organização de mulheres, jovens, crianças, anciãos, lideranças e as demais pessoas das nossas comunidades”⁵⁷, ao unir forças seria possível construir o bem viver.

A IV assembleia teve como tema: “A situação da Saúde, Educação e a Terra, a Luz do Bem Viver” e ocorreu nos dias 09, 10 e 11 de outubro de 2012. Estiveram presentes a Vereadora Sheila Maria Duarte, o Deputado Estadual de Alagoas Ronaldo Medeiros, representantes da Igreja Católica e diversas organizações sociais que discutiram as ações que ferem constitucionalmente os direitos indígenas. Era de suma importância contar com diversos participantes, pois estes poderiam conhecer a realidade dos indígenas e levar as pautas para outros meios, possibilitando novas chances para a solução das problemáticas. Segundo os Xukuru-Kariri, durante a assembleia:

Analisamos questões da conjuntura nacional que tem paralisado os processos de demarcação dos territórios indígenas do Brasil e dos Xukuru Kariri; a gravíssima situação da saúde oferecida aos povos indígenas, os enormes problemas estruturais da educação escolar, de modo, que tem

⁵⁷ Ibidem.

havido um contínuo descaso em relação ao cumprimento das políticas públicas para os povos indígenas.⁵⁸

Uma das principais discussões foi à crítica ao Estado brasileiro por criar projetos que não respeitavam as comunidades tradicionais, a exemplo do Programa de Aceleração do Crescimento - PAC, da Portaria 303 da Advocacia Geral da União - AGU e da Proposta de Emenda Constitucional/PEC 215, que ameaçavam a integridade física, cultural e política dos povos indígenas.

Em virtude dos problemas ambientais que surgiram com a forma descontrolada de exploração dos recursos naturais, os Xukuru-Kariri assumiram o compromisso com a terra, afirmando que para o bem viver do povo era necessário “ampliar o cuidado com a Mãe Terra, que inclui a preservação do meio ambiente, das águas, das plantas, animais, sementes nativas, utilização das ervas medicinais e refletir os atuais e novos processos de retomadas”⁵⁹, pois, a terra, para os indígenas, é mais que uma propriedade manipulável a suprir interesses individuais, possui significados singulares, considerada o próprio modo de ser e estar no mundo (SILVA, 2004).

Em todas as assembleias expressaram a necessidade de reafirmar a relação com a “Mãe Natureza”, evidenciando a importância dos rituais, das tradições e da organização sociocultural e a memória dos antepassados. A valorização dos saberes ancestrais também era parte importante nos encontros, pois fortaleciam o povo, tornando-os reflexos das lideranças que foram exemplo de resistência.

O índio Tanawy acrescentou que era necessário incluir os jovens no campo simbólico, fortalecendo a relação com a natureza e com as práticas religiosas e culturais, pois os indígenas são mais fortes quando estão em contato com o sagrado. Em vista disso, os Xukuru-Kariri organizaram encontros para o fortalecimento da juventude na cultura e na política, pois uma não estava dissociada da outra⁶⁰.

⁵⁸ Carta da IV Assembleia do povo indígena Xukuru-Kariri. 2012. Disponível em: <http://indiosnonordeste.com.br/2012/10/14/carta-da-iv-assembleia-do-povoindigena-xukuru-kariri/>. Acesso em: 02 jan. 2018.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Informações adquiridas durante pesquisa de campo na Aldeia Mata da Cafurna. Território Xukuru-Kariri. Palmeira dos Índios, em 16/01/2019.

A V assembleia, realizada durante os dias 09, 10 e 11 de outubro de 2013, com o tema: “Terra é Mãe, Fonte de Vida e do Bem Viver” demarcou o lançamento da campanha de regularização do território tradicional indígena, a discussão estava principalmente relacionada com a questão territorial. Segundo os Xukuru-Kariri, “aos nos reunirmos em assembleia tivemos a oportunidade de realimentar nosso grande sonho: à volta a terra que sempre foi nossa, mas que fora roubada dos mais velhos”⁶¹. Nessa assembleia, os indígenas reafirmaram o compromisso com a defesa do território, pois para os Xukuru-Kariri a terra é

Geradora da vida e guardiã da memória dos nossos antepassados, capaz de assegurar a manutenção das presentes e futuras gerações [...] A terra para nós NÃO é objeto de negócio, de trocas, mas um lugar sagrado que alimenta nosso sonho, nossa vida, nossa cultura para a construção do Bem Viver do Povo Xukuru-Kariri.⁶²

Além da discussão sobre o território, os Xukuru-Kariri exigiram do governo do estado de Alagoas e da Prefeitura de Palmeira dos Índios, o respeito à educação específica, diferenciada e intercultural, denunciando o abandono das escolas das Aldeias Mata da Cafurna e Fazenda Canto que pela não conclusão das reformas tornava-as impossibilitadas de receber os alunos no ano letivo de 2014.

Diante das dificuldades enfrentadas, reafirmaram, nesse encontro, a unidade e a disposição de resistir aos atos contrários à demarcação territorial, ressaltando que essas forças vinham dos “guerreiros e guerreiras que já tomaram nessa luta, especialmente de Quitéria, Luzanel, Miguel Celestino e Maninha” e “convocaram todos os nossos aliados e a população em geral a somar forças para a conquista definitiva do nosso território tradicional”⁶³.

⁶¹ Carta da V assembleia do povo Xukuru-Kariri. 2013. Disponível em: <https://www.cimi.org.br/2013/10/35386/>. Acesso em: 01 jan. 2018.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

Considerações finais

Compreendemos que as assembleias possibilitavam discussões diversificadas e a interação entre as aldeias fortaleciam o sentimento de pertencimento e de coletividade. As reivindicações eram em torno de problemáticas coletivas, parentes que estavam sujeitos a represálias eram apoiados e a questão posta em pauta, a fim de que as denúncias chegassem aos órgãos responsáveis.

A reivindicação dos Xukuru-Kariri era buscar junto à sociedade envolvente uma justiça social para todos, obtendo o direito ao território tradicional, como definiu a Constituição Federal do Brasil de 1988 e a Organização Internacional do Trabalho - OIT que seguiram a mesma perspectiva na ideia de que os indígenas possuem uma relação especial com terra, envolvendo aspectos sociais, econômicos e culturais.

Tendo em vista a participação ativa do povo Xukuru-Kariri, percebemos que eles foram sujeitos sociais, históricos e políticos, agentes que atuaram coletivamente para conquistar e legitimar constitucionalmente os direitos do povo. É importante destacar que o protagonismo não se restringiu apenas a uma aldeia no município, os Xukuru-Kariri se organizaram coletivamente em uma troca constante de experiências.

Referências

ANTUNES, Clóvis. **Wakona-Kariri-Xukuru**: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Maceió: Imprensa Universitária, 1973.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: o uso de imagens como evidência histórica. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

COMERFORD, John Cunha. **Fazendo a luta**: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro. **Os Caminhos da Aldeia...** Índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais. Recife: UFPE, 1994 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e imagens em confronto: Os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá.** João Pessoa: UFPB, 2013 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. Campina Grande: **Raízes**, vol. 21, nº 01, jan./jun. 2002, p. 10-31.

SILVA, Edson. **Xukuru: memórias e História dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988.** Recife: EDUFPE, 2017.

SILVA, Maria Ester Ferreira. **A (des) territorialização do povo Xucuru-Kariri e o processo de demarcação das terras indígenas no município de Palmeira dos Índios – Alagoas.** Aracaju: UFS, 2004 (Dissertação Mestrado em Geografia).

TORRES, Luiz de Barros. **Os índios Xukuru e Kariri em Palmeira dos Índios.** 4 ed. Maceió: IGASA, 1984.

SILENCIAMENTO E EMERGÊNCIA: os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL – 1821/1952

Brunemberg da Silva Soares⁶⁴

Considerações iniciais

Pesquisar sobre a história do povo indígena Xukuru-Kariri, habitante em Palmeira dos Índios, significa analisar uma trajetória marcada por conflitos territoriais que também permeiam o processo de formação e desenvolvimento da cidade, estando, assim, ligada a questões culturais, sociais e econômicas. Partindo desse pressuposto, neste texto, discutimos estratégias e formas de resistência criadas pelos Xukuru-Kariri diante de duas situações temporalmente distantes, porém, que fazem parte do mesmo processo de reivindicações e mobilizações em busca da posse efetiva de seu território tradicional e da afirmação e reconhecimento étnico.

Atualmente, existem nove aldeias habitadas pelo povo Xukuru-Kariri no município de Palmeira dos Índios: Fazenda Canto, Mata da Cafurna, Serra do Capela, Cafurna de Baixo, Serra do Amaro, Coité, Boqueirão, Fazenda Jarra e Riacho Fundo. Essas aldeias, espalhadas pelas serras ao Norte do vale no qual se ergue a cidade, constituem o que corresponde ao território⁶⁵ reconquistado a partir de um longo processo de mobilizações pelo reconhecimento da posse imemorial sobre essas áreas.

⁶⁴ Mestre em História pela UFCG. Licenciado em História pela UNEAL. Foi bolsista do PIBID e voluntário no PIBIC. Membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL. E-mail: brunemberg@hotmail.com. Parte das discussões presentes nesse texto foram resultantes de uma pesquisa de mestrado orientada pelo professor Dr. Edson Hely Silva e coorientada pelo professor Dr. Gilberto Geraldo Ferreira.

⁶⁵ Além das citadas aldeias, existe outra, localizada na Fazenda Monte Alegre, em Palmeira dos Índios; os indígenas habitando essa fazenda são chamados de Xukuru-Palmeira pela ligação com a área urbana, todavia, afirmam ser Xukuru-Kariri, porém, não são reconhecidos pelas outras aldeias ou pela FUNAI. Também existem aldeias Xukuru-Kariri em Ibotirama e Nova Glória e Caldas, formadas por indígenas da Fazenda Canto que

O território identificado como área indígena está situado ao redor do perímetro urbano de Palmeira dos Índios, compreendendo um total de 7.073 hectares, conforme delimitação realizada pela antropóloga Siglia Zambrotti Dória (2006). As aldeias citadas foram estabelecidas em momentos históricos distintos, sendo a Fazenda Canto a primeira a ser reconhecida como território indígena, no período posterior à extinção dos aldeamentos na Província das Alagoas em 1872, e a Aldeia Fazenda Jarra a última a ser constituída, em 2016⁶⁶.

As fontes documentais analisadas apontaram que os Kariri e os Xukuru migraram para a região de Palmeira dos Índios em meados do século XVII. De acordo com o pesquisador Clóvis Antunes, no referido período, os Kariri habitavam as partes mais elevadas da planície, enquanto que os Xukuru chegaram à região posteriormente ao estabelecimento dos Kariri e fixaram-se na área mais plana. Nesse sentido, “quando os Kariris desciam da Serra da Cafurna, da Serra da Boa Vista ou da Serra da Capela, iam visitar os chucurus, ou mesmo, pernoitavam em suas casas” (ANTUNES, 1973, p. 19).

A partir de visitas e da proximidade dos Xukuru com a povoação, uma vez que estes habitavam a parte mais baixa da região, indígenas locais foram reconhecidos pela população não indígena como Xukuru-Kariri ou apenas Xukuru (PEIXOTO, 2013). Atualmente, é muito comum ouvir pessoas em conversas informais ou mesmo nos meios de comunicação, como rádios locais, referindo-se à cidade como sendo “a terra dos Xucurus”. Com o crescimento da povoação ao redor de uma capela no “aldeamento da Palmeira”, o território habitado pelos índios foi ocupado por colonos.

migraram após conflitos internos ocorridos nas últimas décadas do século XX. Para mais informações ver Martins, 1994 e Peixoto, 2013.

⁶⁶ Esta aldeia foi estabelecida a partir de uma retomada realizada por um grupo familiar de indígenas Xukuru-Kariri que residia no bairro Xucurús e resolveram retomar uma fazenda localizada nas intermediações da Aldeia Fazenda Canto. A retomada aconteceu em maio de 2016, sob a liderança da indígena Maria Helena Feitosa. Os indígenas ocupantes da Aldeia Fazenda Jarra aguardam o reconhecimento oficial da FUNAI sobre o território reconquistado. Fonte: entrevistas com indígenas Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios, outubro de 2018.

Em resposta ao avanço dos colonos às perseguições e conflitos, que aumentavam à medida que a povoação se expandia, a partir de 1821 os indígenas se organizaram para solicitar ao governo a doação de uma légua de terra. Utilizando-se de uma petição, os Xukuru-Kariri iniciaram uma mobilização para a delimitação de terras que lhes pertenciam por direito imemorial. Com o apoio dos Inspetores⁶⁷ do aldeamento, enviaram à Junta Governativa da Província das Alagoas uma petição requerendo a doação das terras⁶⁸.

Dizem os capitães Joaquim José Fernandes alferes José Caetano Moreira, [...], estes por si e seos subordinados Indios da Aldêa da Palmeira, que vivendo eles e seos antepassados aldeados naquella Aldêa entre terras da Matriz e Olhos d'Ágôa á mais de 80 anos, mansa e pacificamente e tendo feito dita Matriz, cujo Orago há nossa Senhora do Amparo, acontece presentemente verem-se espoliados em todas as terras por possuidores, talvez com títulos fictos e sem equivalência à sua possessão e reduzidos ao fim de não poderem rossar, nem plantarem para sua sustentação, e de seos filhos, que elles todos vivem do trabalho pela necessidade de sua indigencia, propria de sua Nassão: Os suplicantes tão bem são Cidadãos e subditos de S. Majestade e protigidos pela Nasção, e não devem ser espoliados daquela gleba que escolherão para se aldêarem, [...].

No requerimento, os índios descreveram, por meio da escrita dos inspetores, um pouco da sua história na localidade, as condições de vida e as dificuldades enfrentadas. Foram apresentados como primeiros habitantes na região e a presença ancestral foi utilizada como fator de fortalecimento da possibilidade de aceitação do pedido. Em contraste aos “mais de 80 anos” que os índios viveram “pacificamente” naquelas terras, foi descrita a espoliação que os “homens brancos” lhes empunham, apossando-se dos territórios com “documentos falsos” e não correspondentes ao total de terras ocupadas.

⁶⁷ O documento foi assinado pelo Capitão José Caetano Moreira e pelos alferes: José Camello, José Custodio de Menezes, Felipe Dantas, Pedro da Cunha, Inácio Manuel Dias e José Francisco. Cópia da Petição feitas pelos índios de Palmeira dos Índios e seus inspetores em 1822.

⁶⁸ Trecho transcrito conforme grafia original. Disponível no acervo do GPHIAL.

Em virtude das violentas disputas territoriais que assolavam a região, “para cessar de uma vez por todas os contínuos ataques e viverem em paz, os suplicantes e demais índios requerem [...] que lhes dêem 2.400 braças em quadra”⁶⁹. A petição informou que nas 2.400 braças solicitadas seriam incorporadas as 1.200 braças pertencentes ao patrimônio da Igreja Matriz - área formada pelas terras doadas ao Frei Domingos de São José. Em 1822, o governo da Província enviou um ofício⁷⁰ ao Diretor dos Índios de Palmeira, Diogo José Pinto Cabral, no qual relatou o interesse em resolver a questão territorial naquela localidade e pediu para o Diretor “constar aos ditos índios que este negócio se acha presentemente em movimento”.

Ainda no mesmo ano realizou-se o trabalho de aferição⁷¹ para a demarcação das terras, medidas a partir da Igreja Matriz, porém, o despacho final não foi efetivado com a mesma competência, diante da lentidão do trâmite do processo e com as dificuldades para retirar os posseiros das terras indígenas, os autos da demarcação só foram sentenciados em 1861.

Após 39 anos de trâmite o processo finalmente terminou, com vitória para os índios; os ocupantes das terras demarcadas foram intimados a saírem, no entanto, a ação judicial ficou somente na notificação dos envolvidos. Embora o Juiz da Comarca tenha declarado os índios como vitoriosos nessa questão, ainda em 1822, nenhuma autoridade preocupou-se com a efetivação da ordem judicial e a sentença não foi cumprida.

O contexto político da Província das Alagoas não era favorável aos requerentes, o apoio ou a oposição aos indígenas variava segundo os interesses daqueles que ocupavam os cargos de poder. Em 1826, o então Diretor dos Índios de Palmeira, Alexandre Gomes de Oliveira, escreveu ao Governo Provincial relatando que os índios eram “naturalmente preguiçosos e vadios” e que “viviam unicamente da caça e do roubo”, sendo raros os que plantavam algo e muitos embriagavam-se

⁶⁹ Cópia da Petição feita pelos índios de Palmeira dos Índios e seus inspetores em 1822. Disponível no acervo do GPHIAL.

⁷⁰ Ofício remetido ao Diretor dos Índios de Palmeira, 22 de maio de 1822. *In*: ANTUNES, Clóvis. **Índios de Alagoas**: documentário. Maceió: Imprensa Universitária, 1984, p. 58.

⁷¹ Relatório de “Autoamento de medição e de marcação das Serras da Palmeira dos Índios”, 15 de abril de 1822. Transcrito por Luiz Barros Torres. *In*: (TORRES, 1973, p. 83.)

constantemente⁷². O posicionamento adotado no relatório, apenas quatro anos depois do envio da petição, exemplifica a existência de opiniões diversas sobre os indígenas. Segundo o Diretor:

[...] p^a aliviar os sertoens dos roubos e estragos imensos e incalculáveis, q' os Indios fazem nos gados, e lavouras, de maneira q' esta freguezia chegara p^a o futuro a huma abundancia tal, q' não sera fácil exaurir-se de todo, apezar das secas, pois, pr experiencia demonstra-se evidentemente, q' os Indios he, q' fazem a fome e a pobreza do país, roubando e destruindo tudo: desterrando o Comercio e o Sucejo Publico.

Na opinião do Diretor, para que se pudesse corrigir a “índole e costumes” e salvar a freguesia e o país das “mazelas” causadas pelos índios, seria prudente transferir as aldeias para o litoral alagoano e instalar aldeias nas praias de “Maceió, Frances, Barra de S. Miguel, Coruripe e Piassabuçu”. Estes locais se mostravam vantajosos, pois, neles os índios poderiam viver da pesca e seriam facilmente empregados no serviço público e na Marinha; além de tornar mais barata a educação e a aplicação de eventuais castigos, devido à proximidade ao Tribunal de Justiça.

Em relatórios posteriores, na primeira metade do século XIX, a posição predominante entre os diretores foi relatar as dificuldades vividas, afirmando que os Xukuru-Kariri “plantavam nas poucas terras que possuíam”. Mesmo nos documentos oficiais da Província das Alagoas, ofícios do Diretor Geral dos Índios e relatórios do Presidente da Província, as opiniões oscilavam entre críticas duras á política de aldeamentos⁷³ e descrições dos índios como seres ingênuos e pacíficos.

Em fala⁷⁴ dirigida à Assembleia Legislativa de Alagoas, em julho de 1862, o Presidente da Província das Alagoas afirmou que a aldeia da

⁷² Relatório do Diretor do Aldeamento da Palmeira, Alexandre Gomes de Oliveira, sobre a índole, costumes e inclinações dos índios dessa localidade, enviado em 26 de novembro de 1826 (ANTUNES, 1984, p. 37).

⁷³ Em sessão do Conselho Geral da Província, no dia 22 de janeiro de 1830, José de Mello Correia, propôs a extinção dos aldeamentos daquela Província, pois os índios eram “uns vagabundos, assoladores das mattas, homens arruados e provocadores”. Documento transcrito por Clóvis Antunes (ANTUNES, 1984, p. 44).

⁷⁴ Documento sobre os índios da Província, enviado pelo Bacharel Manoel Lourenço da Silveira ao Presidente da Província em 1862, citado na Fala dirigida à Assembleia

Vila de Palmeira dos Índios possuía aproximadamente 120 anos de existência, sendo o território dos ditos índios “usurpado por intrusos” que se aproveitavam da “condição de mais fracos”, na qual aqueles “tem se achado”. Assim, descrevendo-os como “dóceis, essencialmente obedientes aos seus superiores religiosos, e na maior parte, joviais e dados às bebidas alcoólicas”.

Diante dessas constatações, afirmou o governante não lhe parecer “prudente” que a tutela exercida sobre os aqueles fosse dispensada, pois os indígenas compreendiam “ainda mal seus verdadeiros interesses” e, portanto, podiam ser facilmente inclinados “para a carreira dos crimes”. No entanto, diante do cenário de disputas, acirradas com a Lei de Terras⁷⁵ de 1850, essa posição em defesa da tutela foi logo substituída pelo discurso de que não mais existiam índios na região. Nas palavras⁷⁶ de José Bento Cunha Figueiredo Júnior, Presidente da Assembleia Legislativa da Província das Alagoas, proferidas em 1870:

Susceptíveis de cultura moral, intelectual e artística, dóceis, pacíficos, obedientes, aptos para o serviço da guerra, sadios, de boa compleição, os índios se mostram entretanto, mui propensos à ociosidade e ao uso das bebidas alcoólicas. Vivendo êles em boas relações com os povoados circunvizinhos, só há que notar algumas desavenças provenientes de usurpações ou invasões. [...]. Os que abandonam as aldeias confundem-se na massa geral da população, e será bem raro encontrar algum que conserve o tipo primitivo. Parece que já se podiam dispensar os directores, distribuindo-se aos indios lotes de terras, e vendendo-se os restantes.

Legislativa das Alagoas, pelo Presidente da Província Antônio Alves de Souza Carvalho, na abertura da 1ª Sessão Ordinária da 14ª legislatura, a 13 de junho de 1862 (ANTUNES, 1984, p. 16).

⁷⁵ Com a promulgação dessa Lei, o regime de doações de terras foi extinto no Brasil e a posse da terra passou a ser legitimada somente a partir de documentos de compra e venda, sendo as terras oriundas de doação, que não estivessem em uso justificado, consideradas como devolutas. A transformação da terra em mercadoria foi um dos principais fatores que proporcionaram a transição das relações rurais do interior do país para o modo capitalista. Com essa mudança, abriu-se precedentes para que as terras de aldeamentos onde os índios eram considerados como miscigenados fossem extintos e seus habitantes transformadas em trabalhadores rurais (OLIVEIRA, 2016).

⁷⁶ Documento transcrito por Clóvis Antunes (ANTUNES, 1984, p. 44).

Em seu discurso, o Presidente da Província descreveu os índios como trabalhadores “obedientes” e “sadios” que estavam sendo desperdiçados em pequenos aldeamentos, onde se entregavam à ociosidade e à bebedeira. Recomendava que não fossem mais considerados como índios, pois não se diferiam fisicamente dos não indígenas, mas que se tornassem trabalhadores. Os opositores aos aldeamentos passaram a se utilizar do argumento de que não mais existiam “índios selvagens” na Província, estando toda a população indígena aldeada e pacificada.

A política de atração, sedentarização e catequese das populações indígenas, que resultou na criação de aldeamentos missionários, foi substituída pela prática da negação da existência de povos indígenas, fundamentada, principalmente, no discurso da miscigenação. Em 1872 foi oficialmente decretado a extinção dos aldeamentos na Província das Alagoas, porém, as terras não foram divididas entre os índios, como recomendava o Presidente da Assembleia. Segue um trecho do Decreto⁷⁷:

O Presidente da Província autorizado pelo Aviso do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas datado de 17 de junho último, sob o nº3, declara extintos todos os aldeamentos de índios existentes nesta mesma Província, ficando incorporadas às terras de domínio público as sesmarias pertencentes aos referidos aldeamentos, [...] (SILVA, 2004, p. 72).

Como previa a legislação, as terras dos aldeamentos foram consideradas devolutas, os índios expulsos e o processo de demarcação do território dos Xukuru-Kariri efetivamente arquivado. Com a extinção dos aldeamentos, “os habitantes dos lugares onde existiam antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos [...]” (SILVA, 2014, p. 49). Desse modo, a partir da segunda metade do século XIX, o processo de *mistura* (OLIVEIRA, 2004), iniciado com a criação dos aldeamentos e implantado com as políticas integracionistas do Diretório dos Índios, foi tomado como concluído e os indígenas, no Nordeste, passaram a ser denominados de “remanescentes”, “descendentes” e caboclos.

⁷⁷ Decreto provincial e imperial do Palácio do Governo das Alagoas, Maceió, 03 de julho de 1872 (SILVA, 2004, p. 72).

A emergência ética dos Xukuru-Kariri

Com a extinção do aldeamento e a expansão dos posseiros, os índios passaram a viver entre os não indígenas, num ambiente em que eram obrigados a negar a identidade e a silenciar práticas socioculturais (MARTINS, 1994; PEIXOTO, 2013; SILVA JÚNIOR 2013). Não foram mais citados nos documentos oficiais como indígenas, mas como remanescentes ou caboclos; uma espécie de indivíduo transitório entre o índio e o branco “civilizado”, não sendo nem um nem outro, mas um ser que de forma rápida e inevitável iria incorporar-se à sociedade e desaparecer. Dessa forma, “a essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, considerados exóticos, suas danças e manifestações folclóricas, consideradas em vias de extinção [...]” (SILVA, 2010, p. 65).

Um relato importante sobre os Xukuru-Kariri nesse período posterior à extinção de seu aldeamento foi escrito pelo etnólogo Carlos Estevão de Oliveira que visitou Palmeira dos Índios em 1936. Durante sua pesquisa, Oliveira encontrou “remanescente indígenas” espalhados pela periferia da cidade, vivendo em situação “precaríssima” e em disputas com os não indígenas que haviam lhes tirado até “as fontes que abasteciam d’água” (OLIVEIRA, 1942, p. 174).

Poucos eram os “caboclos” que possuíam algum pedaço de terra, praticavam a agricultura de subsistência e cultivavam plantas medicinais. O etnólogo descreveu os Xukuru-Kariri como “caboclos” inteligentes, trabalhadores e “de todos os remanescentes indígenas que tenho visitado no Nordeste, são aqueles caboclos os que se apresentam em melhor estado de pureza física” (OLIVEIRA, 1942, p. 174).

A pesquisa de Carlos Estevão, embora se trate de um trabalho alicerçado numa “etnologia das perdas”⁷⁸, foi de grande importância para o processo de “emergência étnica” dos povos indígenas no Nordeste (ARRUTI, 1995). Ainda em se tratando de Palmeira dos Índios, o etnólogo

⁷⁸ Para o antropólogo João Pacheco de Oliveira, esses estudos estavam focados principalmente em análises que priorizavam descrever ou interpretar as perdas culturais desses caboclos que pouco a pouco afastavam-se da “condição” de índio, análise que não foge do dualismo entre índios puros e índios misturados (OLIVEIRA, 2016).

realizou escavações⁷⁹ na Serra do Goiti, encontrando antigos cemitérios indígenas e urnas funerárias – içaçabas, contendo ossuários; achados importantes que comprovam a presença imemorial dos índios na região.

Nesse período, os Xukuru-Kariri viviam em uma situação de dispersão e de silenciamento cultural que imposto pela sociedade envolvente. Nas circunstâncias nas quais se encontravam não era possível exteriorizar suas crenças. Estavam espalhados e vivendo em diversas condições; “alguns índios permaneceram no espaço do antigo aldeamento, outros moravam na periferia da cidade ou em fazendas e uma minoria mantinha a posse e/ou propriedade de algum pedaço de terra nas serras” (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 61).

Entretanto, mesmo diante dessa situação de silenciamento, muitas vezes adotado pelos índios no Nordeste “para esconder a identidade indígena diante das inúmeras perseguições” (SILVA, 2010, p. 65), os Xukuru-Kariri resistiram às tentativas de assimilação, procurando adaptar-se às novas situações, reelaborando costumes, silenciando práticas e socializando memórias e experiências que foram afirmadas posteriormente.

O indígena Alfredo Celestino da Silva, sabendo da existência de um órgão oficial de assistência aos índios, em 1951, iniciou um processo de articulação com alguns indígenas dispersos no município de Palmeira dos Índios, com o objetivo do reconhecimento frente Serviço de Proteção aos Índios - SPI. Nesse mesmo ano, conseguiu o apoio do Monsenhor Alfredo Dâmaso, Pároco em Bom Conselho, junto ao órgão indigenista oficial a instalação do Posto indígena Irineu dos Santos em Palmeira dos Índios (MARTINS, 1994; PEIXOTO, 2013; SILVA JÚNIOR, 2013).

Além do apoio da Igreja Católica Romana, representada pela figura do citado religioso, os indígenas liderados por Alfredo Celestino, conseguiram apoio político do Deputado Federal e religioso alagoano Cônego Medeiros Neto, estabeleceram alianças com povos indígenas

⁷⁹ Segundo o relatório do etnólogo, o “caboclo” José Francelino de Melo lhe informou que “antigamente ‘quando os chucurus eram bravios e moravam no mato’, botavam os seus mortos dentro de grandes potes e enterravam estes nas grutas das serras” e que esta afirmação o motivou a realizar escavações na gruta da Serra do Goiti (OLIVEIRA, 1942, p. 175).

assistidos pelo SPI, como os Fulni-ô, habitantes em Águas Belas e os Pankararu, em Brejo dos Padres/PE.

Uma vez realizado o processo de articulação pelos Xukuru-Kariri, e com apoio político e dos pares, Alfredo Celestino enviou uma carta⁸⁰ a José Maria da Gama Malcher, então Inspetor Geral do SPI, na qual se declarava Cacique da “tribo Xukuru-Kariri”, composta por cerca de 400 a 500 índios que estavam espalhados em Palmeira dos Índios, “bolando de rio abaixo que só pedra de enxurrada”. O pedido foi aceito e um mês depois o SPI enviou o Inspetor Iridiano Amarinho de Souza, que, após analisar a condição de vida dos índios Xukuru-Kariri, instruiu o Cacique a continuar a realização do trabalho de levantamento da quantidade e localização de indígenas no município (ANTUNES, 1973).

Naquele mesmo ano, o Inspetor do SPI, Deocleciano de Souza Nenê, realizou um censo no qual apontou a existência de 45 famílias indígenas na região, num total de 246 pessoas. Essa identificação censitária foi de grande relevância para a articulação política dos indígenas, que até então, estavam desarticulados pela dispersão e silêncio sobre a identidade étnica. Em maio de 1952, o SPI adquiriu uma faixa territorial e criou a Aldeia Fazenda Canto, propriedade com extensão de 372 hectares, distante 6 km da cidade, onde instalou o Posto Indígena de Palmeira dos Índios, que recebeu o nome do Inspetor do SPI Irineu dos Santos.

A despeito das questões políticas⁸¹ que permearam a aquisição da propriedade, como o considerável lucro que o então Prefeito de Palmeira dos Índios, Manoel Sampaio Luz, obteve ao vender a Fazenda Canto, a um preço acima do valor de mercado, dos interesses particulares do Deputado Medeiros Neto e da Igreja Católica Romana, a criação da Aldeia Fazenda Canto, como ficou conhecida, deve ser pensada como um passo importante

⁸⁰ Entrevista de Alfredo Celestino ao antropólogo Clóvis Antunes sobre o conteúdo da carta que enviou ao SPI (ANTUNES, 1973, p. 76).

⁸¹ Existiu um jogo de interesses envolvendo políticos locais na aquisição da Aldeia Fazenda Canto, desde a escolha do local onde se instalaria o Posto Indígena até a contratação de funcionários. O poder local procurou tirar vantagens da situação, os índios não foram consultados sobre a área a ser comprada, e todos os cargos do Posto e da escola indígena foram ocupados por não índios, exceto o de aprendiz, ocupado pelo Cacique Alfredo Celestino. Seu trabalho era fazer a limpeza da escola (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 80-89).

para a reconquista do território pelo povo Xukuru-Kariri, depois de mais de 70 anos de dispersão e silenciamento.

Significando não apenas a garantia da sobrevivência física dos indígenas, que passaram a dispor de alguma terra para cultivar, mas, principalmente, do reconhecimento oficial e a criação de condições para o fortalecimento étnico diante da territorialidade⁸² desenvolvidas no espaço habitado. Embora não representasse nem de longe as terras que lhes pertenceram por direito, a compra da propriedade foi decisiva e possibilitou a reorganização política, a partir da articulação de mobilizações e ações reivindicatórias e da afirmação étnica.

A demarcação da fronteira identitária, a partir da reformulação da autoimagem do grupo enquanto possuidor de direitos e expressões socioculturais (BARTH, 2000), e a aquisição territorial foram decisivas e possibilitaram a afirmação étnica e a reorganização política do povo, bem como futuras mobilizações pela reconquista da posse do território imemorial.

Considerações finais

A iniciativa dos índios em reivindicar a demarcação de suas terras, a partir da petição de 1822, configurou-se num importante ato de resistência e de protagonismo do povo Xukuru-Kariri. Embora as fontes não indiquem como foi o processo de escrita da petição, é evidente que a iniciativa para a abertura do processo partiu dos indígenas, fato perceptível principalmente diante do discurso de negação e descaracterização (descritos como preguiçosos, bêbados e ladrões) que os diretores da aldeia de Palmeira dos Índios escreveram posteriormente em relatórios.

O povo Xukuru-Kariri utilizou estratégias específicas em diferentes momentos, como é perceptível na petição de 1822, eles se descreveram como pacíficos, obedientes aos diretores e súditos do Rei, isto é, exatamente da forma como os “brancos” esperavam que eles

⁸² Utilizamos essa noção a partir dos estudos do Geógrafo Claude Raffestin (1980, p. 160), para o qual *territorialidade* é resultado da “multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral”. Desse modo, ela seria uma qualidade singular de determinada sociedade ou grupo étnico segundo a qual é possível desenvolver relações sociais e tomar consciência do espaço habitado, a partir de uma base subjetiva de imagens, representações e expressões socioculturais.

fossem. De tal modo, afirmaram sua primazia na localidade, descreveram as injustiças que suportavam e se colocaram na posição cidadãos da jovem Província das Alagoas e súditos do Imperador, e assim exigiram seus direitos como tais; pedindo terras onde pudessem viver em paz e trabalhar.

Do mesmo modo, na segunda metade do século XX, diante de um contexto de habitação em zonas urbanas periféricas, desaldeados a mais de 70 anos e vivendo em meio à uma sociedade que não reconhecia sua etnicidade, os Xukuru-Kariri se organizaram para emergir etnicamente, contrariando as ideias assimilacionistas da época.

Permaneceram num estado de silenciamento de suas práticas culturais e religiosas que os diferenciavam dos não indígenas, pois, aguardavam o momento certo para emergir etnicamente, reafirmar sua identidade e exigir a posse de suas terras tradicionais e o reconhecimento étnico. Assim, reelaboraram sua cultura, apropriando-se do que lhes era útil e ressignificaram costumes.

A formação da Aldeia Fazenda Canto e a instalação de um Posto Indígena em Palmeira dos Índios, depois de tantos anos de silenciamento, foi uma conquista primordial para o povo Xukuru-Kariri. Embora a assistência do SPI representasse, para o Estado, a imposição de uma condição de tutela oficial, que objetivava auxiliar no processo de transição desse povo para a de trabalhador rural; para o indígena, o significado da situação era diferente.

O aldeamento não representou apenas a garantia da sobrevivência física, mas, principalmente, o reconhecimento oficial e a criação de condições para o seu fortalecimento étnico. As mobilizações pela demarcação das terras dos Xukuru-Kariri representam um elemento fundamental para a construção da identidade. A posse da terra e a criação da Aldeia Fazenda Canto foi imprescindível para que esses indígenas pudessem se organizar politicamente e articular movimentos reivindicatórios.

Referências

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. Rio de Janeiro: **Estudos Históricos**, v. 8, n. 15, 1995, p. 57-94.

ANTUNES, Clóvis. **Wakona - Kariri - Xukuru**: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Maceió: Imprensa Universitária, 1973.

ANTUNES, Clóvis. **Índios de Alagoas**: documentário. Maceió: Imprensa Universitária, 1984.

BARTH, Frederik. **O guru, o Iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

DÓRIA, Siglia Zambrotti. **Resumo do relatório de identificação e delimitação da terra indígena Xukuru-Kariri**. Brasília: Diário Oficial da União, 20 de out. 2008.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Os Caminhos da Aldeia... Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais**. Recife: UFPE, 1994 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. O Ossuário da "Gruta-do-Padre", em Itaparica, e algumas Notícias sobre Remanescentes Indígenas do Nordeste. Rio de Janeiro: **Boletim do Museu Nacional**, vol. XVII, 1942, p. 155-212.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e imagens em confronto**: os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá. João Pessoa: UFPB, 2013 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1980.

SILVA, Edson Hely. História Xukuru, história indígena no Nordeste: novas abordagens. Campina Grande: **Revista Mnemosine**. v.1, n.2, jul/dez. 2010, p. 64-83.

SILVA, Edson Hely. **Xukuru**: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Recife: EdUFPE, 2014.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos**: Os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste alagoano. Maceió: EdUFAL, 2013.

SILVA, Maria Ester Ferreira da. **A (des)territorialização do povo Xukuru-Kariri e o processo de demarcação das terras indígenas no município de Palmeira dos Índios – Alagoas**. Aracaju: UFS, 2004 (Dissertação Mestrado em Geografia).

TORRES, Luiz B. **A terra de Tilixi e Txiliá**: Palmeira dos índios séculos XVIII e XIX. Maceió: IGASA, 1973.

POLÍTICAS, ESTRATÉGIAS E ALIANÇAS: processos de reconhecimento étnico no Nordeste e o caso Xukuru-Kariri (1921-1952)⁸³

Deisiane da Silva Bezerra⁸⁴

Considerações iniciais

Buscamos evidenciar o ambiente político e sociocultural em que ocorreu a organização dos povos indígenas, mais especificamente no município de Palmeira dos Índios; bem como, o contexto histórico que favoreceu a constituição de alianças interétnicas a partir desta organização e, analisar as mobilizações indígenas pelo reconhecimento de direitos. Para melhor entender as situações citadas acima, foi fundamental pesquisar os aspectos sociopolíticos, no que se referiam às décadas de 1920 a 1950, momento histórico em que ocorreu o reconhecimento de povos indígenas em Pernambuco, Alagoas e Norte da Bahia. Quando os Xukuru-Kariri, habitantes em Palmeira dos Índios, conquistaram o reconhecimento oficial pelo Serviço de Proteção aos Índios - SPI⁸⁵, intermediado pelo Padre Alfredo Pinto Dâmaso⁸⁶.

⁸³ Este texto é resultado das pesquisas desenvolvidas para elaboração da Dissertação de Mestrado no PPGH – UFGC, Campina Grande, sob a orientação do Prof. Dr. Edson Silva.

⁸⁴ Doutoranda em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE. Mestra em História pela Universidade Federal de Campina Grande – UFCG. Especialista em Ensino de História na Faculdade São Luís de França – FSLF. Graduada em História pela Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL. Professora na Educação Básica na rede pública municipal de Educação em Igaci. Membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL. E-mail: deisybezerra@hotmail.com

⁸⁵ A fundação do SPI ocorreu em um período conflituoso para os indígenas, no qual o país estava investido numa política de expansão territorial rumo ao interior, quando os nativos representavam um empecilho e por isso deveriam ser exterminados caso resistissem aos avanços da chamada civilização, o que provocou revolta nos setores civis (CUNHA, 1986).

⁸⁶ Então pároco em Águas Belas e Bom Conselho no estado de Pernambuco. Atuou como mediador no reconhecimento étnico de povos indígenas em Pernambuco, Alagoas e Norte da Bahia entre as décadas de 1920 e 1950 (BEZERRA, 2018).

Nos baseamos nos processos de reorganização sociopolítica e econômica no Brasil nos anos 1950, sobre os dispositivos legais utilizados para provocar a integração dos indígenas à chamada sociedade nacional na tentativa de apagar as diferenças socioculturais contrastantes por meio da submissão aos sistemas de dominação, tais quais instituições criadas pelo Estado nacional, pela Igreja Católica Romana, entre outras (LIMA, 1995). Além, das estratégias do governo para gerir territórios por meio do poder tutelar sobre os indígenas; em contrapartida, as táticas indígenas para afirmarem e conquistar direitos sociopolíticos (OLIVEIRA, 1988).

Até os anos 1920, o órgão indigenista oficial atuava principalmente nas regiões Centro-Oeste e Norte do país, com o objetivo inicial de promover uma “nova colonização”, nacionalizando os espaços que ainda não haviam sido alcançados, resolvendo o problema da falta de mão de obra, após o fim da escravidão negra no país, que tinha por base uma economia essencialmente agrária, buscando adotar medidas para a utilização da mão-obra indígena. Era necessário explorar “[...] a selvageria de um país quase ainda virgem, onde a raça branca não pode penetrar sem ser precedida por outra, que arrote e destrua, por assim dizer, a primeira braveza de nossos sertões” (MAGALHÃES, 1940, p.106). Além disso, existiam interesses do Estado nacional em garantir a proteção das fronteiras do país, ao tempo que controlava as populações indígenas que atuavam como guarda de fronteiras (LIMA, 1995; ARRUTI, 1995).

Considerando as ações do nacional sobre o local, no município de Palmeira dos Índios, onde eram vivenciadas inúmeras dificuldades econômicas e sociais, os indígenas precisaram se organizar para buscar alternativas de sobrevivência, encontrando muitas vezes na lavoura de cana-de-açúcar na Zona da Mata alagoana uma “solução” possível, aos moldes do que ocorria com os Xukuru habitantes no município de Pesqueira e os Fulni-ô em Águas Belas, ambos no estado de Pernambuco (DANTAS, 2010; SILVA, 2008).

Nesse sentido, foi também necessário o estudo do ambiente social e político em que ocorreu o reconhecimento dos Xukuru-Kariri nas esferas locais e nacionais. Analisando a política indigenista que vigorava no período; interpretando os desafios enfrentados pelo SPI após a Revolução

de 1930, assim como, as constantes interferências, atuação e contribuições do mediador, o Padre Alfredo Dâmaso, nesse processo.

A compreensão sobre o processo de territorialização indígena favoreceu uma análise sobre as intervenções nas esferas políticas, ao vincular indivíduos a um determinado espaço territorial, percebendo as interferências na construção da identidade indígena, a reelaboração da forma de organização social, política e cultural, onde foram estabelecidos laços e relações entre a população aldeada (OLIVEIRA, 1998, p. 22).

A compreensão sobre o processo histórico em que ocorreu o reconhecimento étnico dos Xukuru-Kariri está vinculada a análise dos fatores que contribuíram para que ocorresse. Considerando os protagonismos dos indígenas, imbuídos de persistência e resistência que elaborando estratégias⁸⁷, quando vivenciaram esse processo de emergência étnica em um momento de transição da história nacional. Os indígenas se mobilizaram para serem reconhecidos oficialmente, pois, cientes das ações do SPI enquanto órgão estatal responsável pelo reconhecimento de outros povos indígenas no Nordeste, perceberam a necessidade de estabelecer alianças e mediações para tornar possível os diálogos com o Estado e suas instituições. E nessa perspectiva, o Padre Alfredo Dâmaso atuou para que essas relações ocorressem, num período em que o país passava por diversas mudanças do ponto de vista político, social e econômico.

Reconhecimento Xukuru-Kariri: o contexto histórico

Os anos 1920 foram seguidos de crises econômicas, sociais e disputas políticas em um sistema Federalista que embora promovesse certa autonomia para os estados, era desigual, sendo São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, privilegiados em detrimento dos demais, gerando um momento mais intenso da crise no país entre oligarquias, contando também com a participação dos militares, respondendo aos anseios da classe média

⁸⁷ Entende-se o conceito de estratégia na perspectiva de Certeau (2013, p.45): “o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que o sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta”.

devido às suas origens. Era preciso considerar também a intenção de defesa da corporação, bem como, os motivos sociais envolvidos.

O processo de sucessão presidencial em 1929 gerou conflitos ainda maiores. O paulista Júlio Prestes ganhou as eleições em março de 1930, provocando a união dos pró-Vargas com membros do Movimento Tenentista que organizados promoveram a deposição do Presidente Washington Luís. Instalou-se uma junta provisória, que após pressão das forças revolucionárias do Sul entregou o governo a Getúlio Vargas, empossado em 1930 iniciando uma nova fase na história brasileira. O governo de Vargas, ainda em caráter provisório, adotou medidas que a princípio condiziam com as propostas do setor tenentista, seguindo uma linha intervencionista e centralizadora.

A maior parte dos chefes dos estados no Norte e Nordeste era militar, com exceção de Pernambuco e Paraíba. Em razão dos interventores não terem aproximação com os políticos locais, isso provocou algumas crises neste sistema. De acordo com Pandolfi (2008, p.18), “Coube ao tenente Juarez Távora a tarefa de supervisionar as interventorias do Acre a Bahia, nomeado, em dezembro de 1930, delegado militar da revolução nos estados da região”, Juarez, devido ao seu poder, foi apelidado de “vice-rei do Norte”⁸⁸.

Poucos interventores mantiveram-se no cargo desde 1930, a exemplo do estado de Pernambuco com Carlos de Lima Cavalcanti (1930 a 1932). Sucessivas crises repetiram-se neste período, provocando a frequente troca de gestores nos estados, em especial no governo paulista, cujo primeiro nome escolhido por Vargas foi o Tenente pernambucano João Alberto.

⁸⁸ Vice-reinado do Norte foi a denominação pela qual se tornou conhecida a Delegacia Militar do Norte, instituída por decreto, reservado em dezembro de 1930, para fazer valer do Amazonas à Bahia os princípios da Revolução de 1930, sendo Juarez Távora sido nomeado delegado militar do Governo Provisório e seu representante nos estados do Norte (MAGALHÃES, 1982, p. 85). Destaca-se também, as relações próximas entre Távora e o Padre Alfredo Dâmaso, observada nas correspondências analisadas.

Um contexto no qual, também intensificaram-se as reivindicações por reconhecimento pelos indígenas no Nordeste, que perceberam esse momento favorável quando o Estado nacional procurava estratégias para gerir o território e controlar a população, nesse caso, a indígena, em um ambiente que proporcionou as condições sociais e políticas para o ressurgimento indígena (LIMA, 1995). Assim, o Estado brasileiro,

Passaria a intervir no sentido de estimular a diversificação agrícola com a criação de autarquias especiais e finalmente, a política oficial de colonização é regulamentada, dispondo sobre a criação de ‘colônias agrícolas nacionais’ e ‘núcleos coloniais agro-industriais’, a cargo do MAIC⁸⁹ (ARRUTI, 1995, p.75).

Desta maneira, os indígenas deixariam a sua condição de povo tradicional e seriam considerados apenas agricultores adequando-se a sociedade nacional e a necessidade da reposição de mão-de-obra pós libertação dos negros escravizados.

Findo o Estado Novo em 1945, o período democrático seguiu-se até o Golpe Militar em 1964. Diversos segmentos se manifestaram politicamente com o objetivo de consolidar a democracia no país, incluindo trabalhadores rurais e urbanos, estudantes, intelectuais e artistas. Um momento de forte atuação partidária e radicalização política. A Constituição de 1946 trazia princípios liberais e ao mesmo tempo a centralização política e administrativa. Os indígenas eram tratados muito superficialmente, ainda sendo utilizado o termo “silvícola” apenas no Art. 5, prevendo a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” e no Art. 216, “Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem” (REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL, 1946).

Assinada a Declaração Universal de Direitos do Homem em dezembro de 1948, configurava-se mundialmente um panorama de preocupação em garantir os direitos básicos ao ser humano. O que posteriormente inspiraria a Convenção nº 107, de junho de 1957, da Organização Internacional do Trabalho - OIT, visando garantir a proteção das populações nativas, da qual membros do SPI participaram nas

⁸⁹ Extinto Ministério da Agricultura Indústria e Comércio.

discussões, todavia, apenas em 1966, veio a ser ratificada no Brasil com o Decreto nº 58.824. Ainda no segundo governo Vargas (1950-1954) os debates internacionais pesaram sobre as ideologias indigenistas no país, quando antropólogos a exemplo de Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, sob o filtro das concepções antropológicas aplicadas à época, técnicos do SPI como José Maria Malcher, construíram a imagem do índio pautada na “diferença”, quando historicamente o país a construiu com base em uma concepção homogênea (LIMA, 2013).

Não por acaso, os Xukuru-Kariri, habitantes em Palmeira dos Índios, conquistaram o reconhecimento étnico no período de redemocratização, quando, após o “Estado Novo”, Getúlio Vargas voltou ao poder. O que por um lado favorecia os indígenas devido aos contatos entre o Padre Alfredo Dâmaso e o Presidente, como identificado na documentação consultada. Em 1945, em plena Segunda Guerra Mundial, mesmo idoso o religioso voluntariou-se na tentativa de outra vez servir a pátria. O Padre referiu-se a uma visita ao Presidente em nome do SPI, quando intercedeu pelos indígenas afirmando que na ocasião Vargas “prometeu amparar e salvar, como patrioticamente o tem feito até o presente”.⁹⁰ E finalizou a carta, certificando-se de não ser mal interpretado: “Acredito que Vossa Exa. acreditará na sinceridade do meu oferecimento, e que não verá nas minhas palavras outro sentido a não ser – servir ao Brasil”⁹¹.

O SPI foi transferido para diversos ministérios. Entre 1930 a 1940 esteve vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio; Ministério do Trabalho; o Ministério da Guerra; voltou para o Ministério da Agricultura e por fim, ficou por encargo do Ministério do Interior, revelando as contradições e concepções no que se referia aos indígenas. No decorrer de sua existência o órgão foi organizado no sentido de garantir um projeto incluindo as diversas fases da experiência de contato com os indígenas, desde o período de isolamento até o da integração a sociedade nacional, sendo este o último nível (LIMA, 1995).

⁹⁰ O trecho da referida carta foi citado no Pronunciamento do Deputado Federal alagoano Oséas Cardoso, na Câmara dos Deputados. **Em memória do Padre Dâmaso**. Departamento de Imprensa Nacional. Brasília, em 17 de julho de 1964. Disponível no Memorial Padre Alfredo Dâmaso, Bom Conselho.

⁹¹ Idem.

Na perspectiva positivista, as ações do Órgão foram sendo incorporadas as práticas anteriormente utilizadas pelos missionários, passando a interferir no modo de vestir dos indígenas, incentivando o uso de práticas socioculturais dos não indígenas, estimulando a interiorização de valores tais como a bravura e disciplina militar, principalmente durante às expedições realizadas aos chamados “sertões”. Em meio a essa organização ideológica, surgiu a necessidade de produzir informações, documentar as ações para lhes dar mais cientificidade e dessa forma tornar públicas as descobertas, experiências, conquistas e exploração do território. Contribuindo com as fontes materiais indígenas e neste contexto Cândido Rondon, como presidente do órgão, foi uma das principais personagens do sertanismo⁹² (LIMA,1995).

Como a proposta do SPI, era voltada para “desbravar” o território ainda livre dos avanços agrícolas e “pacificar” os indígenas, isso diminuía e por vezes excluía a atuação do órgão junto aos povos indígenas habitantes no Nordeste, que vivenciavam um maior período de contato desde o início da colonização. Nesta Região, a condição de indígena seria temporária e essa fase de “superação” seria controlada pelo Estado.

Segundo a citada Carta de Juarez Távora (1933), um militar de alta patente responsável pelo comando das forças nordestinas que apoiaram Getúlio Vargas em 1930, a transferência do SPI para o Ministério da Guerra ocorreria para garantir o controle da população tutelada sob a responsabilidade do Exército. Estabelecendo assim a vigilância e nacionalização das fronteiras com ajuda da população indígena que se encontrava nos limites do país. No que dizia respeito à população indígena no Nordeste, segundo Távora,

Nos sertões do interior do país não é menor nem menos grave o abandono em que se encontram nossas riquezas assaltadas, a cada passo, por exploradores estrangeiros acorridos de toda a parte no intuito de se apoderarem o mais rapidamente possível, de tão fácil preza⁹³.

⁹² Atividade exercida por exploradores que desbravavam regiões de mata virgem e se aventuravam pelo interior dos “sertões”, referências principalemnte ao atual Centro-Oeste brasileiro.

⁹³ Carta endereçada ao Presidente Vargas, com cópia ao Padre Alfredo Pinto Dâmaso, Rio de Janeiro, 30/10/1933. Disponível no Memorial Padre Alfredo Dâmaso, Bom Conselho.

Portanto, também existia a necessidade de estabelecer a tutela sobre esta população até então quase que completamente desassistida, com exceção dos Fulni-ô reconhecidos oficialmente no ano de 1924. Assim, os indígenas no Nordeste foram estimulados a buscar o reconhecimento oficial, pela intermediação do Padre Alfredo Pinto Dâmaso.

As ações do SPI no estado de Alagoas foram construídas a partir de bases históricas semelhantes à situação dos Fulni-ô em Pernambuco. Em Alagoas, os aldeamentos indígenas foram declarados extintos oficialmente em 1872. Em meados do século XX, estimulados pelo reconhecimento dos povos indígenas em Pernambuco, após um longo período de silenciamento oficial⁹⁴, os indígenas agiram de maneira estratégica naquele momento histórico, buscando apoio em alianças com não indígenas para instalação de Postos Indígenas onde habitavam, considerando que a afirmação identitária estava vinculada com as possibilidades de lhes conferir sobrevivência física e étnica.

Da extinção dos aldeamentos à criação do Posto Indígena, existe uma lacuna na documentação oficial sobre os indígenas em Alagoas. Todavia, neste período os indígenas organizaram-se para posterior busca do reconhecimento e reivindicações territoriais. A ausência de fontes históricas após a extinção dos aldeamentos, até certo ponto, limitou os estudos sobre os indígenas na região. E na atualidade, para viabilizá-los, torna-se necessário recorrer às memórias orais (SILVA JÚNIOR, 2007).

O Padre Alfredo Dâmaso, procurado em Bom Conselho por uma comitiva de indígenas Xukuru-Kariri e Kariri-Xokó encaminhou-os a Recife, para tratarem sobre o assunto com Raimundo Dantas Carneiro, o Chefe da Inspetoria Regional do SPI, que por sua vez orientou os indígenas viajarem ao Rio de Janeiro então capital do país e onde estava instalada a sede do SPI. A mobilização dos indígenas resultou na conquista da instalação do Posto Indígena para os Kariri-Xokó em Porto Real do Colégio e na compra da Fazenda Canto em Palmeira dos Índios, destinada ao reassentamento de famílias Xukuru-Kariri (MOREIRA; PEIXOTO; SILVA, 2008).

⁹⁴ Período em que os índios deixaram de constar na documentação estatal e nas reflexões históricas em Alagoas (SILVA JÚNIOR, 2007).

A década de 1940 tornou-se marcante para os Xukuru-Kariri, pois as mobilizações dos indígenas com as mediações do Padre Alfredo Dâmaso, de Carlos Estevão e do Deputado Federal Medeiros Neto, favoreceram o processo de reconhecimento diante do órgão indigenista (ANTUNES, 1973). Sobre o momento da viagem ao Rio de Janeiro, Antônio Celestino da Silva, indígena Xukuru-Kariri, filho do Cacique Alfredo Celestino, um dos membros daquela comitiva, relatou:

Meu pai foi a Rio de Janeiro, e nessa época, era José Maria Gama Marché, que era o Diretor de la, da Inspeção. Não sei como era que chamava, mas era assim, era o Diretor Geral. E meu pai reconheceu, e através de José Maria Gama Marché, conseguiu uma venda de pinheiro e comprou a fazenda Canto e foi assim que padre Alfredo veio aqui, mas outro funcionário do SPI, chamava Deocleciano, Irineu dos Santos e fizeram, fecharam o negócio aqui com o fazendeiro Juca Sampaio que era dono da fazenda e fizeram o negócio, Padre Alfredo acompanhou esse processo, agora não se ele fez parte de alguma assinatura, ou de alguma coisa nas negociações.⁹⁵

O processo foi finalizado em 1952 quando os indígenas se reuniram na Fazenda Canto com 372⁹⁶ hectares de extensão, adquirida pelo Governo Federal para instalação do Posto Indígena Irineu dos Santos, administrado pelo SPI. O nome foi atribuído pelo Inspetor do órgão, Deocleciano de Sousa Nenê, como objetivo de homenagear outro inspetor do SPI (MOREIRA; PEIXOTO; SILVA, 2008).

A presença e participação indígena no processo de compra e venda das terras da Fazenda Canto de propriedade de Manoel Sampaio Luz (Juca Sampaio), foi citada no relato do Inspetor: “O Pajé Alfredo Celestino não se afastou mais de mim, curioso, atento a ouvir e presenciar tudo, e também me prestou muitas informações importantes”,⁹⁷ registrando ainda

⁹⁵ Antônio Celestino, 78 anos. Entrevista realizada na retomada da Fazenda Jarra, Palmeira dos índios, em 24/12/2016.

⁹⁶ Conforme relatório apresentado a José Maria da Gama Marché, Diretor do SPI, por Deocleciano de Souza Nenê, inspetor do SPI, em maio de 1952. Disponível no acervo do GPHIAL. Porém, apenas 276 hectares foram entregues aos índios (MOREIRA; PEIXOTO e SILVA, 2008, p.35).

⁹⁷ Relatório de Compra e Venda da Fazenda Canto, 1952. Disponível no acervo do GPHIAL.

a interferência do Padre Alfredo Dâmaso na negociação. Um pesquisador afirmou que

A conquista do reconhecimento pelo SPI, porém, não pôs fim aos conflitos por terras, uma vez que o órgão governamental não tinha uma política fundiária para os índios no Nordeste, permanecendo as disputas nos anos seguintes” (SILVA, 2008, p.20).

Embora o direito dos Xukuru-Kariri à terra seja justificado em sua trajetória histórica, as mobilizações pelo reconhecimento têm sido diárias. Considerando os contextos onde as disputas territoriais se inserem, percebe-se que as mobilizações extrapolam os limites da etnicidade estendendo-se aos cenários sociopolíticos e econômicos, em meio a interesses conflitantes entre os indígenas e a população não indígena.

Considerações finais

As observações do contexto histórico contribuem para compreensão sobre o reconhecimento dos Xukuru-Kariri ocorrido na década de 1950, evidenciando a necessidade de analisar aspectos sociopolíticos do ponto de vista macro nos quais os embates estiveram inseridos. Justificando ainda a necessidade de uma delimitação temporal para melhor entender certas práticas, sendo também necessário estudar o ambiente em que ocorreram as situações, possibilitando compreender o tema pesquisado (CERTEAU, 2014).

Portanto, esse processo histórico com a inserção dos indígenas em diferentes contextos sociopolíticos garantiu a efetivação de alguns direitos, em um momento no qual os indígenas no Nordeste, diante das mudanças políticas e sociais, compreenderam a oportunidade para superar os entraves para o reconhecimento oficial. Porém, continuaram as mobilizações indígenas contra as violências nos vários conflitos com fazendeiros na região. Sendo importante salientar que mesmo os indígenas tendo conquistado parte do território e o reconhecimento legal, seus direitos continuaram sendo desrespeitados cotidianamente.

Referências

- ANTUNES, Clóvis. **Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas**. Maceió: Imprensa Universitária, 1973.
- ARRUTI, J. M. P. A. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. Rio de Janeiro: **Estudos Históricos** v. 8, n. 15, 1995, p. 54-94.
- BEZERRA, Deisiane da Silva, **A atuação do Padre Alfredo Dâmaso e suas contribuições para o reconhecimento étnico dos Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste contemporâneo**. Campina Grande: UFCG, 2018 (Dissertação Mestrado em História).
- CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: morar e cozinhar**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes e fazer**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- DANTAS, Mariana Albuquerque. **História dinâmica social e estratégias indígenas: disputas e alianças no Aldeamento do Ipanema em Águas Belas. Pernambuco (1860-1920)**. Niterói: UFF, 2010 (Dissertação Mestrado em História).
- LIMA, Antonio Carlos de Sousa; BARROSO, Maria Macedo Hoffmann. (orgs.). **Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008**. Rio de Janeiro: Editora E-papers/LACED-Trilhas de Conhecimentos, 2013.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MAGALHÃES, General Couto de. **O selvagem**. São Paulo: Editora Nacional, 1940.

MOREIRA, Ana Cristina de Lima; PEIXOTO, José Adelson Lopes; SILVA, Tiago Barbosa da. **Mata da Cafurna: ouvir memória e contar História: tradição e cultura do povo Xucuru-Kariri**. Maceió: Edições Catavento, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Rio de Janeiro: **Mana**, v. 4, n. 1, abr. 1998, p.47-77.

PANDOLFI, Dulce Chaves. Os anos 1930: As incertezas do regime. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucila de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República a Revolução de 1930**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p.13-38 (Vol. 1).

REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL. **Constituição (1946)**. Brasília: Planalto do Governo. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm. Acesso em: 20 mar. 2020.

SCHRÖDER, Peter. (org.). **Cultura, identidade e território no Nordeste Indígena: os Fulni-ô**. Recife: EdUFPE, 2011.

SILVA, Edson H. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Campinas: UNICAMP, 2008 (Tese Doutorado em História).

SILVA JÚNIOR, Aldemir B. **Aldeando sentidos: os Xukuru Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste Alagoano**. Salvador: UFBA, 2007 (Dissertação Mestrado em História).

GRACILIANISMO DAS ELITES: a forja ideológica de um conflito⁹⁸

Luan Moraes dos Santos⁹⁹

Considerações iniciais

Esta é uma digressão da história oficial do município de Palmeira dos Índios, observando a trajetória do povo indígena Xukuru-Kariri na disputa territorial. Por meio da literatura local e da representação de Graciliano Ramos, ao delinear conexões entre o pensamento e o discurso das elites político-latifundiárias¹⁰⁰ da região.

Os memorialistas locais, descrevem os indígenas oferecendo, inicialmente, uma visão básica dos indícios comprobatórios de sua presença na região. Utilizando o conhecimento desses memorialistas nessa digressão, o enfoque central consiste numa discussão teórica do conflito territorial e da reivindicação pelo direito as terras em disputa.

De acordo com Clóvis Antunes (1973) nos anos 1770, frei Domingos de São José chegou à região com o intuito de converter os índios ao cristianismo. Em 1773, o religioso conseguiu de Dona Maria Pereira Gonçalves, a herdeira da Sesmaria de Burgos, uma doação de uma légua em quadra de terras para erguer uma capela que foi consagrada ao Senhor Bom Jesus da Morte, em 1773, no cartório da comarca de Garanhuns - PE. Mas, o que a história oficial não deixa transparecer?

⁹⁸ Este texto é resultado das pesquisas para elaboração da Dissertação de Mestrado no PPGH - UFAL, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Alves Bezerra.

⁹⁹ Possui mestrado em História pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL, Linha História Social (2017-2018). Graduado em História pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL (2013 - 2016). Pesquisador registrado no Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL (2013 - atual). Com experiência na área de História Social atua, principalmente nos seguintes temas: história indígena, política e conflito territorial. E-mail: lmoraes2xm@gmail.com.

¹⁰⁰ Categoria sócio-política que engloba indivíduos que são, ao mesmo tempo, posseiros de terras indígenas e políticos locais.

Breve histórico de Palmeira dos Índios

O nome de Palmeira dos Índios pode ser etimologicamente entendido de duas maneiras: em referência aos indígenas, que foram os primeiros habitantes e pela existência de palmeiras na região. Como aponta a literatura local: “Os nativos formaram seu aldeamento entre um brejo chamado Cafurna e a Serra da Boa Vista” (TORRES, 1973, p. 27). O que confirma a presença indígena primitiva.

Atendendo aos pedidos dos moradores, Palmeira dos Índios, tornou-se vila em 1835 (Resolução Nº 10 de 10 de abril, assinada pelo presidente da Província de Alagoas, José Joaquim Machado), pois acreditavam num crescimento em curto prazo. Esse momento histórico, um passo importante na política do povoado, iniciou disputas pelo poder e pelo território, rompendo com as origens indígenas e iniciando o período de invasão e partilha das terras do antigo aldeamento, sendo posteriormente elevada à categoria de cidade pela Lei nº 1113, de 20 de agosto de 1889. Era parte de Atalaia desde sua criação, mas em 1838, passou a ser jurisdição de Anadia (PEIXOTO, 2013).

No ritmo do crescimento da povoação, os comerciantes que por aqui passavam iam se fixando, trazendo suas famílias. Enquanto isso, os índios observavam que algumas cercas se erguiam, criando a propriedade privada, bloqueando nascentes d'água, e impedindo-os de circular em terras que já foram suas.

Com a solidificação do vilarejo, as elites político-latifundiárias criaram os seus alicerces. Em torno da dominação territorial desses grupos, vários argumentos são utilizados para defender a posse das terras por sua parte. O principal argumento surge no romance Caetés de Graciliano Ramos (1933).

Na trama, João Valério está a escrever um livro sobre os índios antropófagos que haviam devorado o Bispo Sardinha cuja história se adaptaria ao cotidiano da Palmeira dos Índios da primeira metade do século XX. Durante a composição de seu livro, a personagem se depara com as dúvidas de como seriam os Caetés, sobre os quais escreveria.

Desejava fazê-los devorar a elite de Palmeira dos Índios que, diga-se de passagem, era malvista por Graciliano Ramos e esse sentimento de repulsa era sintetizado na figura de João Valério, pois atribui a suas

personagens as características mais infelizes dos habitantes de Palmeira dos Índios. A personagem buscou características dos índios nas pessoas conhecidas da cidade. Assim sendo, por meio dos sentimentos de João Valério, Graciliano Ramos afirma que:

De indivíduos das minhas relações o que tem aparência moral com antropófago é o Miranda, mas o Miranda é inteligente, não serve para caeté. Conheço também Pedro Antônio e Balbino, índios. Moram aqui ao pé da cidade, na Cafurna, onde houve aldeia deles. São dois pobres degenerados, bebem como raposas e não comem gente. O que me convinha eram canibais autênticos, e disso já não há. Dos xucurus não resta vestígio; os da Lagoa espalharam-se, misturaram-se (RAMOS, 1933[2013], p. 66).

O célebre e adorado escritor deixa claro que os indígenas de Palmeira dos Índios estavam assimilados. Típico discurso adotado pelas elites político-latifundiárias, para o qual tomamos a liberdade para denominar *gracilianismo das elites*, criando uma nova categoria de análise para um debate entre história e literatura.

João Valério, que personifica a opinião de Graciliano Ramos sobre o cotidiano e as personagens de Palmeira dos Índios explicita que, para ele, os índios não são inteligentes (daí a comparação com Miranda que era letrado) e que os únicos indivíduos referenciados como índios não passavam de bêbados e degenerados, o que perpetuou a ideia de que os índios são preguiçosos.

Temos que levar em consideração o fato de Graciliano Ramos ter sido prefeito de Palmeira dos Índios nos anos idos de 1928-1930 (período em que escreveu Caetés) e de ter frequentado as elites não só municipais, mas também da Capital Maceió. Até mesmo, renunciou ao cargo para assumir uma posição de prestígio junto ao governo do Estado de Alagoas, mudando-se, posteriormente, para o Rio de Janeiro.

Para finalizar a conceituação, podemos apontar o início de Caetés quando a personagem afirma ter presenciado a descoberta de um cemitério indígena ao fazer com que João Valério assentasse em seu romance alguns elementos existentes no cemitério como cacos, cachimbos e outros objetos que estão presentes no solo de Palmeira dos Índios. Como evidenciado por Graciliano Ramos.

E descrevi um cemitério indígena, que havia imaginado no escritório [...] construí uma cerca de troncos, enterrei aqui e ali camucins com esqueletos, espetei em estacas um número razoável de caveiras e, prudentemente, dei a descrição por terminada. Julgo que não me afastei muito da verdade. Vi coisa parecida quando os trabalhadores da estrada de ferro encontraram no caminho do Tanque uns vasos que rebentaram. Havia dentro ossos esfarelados, cachimbos, pontas de frechas e pedras talhadas à feição de meia-lua. O meu fito realmente era empregar uma palavra de grande efeito: tibicoara. Se alguém me lesse, pensaria talvez que entendo de tupi, e isto me seria agradável (RAMOS, 2013, p. 34).

Deixando à parte as caveiras nas estacas e outros frutos da imaginação do autor, podemos perceber que a personagem João Valério é um curioso e esteve a observar enquanto as urnas funerárias (Igaçabas) estavam sendo desenterradas. Compreenda que Graciliano deixa claro que nada sabe sobre os índios – a afirmação “se alguém me lesse, pensaria talvez que entendo de tupi” (RAMOS, 2013, p. 34), corrobora com esta ideia. Contudo, o mesmo escritor, que não sabia o suficiente sobre os índios, lhes boicotava e atribuía-lhes as alcunhas de preguiçosos, bêbados e raposas (como se fossem falsos e arredios).

Graciliano Ramos, como um filho de seu tempo, pode ser culpabilizado pela estereotipia e preconceito com os indígenas? Talvez. Não obstante, podemos dizer que seu brilhantismo foi utilizado para enrijecer e cristalizar esses estereótipos. Contribuiu para a formação de um discurso que perpassou a sua época e continua a ser utilizado por uma população composta por uma elite político-latifundiária e pela camada média da população local que pouco se interessa com a alteração do *status quo*.

O século dos recomeços

No início do século XX, os Xukuru-Kariri se encontravam fora de seus aldeamentos. Com a queda do Império e início da República eles viam a sua terra, junto com todos os seus esforços, indo parar nas mãos das elites político-latifundiárias. Prática amparada na lei de terras de 1850 (BRASIL, 1850), que em vez de agilizar e registrar a terra indígena

legalmente; veio apenas impor uma burocracia morosa e confirmar o poder daqueles que vinham se esgueirando desde os tempos da capelinha do Bom Jesus da Boa Morte. Sobre esta lei, Júlio César Melatti enfatiza que:

Em 1850, uma lei regularizou o regime de propriedade territorial no Brasil. Dividiu as terras em duas categorias: uma, constituída pelas terras públicas, que pertenciam ao Estado; a outra, pelas terras particulares, provenientes de um título legítimo de propriedade ou de uma simples posse legalizada. As terras expressamente concedidas aos índios foram consideradas como terras particulares. Tal providência foi prejudicial aos indígenas, pois, não estando em condições de saber o que fazer para promover as medidas necessárias a fim de assegurarem a consolidação de seus direitos, segundo a lei, acabaram, em muitos casos, perdendo o direito que a elas tinham, para o que colaborou também a astúcia e má-fé de seus vizinhos (MELATTI, 1980, p. 188).

A expropriação, posta em prática com a lei de 1850, contribuía muito para a política assimilacionista pregada pela República, pois se o progresso era uma meta, necessário seria tornar os índios como parte da mão de obra nacional. “Essas terras, depois de 1850, foram consideradas devolutas para atender a lógica expansionista, transferidas para municípios e particulares” (VIEIRA, 2015, p. 35).

Deste modo, os índios Xukuru-Kariri tiveram de silenciar seus maracás e encobrir os traços em preto e vermelho de suas pinturas, com as roupas da ‘civilização’, como se não fosse uma apropriação real desse traço, pois o ato da troca dos elementos indígenas por roupas e hábitos da população envolvente não era uma forma de exclusão, mas uma das diversas vezes em que aceitaram a mistura.

Ao não dispor dos meios de produção, tiveram que vender sua força de trabalho na cidade, estavam de fato desapropriados. “O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais” (POLLAK, 1989, p. 5).

O silêncio proporcionou a sobrevivência dos Xukuru-Kariri na República Velha, quando as poucas aldeias existentes eram queimadas tornando-se pasto para o gado lucrativo, e para manter o *status quo* de um grupo que delinearía a história de Palmeira, excluindo os índios sobre os

quais pisavam. O ‘calar’ trouxe também o esquecimento da língua nativa e de grande parte de seus costumes, aliás, abriram mão de uns e adotaram outros.

Para complementar e acelerar o processo de assimilação dos indígenas, em 1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índio – SPI. O Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon foi a figura que consolidou este órgão governamental junto aos índios, pois estava sempre em contato com os possíveis tutelados. Sim, tutela, esta era a principal função do SPI, pois a doutrina positivista incorporada por Rondon pregava que era necessário proteger e tutelar os índios, pois estes ainda não eram capazes de gerir seus territórios. O SPI foi considerado responsável por “adestrar” esses índios e inseri-los na mão de obra nacional, pois o progresso era inevitável. Melatti destaca ainda que:

Rondon, portanto, foi convidado a dirigir a instituição federal destinada a dar assistência aos índios. Impôs como condição que o Governo aceitasse os princípios positivistas sobre a matéria. Os positivistas defendiam a tese de que, oferecidas condições favoráveis os índios, eles progrediriam pouco a pouco na direção da civilização (MELATTI, 1980, p. 190).

O SPI também marcou presença em terras palmeirenses, com todas as prerrogativas que lhe cabiam e com a ajuda de autoridades locais, os indígenas foram mais uma vez aldeados e em 1952, foi adquirida, com recursos conseguidos junto a Rondon, a propriedade atualmente, conhecida como Fazenda Canto¹⁰¹. Lá, sob os auspícios da família Selestino, se reuniram 13 outras famílias Xukuru-Kariri tuteladas pelo Posto Indígena Irineu dos Santos. Assim, “[...] o controle exercido pelo SPI sobre o acesso a parcelas de terras dentro da área Fazenda Canto e orientação de cultivos agrícolas é refletido nas distribuições de roças e sementes aos índios” (MARTINS, 1994, p. 37). Deste modo, entre outras prerrogativas, o posto indígena gerenciava a quantidade de terras que cabia a cada família, além de controlar e fazer escoar a produção agrícola.

Podemos perceber que esses novos aldeamentos funcionavam de forma onde um grupo de indígenas era reunido para trabalhar para o

¹⁰¹ Quando foi adquirida, a propriedade não tinha este nome. A alcunha vem em alusão ao fato de o fazendeiro ter entregue um recanto improdutivo das suas terras.

Estado, que em contrapartida lhes garantia o acesso à terra, bem como a proteção. “Na prática, tratava-se de coordenar e incentivar uma economia de subsistência por parte dos índios, e controle político do espaço reservado para usufruto do grupo indígena” (MARTINS, 1994, p. 38).

A vinda do SPI à Palmeira possibilitou a reunião dos Xukuru-Kariri após um longo período de silenciamento, e, de certa forma, garantiu a sobrevivência do grupo. Nesse sentido, a atuação do SPI, mesmo que exploratória, permitiu que os índios praticassem seus rituais. Nessa conjuntura, “A criação do Serviço de Proteção aos Índios inaugura novo tipo de política indigenista: os índios passam a ter o direito de viver segundo suas tradições, sem ter de abandoná-las necessariamente; a proteção é dada aos índios em seu próprio território [...]” (MELATTI, 1980, p. 190).

A situação começava a mudar, pois costumes antes proibidos poderiam ser novamente praticados, desde que cumprissem com as metas estabelecidas pelos postos indígenas. Enfim, mesmo reproduzindo o Estado; o SPI iniciou uma nova era na política indigenista nacional e, mais precisamente em Palmeira dos Índios, iniciando a ressurgência do povo Xukuru-Kariri.

No curso desse processo, da Fazenda Canto, saíram os principais grupos de resistência com finalidades de realizar retomadas territoriais influenciando gradativamente na configuração política, ideológica e social do município. Deste modo, Siloé Amorim, ao estudar as condições de ressurgimento dos povos indígenas do Nordeste enfatiza que

No caso, a ação indígena focaliza uma reconstrução identitária intrínseca a terra, o que representa para esses povos uma interação de busca com seu passado e uma relação conflituosa com a sociedade dominante contemporânea e suas contradições que precisam ser consideradas (AMORIM, 2003, p. 55).

Portanto, a retomada e o ressurgimento dos Xukuru-Kariri, perpassam por uma autocrítica/ aceitação da condição de mistura e adaptação desses povos às novas condições as quais se inseriram, criando redes e inter-relações com outros povos indígenas do Nordeste. Em 1967, o SPI foi extinto cedendo lugar a Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

Inicialmente o novo órgão manteve a política de incentivo à produção agrária. Vários conflitos internos surgiam na Aldeia Indígena Fazenda Canto, em decorrência da hegemonia de determinadas famílias na liderança da aldeia, o que gerou uma cisão da comunidade culminando com retomada de uma nova área: a Mata da Cafurna, oficialmente demarcada em 1979.

Publicadas nessa época, duas pesquisas se destacam na história de Palmeira dos Índios e dos Xukuru-Kariri. A primeira é o livro “A terra de Tilixí e Txiliá”, de autoria de Luiz Barros Torres (1973), um comerciante local que nas horas vagas exercitava sua curiosidade pesquisando e coletando artefatos na região. Participou de várias escavações nas cercanias, onde encontrou objetos líticos e urnas funerárias que, posteriormente, reuniu no que, hoje, é o Museu Xucurus de História, Artes e Costumes.

A segunda pesquisa é o livro “Wakonâ-Kariri-Xukuru: aspectos Sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas” do antropólogo Clóvis Antunes (1973), que, além de trazer dados históricos (alguns já tratados no presente trabalho), aborda os liames etnográficos da presença dos Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, fazendo uma coalizão entre dados documentais e etnográficos.

A obra é, no geral, uma compilação dos dados coletados durante as pesquisas de campo e das escavações que realizou durante os anos 1960, na qual obteve várias urnas funerárias e outros objetos. O livro, publicado em 1973, teve prefácio escrito por Luiz B. Torres. As duas obras estão interligadas, pelo tema e pela amizade entre os autores.

No decorrer do século XX, esse discurso foi ressignificado e, no livro “A Terra de Tilixí e Txiliá”, de Luiz B. Torres, não vemos mais o autor se referir ao indígena como beberrão ou maltrapilho. Porém, sua abordagem não difere dos relatos de cronistas e viajantes, o autor apresenta os indígenas como objeto de curiosidade e exotismo e que lhe instigava a imaginação.

O indivíduo por ele descrito aparece carregado de estereótipos e do romantismo literário utilizado na ficção, sobretudo, para inculcar uma imagem idealizada no cotidiano da população de Palmeira dos Índios, tão

idealizado quanto o discurso graciliânico. Nesse contexto, podemos comprovar essas categorizações no excerto que segue:

Txiliá tinha aquela formosura das mulheres que a natureza se esmera para mostrar sua capacidade de artista. Seu corpo, coleante, moreno e de carne rígida, atraía olhares disfarçados dos xucuru-kariri machos, porque receiosos do ciúme vingativo de Etafé. Os seios mais pareciam duas bandas de maracá sagrado agitando-se em noites de ouricuri. Seus cabelos, sedosos e longos, caíam em castanha caudal por sobre os ombros, e as pontas mais atrevidas de sua vasta cabeleira vinham beijar maliciosamente o começo ondeado de suas nádegas, onde uma tanga de penas multicores velava o recato feminino (TORRES, 1973, p. 52).

Note que, no trecho citado, ressalta as características que julgou serem as mais apropriadas para os indígenas de Palmeira dos Índios. Esse fragmento, extraído da lenda de fundação da cidade, que foi popularizada pela mídia local e colaborou para criar uma imagem errônea dos Xukuru-Kariri que é utilizada até os dias atuais como modelo indígena padrão, gerou acaloradas discussões e terríveis embates ideológicos.

Esses textos são importantes para a história indígena local, pois, diferente de Graciliano Ramos, que se dedicava a criar efeitos negativos sobre os indígenas de Palmeira dos Índios. Luiz B. Torres e Clóvis Antunes se destacam pelo caráter memorialista, do primeiro e científico, do segundo. Além disso, são produções locais, que à época de sua publicação já mostravam índios, não imorais, mas como indivíduos socialmente organizados e presentes no cotidiano da população, seja em seu imaginário ou na literatura. Porém, contribuíram para a produção de uma imagem estereotipada dos indígenas.

Considerações finais

Até aqui, discutimos a trajetória do povo indígena Xukuru-Kariri do ponto de vista da disputa territorial que originou o município de Palmeira dos Índios. Costuramos uma breve digressão da história oficial da disputa por meio da literatura local, que tem em Graciliano Ramos um dos seus principais argumentos norteadores. Assim, delineamos as

conexões entre o pensamento e o discurso daqueles que nomeamos elites político-latifundiárias nessa discussão.

A crescente menção dos indígenas em textos literários, memorialistas e acadêmicos possibilitou a divulgação científica dos Xukuru-Kariri e lhes conferiu registros indelévels, que geraram efeitos perceptíveis até hoje. A exemplo disso temos a reprodutibilidade do tema em inúmeras pesquisas atuais.

Na prática, ocorre o que disse Umberto Eco: “Interpretar um texto significa explicar por que essas palavras podem fazer várias coisas (e não outras) através do modo pelo qual são interpretadas” (ECO, 2005, p. 28). E se as palavras escritas nessas obras tiveram algum efeito, podemos notá-los quando vemos os indígenas reivindicando por seus direitos, recorrendo à eloquência desses autores para embasar seus argumentos.

Uma vez superado, o silêncio, ou melhor, suas proibições, os indígenas ganharam impulso para se mobilizar. Dispondo da organização que lhes conferiu o fôlego necessário para que, munidos de uma força de vontade inabalável, eles entraram em campo, no cerne das discussões políticas, primeiramente nos debates que aprovaram a Constituição de 1988 (os artigos 231 e 232 que regulamentam os direitos das comunidades indígenas e os seus territórios) e conseqüentemente, nas retomadas territoriais que seguiram.

Michael Pollak ao estudar esse tipo de memória (aquelas que o silêncio emudeceu), afirma que “Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória, no caso, as reivindicações das diferentes nacionalidades” (POLLAK, 1989, p. 5). Essa memória, hegemônica, heroica e tradicional entra em choque direto com aquilo que a sociedade considera como rejeito, tudo que foi encoberto ou proibido, não escrito ou silenciado.

Na contramão de práticas generalizantes, os indígenas fazem dos espaços públicos palcos para apresentações de Toré. Os Maracás ressoam por entre as praças e residências avisando à mesma sociedade, que suas tentativas de aterramento foram inúteis e que ainda existem, mesmo que o discurso oficial insista em dizer o contrário.

Referências

AMORIM, Siloé Soares de. **Índios Ressurgidos: a construção da auto-imagem.** Os Tumbalalá, os Kalankó, os Karuazu, os Catokinn e os Koiupanká. Campinas: UNICAMP, 2003. (Dissertação mestrado em Multimeios).

ANTUNES, Clóvis. **Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos Sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas.** Universidade Federal de Alagoas: Imprensa universitária, 1973.

BRASIL. **Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm
Acesso em: 22 out. 2016.

ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação.** Tradução MF: revisão da tradução e texto final Monica Stahel. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JOUTARD, Philippe. Desafios à História Oral do Século XXI. *In:* FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria. ALBERTI, Verena (orgs.) **História oral: desafios para o século XXI.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz / CPDOC - Fundação Getulio Vargas, 2000. p. 32-46.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Os Caminhos da Aldeia... Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais.** Recife: UFPE, 1994. (Dissertação Mestrado em Antropologia).

MELATTI, Júlio César. **Índios do Brasil.** 3 ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: INL, 1980.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e imagens em confronto: os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá.** João Pessoa: UFPB, 2013. (Dissertação mestrado em Antropologia).

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Rio de Janeiro: **Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

RAMOS, Graciliano. **Caetés**. 1 ed. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 66.

TORRES, Luiz B. **A terra de Tilixi e Txiliá**: Palmeira dos índios séculos XVIII e XIX. Maceió: IGASA, 1973, p. 27.

VIEIRA, Jorge Luiz Gonzaga. **Povos indígenas**. Maceió: 2015.

TORÉ: ritual identitário de autoafirmação cultural do povo Xukuru-Kariri

Maria Aparecida Oliveira dos Santos¹⁰²
Ricardo José Lima Bezerra¹⁰³

Considerações iniciais

Estudar a história do povo Xukuru-Kariri é um desafio, pois desmistificar preconceitos e estereótipos existentes sobre as identidades indígenas é perceber a contribuição desse povo para a formação territorial e histórica do Município de Palmeira dos Índios. A partir desse olhar, resolvi desenvolver esse trabalho sobre o ritual do Toré do povo indígena Xukuru-Kariri, um ritual que sofreu grandes perseguições e foi discriminado pela sociedade não indígena.

Diante de tanta exploração e negação da cultura indígena, esses povos conseguiram com muita resistência e determinação, praticar o Toré, um dos rituais mais importantes para os índios do Nordeste; são cantos indígenas que pulsam na comunidade. Para o povo Xukuru-Kariri, Toré significa To (som), Ré (grito) (LENOIR, 2017)¹⁰⁴, como uma manifestação cultural. Cantar o Toré é manter viva a chama da cultura, pois os cantos são canais de afirmação e de revitalização em busca de direitos coletivos.

¹⁰² Mestra em Culturas Africanas da Diáspora e dos Povos Indígenas, pela Universidade de Pernambuco UPE. Pós-Graduada em Geo-História pela Faculdade de Ensino Regional Alternativo - FERA. Graduada em História pela Universidade Estadual de Alagoas-UNEAL. Membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHIAL. E-mail: aparecida.oliv.92@gmail.com.

¹⁰³ Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica – PUC, São Paulo. Mestre em História pela Universidade Estadual de Pernambuco – UPE. Licenciado em História pela UPE. Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco – Campus Garanhuns. Professor Efetivo da Autarquia de Ensino Superior de Garanhuns – AESGA. Integrante do Núcleo de Estudos Sobre África e Brasil da Universidade de Pernambuco – NEAB, UPE. E-mail: ricardobezerra@upe.br.

¹⁰⁴ Informação adquirida durante pesquisa de campo na Aldeia Mata da Cafurna. Território Xukuru-Kariri. Palmeira dos Índios, em 2017.

Para conhecermos um pouco sobre a origem dessa etnia, partimos do olhar de dois autores fundamentais; Luiz Torres e Clóvis Antunes os quais discutem sobre a história dos povos indígenas em Palmeira dos Índios. Segundo esses autores, os Kariri são oriundos da divisa de Sergipe com Alagoas, região atualmente habitada pelos Kariri-Xocó, que se deslocaram para a região de Palmeira dos Índios, para fugir da ameaça forte do colonizador e os Xukuru são oriundos da Serra do Ororubá, em Cimbres, atual município de Pesqueira, onde se deslocaram para Alagoas devido a uma grande seca no Sertão de Pernambuco, solicitaram abrigo aos Kariri na região de Palmeira dos Índios, se instalaram na Serra da Cafurna e formaram o povo Xukuru-Kariri.

O nome do município foi dado em referência aos primeiros habitantes e à abundância de palmeiras em seus campos (TORRES, 1973). Os indígenas se fixaram entre o brejo chamado Cafurna e a serra da Boa Vista, áreas de difícil acesso, como estratégia para se proteger da ação dos colonizadores no interior do Nordeste, região onde desenvolveram suas práticas culturais e religiosas, diante de um espaço favorável ao crescimento populacional e fortalecimento étnico.

Nesses cantos os Xukuru-Kariri se consideram filhos da terra, conhecedores das riquezas naturais, das matas bem conservadas e das letras das músicas que descrevem. A reverência que esse grupo tem em relação à natureza, deve ao fato de serem conscientes de que ela é a responsável pela sobrevivência alimentar e a manutenção dos seus costumes tradicionais, pois a natureza assegura-lhes a vida através da caça, da pesca e da coleta dos frutos. Nesse sentido, este povo tem na natureza o seu maior incentivo de vida.

Diante disso, esta pesquisa torna-se relevante, pois tentaremos compreender os aspectos históricos e culturais do ritual do Toré que contribuíram para a formação do povo Xukuru-Kariri. Entendermos essa expressão sociocultural como um dos elementos mais importante para o sujeito se identificar, se reconhecer e sentir inserido neste universo simbólico, despertando na aldeia um importante vínculo para o pertencimento do grupo.

Toré: mundo encantado do povo Xukuru-Kariri

Os povos indígenas do Nordeste são conhecidos pela sociedade por praticar um tipo de ritual chamado de Toré, um ritual considerado como um laço forte de união do grupo, o qual se tornou símbolo de identidade, religião e cultura; uma dança ritualística, circular marcada por fortes pisadas com o pé direito, ritmadas ao som dos maracás. É elencada como marca identitária dos povos indígenas.

Nessa ótica, analisamos o Toré enquanto um dos elementos culturais mais importantes para os povos indígenas no Nordeste; um ato tanto político, quanto religioso que está dentro do campo da etnologia dos povos indígenas. Trata-se de uma dança ritualística executada para agradecer por alguma graça alcançada. Pode ser realizada publicamente, recebendo uma conotação mais performática, folclórica e festiva, ou pode ser limitada ao espaço sagrado do Ouricuri, onde há interdição aos não índios. Sobre a coreografia, Peixoto enfatiza que,

Durante a coreografia, o círculo gira sempre para o lado direito para evocar as forças positivas sobre os seus participantes. As mulheres e as crianças dançam fora do círculo principal composto por homens, podendo, em alguns torés, haver formação de pares que desenvolvem um bailado diferente da dança do grupo. Nesse momento, os casais giram para frente, para trás, porém nunca para a esquerda (PEIXOTO 2013, p.04).

Nas palavras do autor podemos observar como a dança do Toré é realizada pelos indígenas; é uma coreografia que os passos seguem no sentido determinado; para não atrair forças negativas e, no ato ritualístico, cada indivíduo tem seu papel na performance, havendo momentos e lugares específicos e bem definidos para as mulheres, homens e casais.

É muito significativo para os Xukuru-Kariri, pois se trata de um ritual que foi transmitido por seus antepassados que, apesar do processo de colonização conseguiram manter, ressignificar e transmitir elementos dessa prática que se configura como elemento identitário, como tradição religiosa ou como folguedo executado em momentos de alegria para agradecer a uma dádiva recebida ou até mesmo em momentos de tristeza, quando assume o papel de fonte de energia, força e unidade. Através do

Toré, muitos grupos indígenas contemplam sua própria existência, situação sobre qual Clarice Mota é enfática ao afirmar:

[...] eu passo a pensar o toré como invenção grupal, como uma forma de essas sociedades se contemplarem sua existência pela fé, não necessariamente religiosa, mas fé no grupo enquanto uma comunidade étnica oriunda das tribos pré- colonização. Percebo o toré, ao interpretar os textos nativos sobre o mesmo e suas performances, como uma tomada de consciência do grupo como algo separado, imutável e indestrutível, que é legitimado por tais performances que acreditam ter sido uma herança dos antepassados (MOTA, 2005. p. 174).

Neste cenário, o Toré é uma prática religiosa, onde cada indivíduo a adota com a consciência de não deixar esse elemento cultural acabar. Enquanto ritual, tem o poder de dar unidade ao grupo, gerando um clima de harmonia; contribui, ainda, para construir laços de amizade e fortalecer o sentimento de pertencimento étnico, elementos fundamentais para a vida em grupo.

Durante o período colonial, o Toré foi considerado pelos europeus uma prática errada, politeísta e até instrumento de rebeldia pelos europeus; foi combatido pelo colonizador, perseguido pelos jesuítas e missionários, chegando a ter sua prática proibida. A ótica cristã europeia percebia o Toré como um escudo que dificultava a entrada da Igreja e a conversão dos indígenas ao catolicismo. Contudo, com a proibição de seus rituais, muitos povos indígenas preferiram ficar na invisibilidade e no silenciamento, como forma de se fortalecer e manter viva a sua cultura, evitando conflitos, perseguições, prisões e mortes.

A invisibilidade do Toré como prática de resistência

No século XVI, o contato com o europeu e as missões católicas culminou com o genocídio de vários povos indígenas, causado por inúmeros acontecimentos, pois, foram expulsos de territórios de ocupação tradicional, perseguidos, no entanto como forma de resistência migraram para lugares que consideravam seguros.

Vale ressaltar que os indígenas adotaram a passividade como formas de silenciamento usufruíram de boa parte da cultura europeia, porém usando de disfarces, como estratégia para manterem sua cultura. Por isso, muitos cruzaram os sertões em busca de refúgios, se instalaram em lugares de difícil acesso para fugir da ameaça forte do colonizador e ressignificar seus traços culturais. Um exemplo é o ritual do Toré e o Ouricuri que se manteve e é praticado atualmente. De acordo com Silva Júnior,

A perspectiva da invisibilidade correspondia a não deixar evidenciar a pertença a um grupo étnico, para não sofrer, ou minimizar, perseguições em nível local. Ela foi uma retração aparente dos índios, ou seja, um recuo estratégico ao enfrentamento aberto com a sociedade envolvente. Esta invisibilidade pode ser interpretada como sendo aparente, circunstancial e momentânea, pois a elaboração e utilização dessa estratégia consideravam, além as diferenças formas de relacionamento dos índios com a sociedade envolvente, os distintos momentos desta relação (SILVA JÚNIOR 2007, p. 19).

Neste contexto, a ideia de invisibilidade era tida como estratégia para permanecer e sobreviver em seus locais de origem, vivendo e esboçando um relacionamento superficial com a sociedade ao seu entorno, de modo que essa invisibilidade lhe assegurasse as condições necessárias para aguardar o momento de ressurgir e poder reafirmar sua identidade.

No Nordeste brasileiro, essa situação é muito visível, pois as comunidades indígenas dessa região sofreram, com a extinção de seus aldeamentos e com a imposição da cultura europeia. Este marco é visível no município de Palmeira dos Índios, que abriga o povo Xukuru-Kariri habitantes na aldeia Mata da Cafurna, que viveram nas periferias do referido município durante a primeira metade do século XX como forma de silenciamento, pois esse povo, mesmo reprimido e silenciado pelo dito “homem branco”, continuou, mesmo às escondidas, praticando seus rituais e transmitindo-o às novas gerações, de modo que tal prática não ficasse esquecida. De acordo com Silva Júnior,

Alta madrugada. O Toré, ritmo marcado em caixas de fósforos, á meia luz, nos fundos de uma casa na periferia da

cidade de Palmeira dos Índios, agreste alagoano, varava a noite, despercebido pela sociedade palmeirense. A vizinhança não desconfiava, mas ali estava sendo escrita parte da história dos Xukuru-Kariri (SILVA JÚNIOR, 2007 p. 32).

O Toré passou a ser praticado em silêncio, descartando provisoriamente alguns instrumentos e utilizando-se de outros métodos com o intuito de resguardar seus conhecimentos para transmiti-los às gerações futuras, ou seja, procuraram realizar seus rituais sem fazer barulho, à meia luz, nos fundos dos quintais das casas. Dessa forma, a estratégia foi tão importante quanto à fé para assegurar a existência dos Xukuru-Kariri.

Nesta ótica, em 1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índio - SPI, essa existência garantiria os direitos e mais visibilidade para os aldeamentos. Com isso, os povos indígenas passaram a assumir uma postura mais incisiva e atuante frente às suas necessidades e aspirações. Com o passar do tempo, os Xukuru-Kariri incidiram a externar aspectos da sua cultura. Para isso, algumas aldeias começaram a realizar apresentações da dança do Toré aos não índios, como um símbolo identitário de suas etnias.

Outro passo importante na conquista de direitos foi à promulgação da Constituição Federal Brasileira de 1988, considerada um marco histórico na luta pelos direitos dos povos indígenas. Nesse sentido, analisamos a parti de um olhar voltado para esses grupos colocando-os como protagonistas de sua história, de acordo com a Constituição Federal Brasileira de 1988, no artigo 215¹⁰⁵

Toré: performance e folguedo do povo Xukuru-Kariri

O Toré é um ritual simbólico que serve para expressar a identidade do indivíduo no grupo, pois é a ligação com o sagrado e com a cura; através dele se encontram para agradecer aos encantados pelo momento, pela alegria e é nele que buscam coragem para vencer o mundo fora da

¹⁰⁵ Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais (EC no° 48/2005).

aldeia, pois os povos indígenas ainda vivem à mercê do preconceito que tanto prejudica suas vidas.

O Toré como “performance cultural” dos povos indígenas é de grande importância para o povo, uma vez que depositam toda sua fé no sagrado e durante os festejos ou rituais apresentam características inconscientes, passando a ter performances diferentes, de acordo com a ocasião, pois “performance é um conceito interdisciplinar que serve não apenas para o estudo de sociedades ditas complexas, mas também para as chamadas tradicionais” (NEVES, 2005, p. 130-131).

Nesse contexto, o Toré do povo Xukuru-Kariri apresenta várias ressignificações sociais, culturais e características que lhes denominam como sociedade étnica, tomando ensinamentos que foram deixados pelos seus antepassados para perpetuarem às gerações futuras, onde através dessa prática ritualística o indivíduo passa a refletir sobre sua história e sobre o mundo, como cita Tuner, apud Neves (2005):

O ritual é um momento importante de reflexividade do grupo, pois durante o ato performático o sujeito é capaz de refletir sobre si e sobre o mundo. Portanto, o ritual é uma performance transformadora, em que se revelam importantes classificações, categorias e contradições do processo cultural (TUNER *apud* NEVES, 2005, p.130).

De acordo com Neves, percebe-se que através do ato performático o indivíduo entra em contato com seus antepassados e fica mais próximo para refletir sobre seu grupo e sua identidade; essa classificação é de suma importância para a categoria cultural dos povos indígenas.

No momento da dança do Toré percebem-se as performances como um comportamento intensificado formado por aspectos ritualísticos, repetições de ritmos, através desses movimentos os participantes procuram compreender os gestos, a fala e até o cheiro, como enfatiza Neves,

O rito, quando visto através da performance, adquire um aspecto afetivo e, portanto, é, preciso procurar nele todos os sentidos presentes: os sons, a fala, o cheiro, etc. ou seja, o rito deixa de ser apenas cognição, na qual se ressalta a mensagem, para torna-se uma experiência multidimensional e multivocal (NEVES, 2005, p.131).

Entre os Xukuru-Kariri, o Toré é praticado por pessoas de diferentes faixas etárias, desde as crianças que dançam no colo dos pais, aos adultos e idosos. Para os indígenas, cantar e dançar esse ritmo é manter viva a chama da cultura, é comemorar eventos históricos e momento de cura e libertação. Seus cânticos falam de dor, de alegria, dos pássaros, das árvores, dos encantados entre outros temas. Muitas das vezes, essa arte musical acontece nos poucos vocábulos da língua indígena nativa, como forma de tentar manter viva essa característica da cultura.

O Toré é uma dança ritualística que acontece em três momentos; é envolvente através do seu bailado cadenciado ao som de maracás e marcado pelo batido do pé direito no chão, pela performance simbólica executada em forma circular, aos pares, aos grupos ou individualmente. No primeiro momento, o rito acontece no Ouricuri, espaço sagrado reservado apenas para os povos indígenas, momento de cura e libertação onde é proibida a entrada do não índio. No segundo momento, acontece na aldeia em forma de apresentação, onde o não índio pode entrar na dança, depois do convite dos indígenas. No terceiro momento, é um folguedo em forma de brincadeira que acontece fora das aldeias, em festas públicas, quando se apresentam para os não índios.

O Toré geralmente é definido pelo cântico e finaliza com gritos eufóricos nos quais os participantes externam imensa felicidade. Enquanto coreografia é um bailado envolvente; enquanto religião e linguagem é muito significativa para os Xukuru-Kariri, recebe várias denominações, conforme o sentido que lhe é dado: Toré de roda, cruzado, de lança, de buzo, de corrente, de passarinho e da chuva; de acordo com Moreira, Peixoto e Silva:

Toré de **roda** que significa união do grupo entre si e com os outros. Nesse toré, os índios demonstram que independentes da situação ser de dor ou de alegria, eles estão juntos e firmes nos seus ideais.

Toré **cruzado** representa o amor em todos os seus sentidos. Para a comunidade não índia, é visto como uma espécie de ritual que antecede a prática do sexo.

Toré da **lança** significa guerra e é executado em momentos conflituosos como forma de buscar ajuda dos deuses para conseguir êxito em batalhas.

Toré do **buzo** é um momento muito introspectivo do grupo, pois significa um momento de profundo contato com suas entidades espirituais.

Toré da **corrente** simboliza as alianças firmadas com todos aqueles que valorizam e respeitam a cultura indígena...

Toré de **passarinho** representa um dos maiores valores do ser humano, a liberdade.

Toré da **chuva** significa a grandeza de Deus, o seu poder de gerar e manter a vida, de renovar a paisagem e de renovar o espírito de ser humano (MOREIRA, PEIXOTO, SILVA, 2010, p.52-53).

Os Torés transcritos acima são praticados pelos Xukuru-Kariri. São cantados cotidianamente na aldeia, nos espaços públicos e alguns destinados apenas ao ritual do Ouricuri. Enquanto religião, têm a função de abrir um canal de comunicação com o mundo dos encantados, com os seus antepassados que se materializam no ritual, realizam curas e primam pela proteção da população que vive na aldeia.

Considerações finais

Esta pesquisa foi desenvolvida a partir da observação do principal ritual praticado pelos Xukuru-Kariri, não apenas como fonte de indianidade ou de identidade, mas como uma celebração de crenças que unem os membros de uma comunidade em torno de um ritual. Durante a realização da pesquisa, surgiram vários desafios em questão ao Toré, pois o mesmo é caracterizado como maior vivência sagrada dos povos indígenas; porém ao longo dos estudos e participações em eventos percebemos o quanto é necessário a nossa contribuição em prol das comunidades indígenas, para levarmos aos que desconhecem um novo olhar a temática, procurando contribuir para o maior respeito social.

Diante dessa reflexão, faz-se necessário conhecer a importância da aldeia Mata da Cafurna e as vivências históricas de seus habitantes, buscando entender as relações com seu espaço religioso, perceber quais são os aspectos simbólicos expressos na Aldeia e seus significados para o espaço ritualístico e, assim, perceber as práticas, os saberes e as interpretações que o Toré representa para a comunidade envolvente. Dessa forma, essa pesquisa visa contribuir com a nova historiografia indígena,

desprendendo-se da visão tradicional, desconstruindo a visão estereotipada sobre esses povos, para uma maior visibilidade na sociedade exterior.

Vale ressaltar que quando não é refletido seriamente sobre a questão do preconceito sobre os povos indígenas a sociedade não constrói formas, ações e políticas com o intuito de criar oportunidades para os negros e índios nos mais diversos setores, estão contribuindo para a reprodução da negação de identidades minoritárias e fortalecendo discursos preconceituosos. Espera-se com essa pesquisa servir de base teórica para outros estudos na área, incentivar outras pessoas a questionar sobre o tema e contribuir para a divulgação da tradição cotidiana da comunidade, orientar que a prática do Toré faz parte da identidade brasileira, por ser um folguedo ritualístico para diversão e espiritualidade e que está presente no nosso cotidiano.

Nesse sentido, esse trabalho buscou despertar a atenção dos leitores sobre a temática, destacando que as diferenças construídas na cultura e nas relações de poder que foram recebendo interpretações negativas e que ocasionaram discursos de uma visão de inferioridade em relação à cultura indígena. As consequências desse preconceito identitário partem do discurso hierarquizado da cultura europeia ao longo de sua história, inferiorizando determinados povos e grupos étnicos por causa de sua identidade histórica.

Referências

ANTUNES, Clóvis. **Wakona - Kariri-Xukuru: Aspectos Sócio - Antropológicos dos Remanescentes Indígenas de Alagoas**. Macéio: Facepe UFAL-Imprensa Universitária, 1973.

BARROS, Ivan. **Palmeira dos Índios Terra e Gente**. Maceió: Academia Maceioense de Letras, 1969.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo (org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massagana, 2005.

GERLIC, Sebastián. **Índios na visão dos índios: Somos Patrimônio**. Salvador: Thydêwá, 2011.

MOREIRA, Ana Cristina de Lima; PEIXOTO, José Adelson Lopes; SILVA, Tiago Barbosa da. **Mata da Cafurna: ouvi memória, contar história: tradição e cultura do povo Xucuru-Kariri**. 2 ed. Maceió: Edições Catavento, 2010.

MOTA, Clarice Novaes da. Performance e significações do Toré: O caso dos Xocó e Kariri-Xocó. *In*: GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. (org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massagana, 2005.

NEVES, Rita de Cássia Maria. Identidade, Rito e Performance no Toré Xucuru. *In*: GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. (org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 2005.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e imagens em confronto: os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá**. João Pessoa: UFPB, 2013. (Dissertação mestrado em Antropologia).

REIS, José Carlos. **As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC**. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

SILVA JÚNIOR, Aldemir B. **Aldeando sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste Alagoano**. Salvador: UFBA, 2007 (Dissertação Mestrado História).

SILVA, Cristiano Barros Marinho Da. **Índios do Nordeste: Temas e Problemas 5: Vai-te para onde não canta galo, nem boi urra... Diagnóstico, Tratamento e Cura entre os Kariri- Xocó**, Maceió: EDUFAL, 2004.

SILVA, Anderson Barbosa Da. **Rituais Jiripankó: Um Olhar Sobre o Sagrado dos Índios do Sertão de Alagoas**. Palmeira dos Índios: UNEAL, 2013 (Monografia Licenciatura em História).

TORRES, Luiz B. Os Índios Xucuru-Kariri em Palmeira dos Índios. Maceió: **Revista do Inst. Histórico e Geográfico de Alagoas**, v. 30, n.º 1973.

XUKURU-KARIRI: Terra, educação e saúde na Aldeia Mata da Cafurna

Maria Regineide Gomes Carvalho¹⁰⁶

Considerações iniciais

O povo indígena Xukuru-Kariri habita a região serrana no entorno da cidade de Palmeira dos Índios - AL. Atualmente, 15% da população desse município é indígena e se encontra distribuída nos bairros periféricos, na zona urbana, em oito aldeias reconhecidas oficialmente pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, sendo elas: Aldeia Fazenda Canto, Mata da Cafurna, Cafurna de Baixo, Boqueirão, Serra do Capela, Serra do Amaro, Coité e Riacho Fundo, existindo duas em processo de reconhecimento: Monte Alegre e Fazenda Jarra.

Com uma história marcada por conflitos territoriais, migrações para trabalho, mobilizações e retomadas, os índios Xukuru-Kariri acentuaram-se em disputas fundiárias com fazendeiros que ocupam partes da terra indígena com a finalidade de acrescer suas produções agrícolas, ampliar a criação de gado e o poder na esfera política local (SILVA, 2014).

Com o intuito de apresentar uma lógica reversa à expansão latifundiária, esta produção tem como lócus de pesquisa a Aldeia Mata da Cafurna. Os indígenas habitantes nessa localidade, utilizam o território com a finalidade de realizar atividades importantes para a sua sobrevivência.

As situações históricas, diferentes temporalidades, espacialidades e a limitação imposta pela escrita de um artigo científico não possibilitaram tratarmos de todo o território Xukuru-Kariri. Nos detivemos a pesquisar na Aldeia Mata da Cafurna, devido a sua retomada territorial, ocorrida em

¹⁰⁶ Graduada em Serviço Social na Universidade Federal de Alagoas - UFAL, Campus Arapiraca, unidade de Palmeira dos Índios. Integrante do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL. E-mail: regineideg@gmail.com.

1979, passando os indígenas a demandarem atendimentos de saúde e educação diferenciada (MOREIRA; PEIXOTO; SILVA, 2010).

Aproximadamente, 150 famílias, num total de 812 pessoas¹⁰⁷, habitam uma área privilegiada por fauna e flora exuberantes, possuidora de grandes mananciais hídricos distribuídos em 432,75 hectares (MOREIRA, PEIXOTO, SILVA, 2010). Além do trabalho agrícola e das produções artesanais, os indígenas dessa comunidade contam com os benefícios de programas sociais do Governo Federal, como: Bolsa Família, Previdência Social, Seguro Desemprego e o Benefício de Prestação Continuada. Também possuem uma Escola Indígena, espaço relevante para a educação escolar desse povo, e um Posto de Saúde.

Assim, esse trabalho busca discutir a terra indígena enquanto elemento fundamental para a conquista de direitos inerentes as áreas da Educação e Saúde indígena. Pois, aqui, a terra indígena é compreendida como fator fundamental para o bem-estar do povo Xukuru-Kariri, indo além da possibilidade de os indígenas frequentarem os espaços sagrados destinados para a manifestação de suas crenças cosmológicas e festividades religiosas. É a partir da terra e da delimitação de seu território que esses índios também realizam a socialização de normas comunitárias, fazendo uso da terra e seus recursos naturais para a realização da agricultura e do artesanato, que serve de sustento ou acréscimo para a economia da comunidade.

O território da Mata da Cafurna é especial para os índios Xukuru-Kariri, pois possuem uma série de significados religiosos, uma vez que o ritual do "Ouricuri" deve ser realizado nos espaços, onde os índios acreditam viver os "encantados" (PEIXOTO, 2013).

Para essa discussão a respeito da terra indígena enquanto fator primordial para a efetivação de garantias de direitos, como a educação escolar indígena e a saúde diferenciada, utilizamos como referencial bibliográfico as obras de Edson Silva (2014), Poliene Bicalho (2010), Mary Hellen L. das Neves (2019), Flor Magali Aguilar; Luiz Antônio Norder (2016), Luciana Benevides; Jorge Alberto Cordón e Wandersson Nascimento (2013), bem como, com as legislações que ampliaram o campo de análise e discussão.

¹⁰⁷ Ver Neves, 2017.

Terras: direito e bem-estar dos Xukuru-Kariri

Segundo a Constituição Federal - CF, de 1988, o direito territorial indígena é tido como originário, sendo assim, o Estado Brasileiro reconheceu a legitimidade da ancestralidade desses povos em relação a ocupação dos seus territórios. Com isso, uma das competências da União, instituída no artigo 231 da CF, diz que:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” (BRASIL, 1988, p. 46).

No Brasil, o movimento indígena¹⁰⁸ começou a se manifestar de maneira mais organizada em meados de 1970, tendo em vista a necessidade de proteção de terras em relação as políticas expansionistas da ditadura militar. Logo após esse período, em 1983, o primeiro deputado indígena é eleito no país, Mario Juruna, reforçando a ideia de que, para evoluir em sua luta, os povos indígenas precisariam ser representados por quem a conhecia e vivenciava de fato (BICALHO, 2010).

Nos anos seguintes, os indígenas fizeram-se presentes no Congresso Nacional e na política, organizando protestos e criando grupos autônomos de reivindicações (BICALHO, 2011). Em 2002, sendo criada a APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, como uma maneira de unir as necessidades dos diversos povos em uma única voz.

O movimento indígena possui, como objetivo central de sua reivindicação política, a conservação e delimitação de áreas indígenas, ou seja, a terra. Porém, incluso a esse conceito “terra”, estão inseridas outras demandas, tais como a educação e saúde de forma diferenciada que atenda suas necessidades, respeitando as expressões socioculturais e modo de vida desses povos.

Desde a formação étnica e reconhecimento oficial, ocorrido em 1952, o povo Xukuru-Kariri se encontra mobilizado pelas reivindicações

¹⁰⁸ Pode ser caracterizado como uma expressão da luta indígena pelos seus direitos, através de uma série de ações e estratégias geralmente executadas pelas comunidades e organizações indígenas (BICALHO, 2010).

territoriais, envolvendo-se em disputas políticas e identitárias ao longo do tempo, marcadas pela negação de sua existência nas relações sociais em Palmeira dos Índios (SILVA JUNIOR, 2013). Os indígenas realizaram uma série de atuações que possuíam como finalidade principal, a desintrusão territorial, pois,

Desde a segunda metade do século XX o povo Xukuru-Kariri habitando na aldeia Mata da Cafurna tem realizado ações coletivas para a retomada de territórios que lhes garantam um espaço para suprir as necessidades de sobrevivência e para a prática de rituais. Juntamente com o processo de retomada das terras sob a posse de não índios, existe uma grande reivindicação pela demarcação do território (SILVA; SILVA, 2017, p. 109).

De tal modo, é perceptível que a terra é um elemento crucial para a garantia existencial desse grupo étnico, condição essencial para que seus membros possam sobreviver dos recursos naturais e também socializar seus saberes tradicionais, transmitindo-os por diferentes gerações e utilizando-se desses espaços para realizar suas práticas religiosas e sociabilidades.

Por essa razão, a maior reivindicação dos índios é a restituição completa de suas terras tradicionais, importante para a vivência das famílias da comunidade (SILVA; SILVA, 2017, p. 117). A demarcação de terras indígenas vai além do direito ao território, tornando-se um fator primordial para a efetivação de outras garantias ou ampliação de direitos, tais como a educação escolar, saúde e usufruto da terra para o plantio e artesanato.

Educação escolar indígena: reflexo de saberes e costumes

A educação é um importante componente dos direitos sociais e têm como objetivo reduzir a desigualdade. É na Constituição Federal que este direito foi reconhecido no Brasil. De acordo com o artigo 206 desse documento, pode-se destacar que:

O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios:
I - igualdade de condições para o acesso e permanência na escola; II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e

divulgar o pensamento, a arte e o saber [...]” (BRASIL, 1998, p. 42).

Assim, consistindo em um direito extensivo a todos os cidadãos brasileiros e entendendo que às populações indígenas, mesmo tendo suas particularidades, serão fixados os conteúdos mínimos para o Ensino Fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum em respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

O Decreto 26, de 4 de fevereiro de 1991, transferiu para o Ministério de Educação – MEC as responsabilidades educacionais até então atribuídas a FUNAI, devido às petições e reivindicações do movimento indígena (BRASIL, 1991). Em 1992, foi instituído no MEC o Comitê de Educação Escolar Indígena, com a finalidade de apoiar e subsidiar ações do programa da educação escolar indígena (SILVA, 1994).

O MEC tornou-se, desde então, o responsável pela coordenação das ações da educação escolar indígena, sendo sua execução garantida pelos estados e municípios, por meio do ensino bilíngue, adequado às peculiaridades culturais dos diferentes grupos, preferencialmente através de professores indígenas (AGUILAR, NORDER, 2016, p. 15).

Entre os dispositivos normativos que garantem a participação das comunidades indígenas na educação, se encontram a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 20 de dezembro de 1996, e o Plano Nacional de Educação - PNE, que estabelece a especificidade dos modelos de educação intercultural bilíngue por meio da criação da categoria de escola indígena.

A educação escolar indígena está estruturada em processos tradicionais de aprendizagem, que abrangem saberes e costumes característicos de cada povo. Estes saberes/conhecimentos são ensinados/apreendidos, tanto na forma oral, no dia a dia, quanto nos rituais e nas distintas formas de organização de cada comunidade. A educação escolar indígena vem sendo um aporte na redução da desigualdade, contribuindo na conquista de direitos, além da promoção do diálogo intercultural entre diferentes agentes sociais (SOBRINHO; SOUZA; BETTIOL, 2017).

Se faz necessário destacar o papel da terra enquanto espaço físico fundamental na efetivação dessas organizações e de sua identidade, que,

uma vez arraigada, proporcionará ou instigará em seus convives a defesa de seu campo identitário. Como afirmou Zennus apud Neves¹⁰⁹:

Por que tudo depende da terra, para que os índios tenham saúde eles precisam ter a terra, para que os índios tenham educação, as escolas, tem que ter terra, então, se você tem a terra as outras coisas vêm, se você não tem a terra, não tem nada. A terra é o início do processo de afirmação e também condição para expressão da cultura daquele povo que quer deixar para as gerações vindouras um futuro melhor. Por que para nós a terra é um produto, para eles a terra é sagrada, tem um significado e uma ligação de pertencimento.

Na aldeia Mata da Cafurna, funciona desde 1985, uma escola, anteriormente denominada Escola Indígena Alfredo Celestino e atualmente Escola Estadual Mata da Cafurna (NEVES, 2019). A escola possui biblioteca, laboratório de informática, acessibilidade e atendimento especial a pessoas com deficiência. Dispõe de 44 funcionários e 292 alunos, distribuídos em creche, pré-escola, anos iniciais, anos finais, educação de jovens, adultos e educação especial.

Em relação à metodologia de ensino, foi incluída, além dos conteúdos obrigatórios, uma disciplina nomeada “artes e costumes dos povos indígenas” que aborda diversas formas de ser e pensar os indígenas no Brasil, especialmente os Xukuru-Kariri (NEVES, 2019). Normalmente ministrada por uma liderança indígena atuante na educação, a disciplina é utilizada como instrumento de fortalecimento da identidade étnica do povo.

Saúde indígena: um olhar diferenciado

De acordo com a Organização Mundial de Saúde - OMS, saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas a ausência de doenças: “Para os povos indígenas, a saúde está intimamente relacionada com a terra e o equilíbrio da natureza” (BRASIL, 2013, p. 4). Neste sentido, os fatores determinantes da saúde indígena estão relacionados à garantia de sua plena cidadania, com autonomia, posse

¹⁰⁹ Entrevista cedida por Zennus Dinys para Mary Hellen da Silva Neves em 25/10/2018. Ver NEVES, 2019, p. 49.

territorial, uso exclusivo dos recursos naturais e integridade dos ecossistemas específicos. A saúde deve estar a serviço da cultura e das formas próprias de organização. Para os povos indígenas é uma construção coletiva, conquistada através da participação e do fortalecimento do seu protagonismo e poder de decisão.

A décadas, os povos indígenas do Brasil, com o apoio de seus aliados (indigenistas e intelectuais), vêm discutindo as políticas a serem implementadas para assegurar-lhes vida e saúde. Muitas foram às mobilizações do movimento indígena e das organizações que atuam no campo da saúde, com o objetivo de exigir que o Estado brasileiro estructure políticas que possibilitem a atenção diferenciada a esses povos indígenas.

A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas integra a Política Nacional de Saúde, conciliando as determinações das Leis Orgânicas da Saúde com as da CF, que reconhecem aos povos indígenas especificidades étnicas, culturais e direitos territoriais. “Como uma forma de efetivar os direitos a saúde diferenciada [...], foi criado em 1999 o subsistema de atenção à saúde indígena, através da Lei nº 9.836/99, conhecida como Lei Arouca” (BRASIL, 2006, p. 6).

Tal subsistema, expressou a possibilidade do Sistema Único de Saúde – SUS, adequar-se para atender à diversidade da população brasileira, de modo a criar uma configuração diferenciada da rede de serviços de saúde, para contemplar demandas particulares. O processo de implantação do subsistema teve início no segundo semestre de 1999, com a criação de 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (FERREIRA; PORTILLO; NASCIMENTO, 2013).

O Distrito Sanitário de Saúde Especial Indígena - DSEI, é considerado uma unidade organizacional da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, entendendo-se como uma base territorial e populacional sob responsabilidade sanitária claramente identificada, enfeixando conjunto de ações de saúde necessárias à atenção básica, articulado com a rede do Sistema Único de Saúde - SUS, para referência e contra referência, composto por equipe mínima necessária para executar suas ações e com controle social por intermédio dos Conselhos Locais e Distritos de Saúde (ARAÚJO, 2014).

De acordo com o a página virtual do Ministério da Saúde¹¹⁰, no Brasil, são 34 DSEI's, divididos estrategicamente por critérios territoriais e não, essencialmente, por estados, tendo como base a ocupação geográfica das comunidades indígenas. Além dos DSEI's, a estrutura de atendimento conta com postos de saúde, bem como os Polos Base.

No Posto de Saúde localizado na Aldeia Mata da Cafurna, são atendidos frequentemente em média 120 famílias que correspondem em torno de 450 indígenas, número menor a quantidade de habitantes na Aldeia, entre crianças, jovens e idosos. Estes últimos, são os que mais frequentam. No Programa Saúde da Família – PSF, são entregues remédios para doenças crônicas como diabetes e hipertensão, além de realizar curativos e vacinações. Os problemas de saúde caracterizados como graves, são encaminhados pela equipe de saúde ao Polo Base de Saúde Indígena (NEVES, 2019).

O Polo Base, acima citado, é localizado na área urbana de Palmeira dos Índios. Onde, o atendimento é estendido a todas as Aldeias no município, possuindo uma melhor estrutura e oferecendo melhores condições de atendimento aos indígenas, visto que, conta uma equipe de saúde formada com um corpo de profissionais maior, logo melhor estruturada, contribuindo para um maior fluxo de atendimentos (NEVES, 2019).

De acordo com o Ministério da Saúde, o objetivo de cada Polo Base é atender grande parte das demandas de saúde das comunidades indígenas. São tidos como a primeira referência para as Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena – EMSI, que atuam nas aldeias. Cada Polo Base cobre um conjunto de aldeias. No Brasil, os 34 DSEI's abrigam 351 Polos Base. Existem dois tipos de Polo Base indígena, que são classificados de acordo com a complexidade de ações que executa¹¹¹.

O Polo Base Tipo II localiza-se no município de referência, a sua estrutura física é de apoio técnico e administrativo à Equipe Multidisciplinar, não devendo executar atividades de assistência à saúde

¹¹⁰ Para acessas as informações sobre as DSEI's na página do Ministério da Saúde, ver o seguinte link: <https://www.saude.gov.br/secretarias-estaduais/685-institucional/secretarias/secretaria-especial-de-saude-indigena-sesai/46396-districtos-sanitarios-especiais-indigenas-dseis>

¹¹¹ DGESI/Sesai (dados referentes a 31/12/2017).

(ARAÚJO, 2014). Tais atividades assistenciais são realizadas em um estabelecimento do Sistema Único de Saúde - SUS no município de referência. De acordo com o Ministério da Saúde, as atividades desse Polo são as seguintes:

- Armazenamento de medicamentos;
- Armazenamento de material de deslocamento para outras áreas indígenas;
- Comunicação via rádio;
- Investigação epidemiológica;
- Informações de doenças;
- Elaboração de relatórios de campo e sistema de informação;
- Coleta, análise e sistematização de dados;
- Planejamento das ações das equipes multidisciplinares na área de abrangência;
- Organização do processo de vacinação na área de abrangência;
- Administração¹¹².

Já o Polo Base tipo I, caracteriza-se por sua localização em terras indígenas. (ARAÚJO, 2014) Além das atividades previstas para o Posto de Saúde Tipo II, ainda de acordo com o Ministério da Saúde, esse tipo de estabelecimento realizará também as seguintes atividades:

- Capacitação, reciclagem e supervisão dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e auxiliares de enfermagem;
- Coleta de material para exame;
- Esterilização;
- Imunizações (quando se tratar de atividades de rotina);
- Coleta e análise sistêmica de dados;
- Investigação epidemiológica;
- Informações de doenças;
- Outras atividades compatíveis com o estabelecimento.

De acordo com as especificidades de cada tipo de Polo Base acima explicitadas, podemos aqui dizer que o município de Palmeira dos

¹¹² Informações das atividades referentes aos Polos Base extraídas do trabalho intitulado “Avaliação normativa da gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas: um estudo de caso no Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia” de autoria de Karina Lavínia de Souza (2016).

Índios, possui o Polo Base tipo II, pois o mesmo localiza-se no Município e não em terras demarcadas indígenas como evidenciado nas especificações do Polo Base tipo I.

Considerações finais

Em vista do que foi discutido até aqui, pode-se destacar que a terra é um elemento fundamental para o povo indígena Xukuru Kariri, percebendo então a importância de tal debate, uma vez que contribui para um esclarecimento sobre a demarcação de terras indígenas, bem como seus desdobramentos.

Considerando a relevância da terra como um espaço para além do sagrado, registra-se que esta, também se configura como campo amplo e propício para a efetivação de políticas sociais, para esta população. Utilizando desta especificidade, destacamos aqui a política de saúde e educação para a população indígena, concentrando nossas atenções ao povo Xukuru-Kariri.

A respeito da saúde e educação escolar indígena, pode-se destacar que são importantes, pois, trazem elementos que preconizam a cultura e que valorizam os saberes e costumes desse povo. Fatores que exaltam e justificam o diferencial desta temática e exige um debruçamento cada vez mais recorrente e que, contribua para o trato das abordagens referentes as especificidades das causas indígenas.

Referências

AGUILAR, Flor Magali López; NORDER, Luiz Antonio. A escola na cidade e a escola na aldeia: a criação do colégio estadual indígena benedito rokag, terra indígena kaingang apucarantina (tamarana/pr). Porto Alegre: **Espaço Ameríndio**, v. 10, n. 2, dez. 2016. p.11-38.

ARAÚJO, Sâmia Kelle de Araújo. **A Formação Profissional dos Agentes Indígenas de Saúde**. Brasília: UNB, 2014 (Dissertação Mestrado em Processos de Desenvolvimento Humano e Saúde).

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970 e 2009)**. Brasília: UNB, 2010 (Tese Doutorado em História).

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: www.planalto.gov.br. Acesso em: 23 abr. 2020

BRASIL. **Decreto nº 26, de 04 de fevereiro de 1991**. Dispõe sobre a Educação Indígena no Brasil. Brasília, Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0026.htm. Acesso em: 19 nov. 2019.

BRASIL. **Distritos Sanitários Especiais Indígenas**. Disponível em: <https://www.saude.gov.br/secretarias-estaduais/685-institucional/secretarias/secretaria-especial-de-saude-indigena-sesai/46396-distritos-sanitarios-especiais-indigenas-dseis>. Acesso em: 25 fev. 2020.

BRASIL. **Ministério da Saúde**. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. Política nacional de atenção básica/ Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção à Saúde. Brasília: Ministério da Saúde, 2006.

DGESI/SESAI. Dados referentes a 31/12/2017. Disponível em: http://www.institutoovidiomachado.org/saudeindigena/?page_id=731. Acesso em: 15 dez. 2019.

ENES, Eliene Nery Santana; BICALHO, Maria Gabriela Parenti. Desterritorialização/reterritorialização: processos vivenciados por professoras de uma escola de Educação Especial no contexto da educação inclusiva. São Paulo: **Educação em Revista**, v. 30, n. 1, mar. 2014, p.189-214.

FERREIRA, Luciana Benevides; PORTILLO, Jorge Alberto Cordón; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. A Criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena. Brasília: **Tempus: Actas de Saúde Coletiva**, v. 07, n. 04, mar. 2013, p.83-95.

MARIA NETA, F; PEIXOTO, J. A. L. **Alagoas nos trilhos das memórias: imagens, patrimônios e oralidades**. Recife: Libertas, 2017.

MOREIRA, A. C. L.; PEIXOTO, J. A. L.; SILVA, T. B. **Mata da Cafurna**: ouvir memória, contar história, tradição e cultura do povo Xucuru- Cariri. Maceió: Edições Catavento, 2010.

MUBARAC SOBRINHO, Roberto Sanches; SOUZA, Adria Simone Duarte de; BETIOL, Celia Aparecida. A Educação Escolar Indígena no Brasil: uma análise crítica a partir da conjuntura dos 20 anos de LDB. Santa Catarina: **Poiésis**, v. 11, n. 19, 31 jul. 2017, p.58-75.

NEVES, Mary Hellen Lima das. **Os índios Xukuru-Kariri na Mata da Cafurna em Palmeira dos Índios**: relações socioambientais no semiárido alagoano (1979 a 2016). Maceió: UFAL, 2018 (Dissertação Mestrado em História).

NEVES. Mary Hellen Lima das. Índios Xukuru-Kariri, história e memórias: o território como construção identitária na Mata da Cafurna em Palmeira dos Índios/AL. *In*: MARIA NETA, F; PEIXOTO, J. A. L. **Alagoas nos trilhos das memórias**: imagens, patrimônios e oralidades. Recife: Libertas, 2017. p. 175-194.

SEGRE, Marco; FERRAZ, Flávio Carvalho. O Conceito de Saúde. São Paulo: **Revista de Saúde Pública**, v. 31, n. 05, out. 1997, p.538-542.

SILVA Edson; SILVA Amanda Maria da. Povo Xukuru Kariri: retomadas territoriais e protagonismo sociopolítico em Palmeira dos Índios/AL. *In*: MARIA NETA, F; PEIXOTO, J. A. L. **Alagoas nos trilhos das memórias**: imagens, patrimônios e oralidades. Recife: Libertas, 2017. p. 103–122.

SILVA JÚNIOR, A. B. **Aldeando sentidos**: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste alagoano. Maceió: Edufal, 2013.

SILVA, A. L. Grupo MARI: Educação e respeito à diversidade Brasileira. São Paulo: **Cadernos de Campo**, v. ?, n. 4. p. 1994. p. 193-196.

SOUZA, Karina Lavínia Pitta do Carmo de. **Avaliação normativa da gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**: um estudo de caso no Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia. Salvador: UFBA, 2016. (Tese Doutorado em Processos Interativos dos Órgãos e Sistemas).

MEMÓRIAS DO POVO XUKURU-KARIRI: o ambiente como uma construção identitária

Mary Hellen Lima das Neves¹¹³

Considerações iniciais

Esta pesquisa busca apresentar uma discussão sobre os indígenas Xukuru-Kariri habitantes na Aldeia Mata da Cafurna no que se refere ao ambiente como construção da identidade, e o quanto as oralidades destes povos reafirmam estas relações. As memórias e narrativas dos indígenas estão, em maioria, interrelacionadas a um contexto social e coletivo,

“[...] é por isso que sentimos tanta dificuldade para lembrar acontecimentos que só dizem respeito a nós mesmos. Vemos então que não se trata mais de esclarecer uma essência ou realidade fenomenal, mas de compreender uma relação diferencial” (HALBWACHS, 2003, p. 13).

As situações recordadas podem até, inicialmente, serem lembradas individualmente, mas, sempre estarão entrelaçadas a coletividade, uma vez que, não existem apenas lembranças individuais. Para ser possível conhecer as percepções e significados dos indígenas com relação ao território habitado, recorreremos à história oral que possibilitou em diversos momentos a reafirmação de discursos por diferentes personagens, como afirmou:

Representações são tão reais quanto meios de transporte ou técnicas agrícolas. Quando um entrevistado nos deixa entrever determinadas representações características de sua geração de sua formação, de sua comunidade etc. elas devem ser tomadas como fato e não como “construções”

¹¹³ Licenciada em História pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL, Palmeira dos Índios. Especialista em Ensino de História pela Faculdade São Luís de França - FSLF. Mestra em História pela Universidade Federal de Alagoas - UFAL. Membro do Grupo de Pesquisa de História Indígena em Alagoas - GPHIAL. E-mail: maryhellenlima@hotmail.com.

desprovidas de relação com a realidade (ALBERTI, 2004, p. 09-10).

A referida pesquisadora enfatizou a importância da história oral enquanto suporte metodológico multidisciplinar, para minimizar possíveis lacunas na História, além de descredibilizar os discursos elitizados e, por fim, favorecer os invisibilizados, evidenciando as memórias, como no caso dos indígenas Xukuru-Kariri habitantes na Aldeia Mata da Cafurna, em Palmeira dos Índios.

Assim buscamos reconstituir situações vivenciadas a partir das oralidades indígenas, superando a ideia equivocada de que a história oral não se configura efetivamente enquanto documento, mas ao invés disso reconhecendo a importância das narrativas como contribuições significativas para a pesquisa sobre grupos socialmente invisibilizados.

As declarações dos indígenas foram muito importantes para estabelecer pontos em comum com as demais fontes, em diversos momentos entrecruzamos as documentações e discursos que se complementavam. Dessa forma, provocamos as memórias, confrontando-as, favorecendo mudanças nas interpretações sobre determinadas situações.

A primeira parte da Aldeia ocupada em 1979, tinha um total de 117,6 ha e uma área de mata nativa muito importante para os indígenas, que optaram por garantir o espaço para realizarem os rituais sagrados e roças, fortalecendo-se tanto espiritualmente como fisicamente ao minimizar necessidades com a alimentação, e, de forma geral, para demarcarem o território reconquistado. Mesmo sendo o espaço insuficiente para abrigar todo o povo mobilizado, permaneceram em barracos improvisados, até que mais áreas fossem reconquistadas.

Por volta de 1986, foram necessárias ações na Justiça Federal contra o posseiro Everaldo Garrote¹¹⁴ e aguardo burocrático, para que, formalmente essa parte do território fosse retomada. A área tinha um total de 175 hectares, quando estava em posse de Garrote e a criação de gado predominava. No local encontrava-se uma jaqueira, preservada atualmente no pátio da Escola da Aldeia, pois, além da importância simbólica é,

¹¹⁴ Agropecuarista natural de Palmeira dos Índios, membro de uma das famílias tradicionais no município.

também, sinônimo de resistência das memórias e da identidade do povo Xukuru-Kariri.

Durante o período de negociações com Everaldo Garrote, ocorreu outra retomada, o espaço estava ocupado pelo posseiro Pedro Pereira Lima, mais conhecido como Pedro Benone, que não demonstrou muita resistência. A área em sua posse era constituída de 22 hectares, porém o posseiro alegou que no espaço em disputa existia uma produção de café em fase de colheita. Em uma das várias audiências o posseiro solicitou colher a produção, utilizando como justificativa a necessidade de custear o sustento da família. Na época o Juiz recusou o pedido, afirmando que a extensão estava ocupada e, portanto, o pedido tornava-se inviável.

Após a retomada citada acima, outros territórios foram ocupados pelos Xukuru-Kariri. Em 1988, a área em posse de Leopoldino Torres¹¹⁵, medindo 121 hectares, foi reservada ao cultivo de árvores frutíferas e a criação de gado. Torres parecia ser estimulado por outro posseiro a não negociar com a Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Este outro, era Hélio Alves de Carvalho¹¹⁶, que ocupava uma área territorial de 175 hectares. As áreas em posse tanto de Leopoldino quanto de Hélio foram ocupadas simultaneamente, resultando em ameaças aos indígenas, ainda mais violentas que as anteriores.

As últimas áreas ocupadas e que compõem a atual Aldeia Mata da Cafurna ocorreram em 2008, com a ocupação de dois territórios menores em posse de “Dona Vandete”¹¹⁷ e Geraldo Fernandes¹¹⁸. Mediam 06 e 17 hectares, respectivamente. Estas duas ocupações foram muito rápidas, tendo como principal característica a mobilização da juventude Xukuru-Kariri, não apenas dos habitantes na Mata da Cafurna, mas de jovens de

¹¹⁵ Identificou-se no processo contra a FUNAI como agricultor, mas tinha relações com pessoas influentes no município. Possivelmente o posseiro tentou ocultar a ocupação para obter sucesso no processo.

¹¹⁶ Conhecido como “Hélio da Purina”, natural de Bom Conselho e dono de uma loja comercial na cidade de Palmeira dos Índios comercializando produtos agropecuários.

¹¹⁷ Não localizamos informações sobre Vandete, nem o sobrenome dela. Os indígenas afirmaram que a mesma apenas tinha posse da área, residindo em outro município sobre o qual não souberam informar.

¹¹⁸ Conhecido como “Gel do Amarílio”, natural de Palmeira dos Índios e identificou-se como agropecuarista.

outras aldeias no município. Dessa forma, se constituiu o território na Aldeia Mata da Cafurna.

A pesquisadora Sílvia Martins e registros da Comissão Indigenista Missionário – CIMI em Alagoas afirmaram que o território era de 175 hectares, enquanto que o pesquisador Adelson Lopes afirmou ser de 154 hectares. Buscamos os cartórios no município, mas não foram disponibilizados documentos que pudessem dirimir a questão. A falta de exatidão implicou na definição da área atualmente habitada pelos Xukuru-Kariri na Mata da Cafurna, mas também por que os indígenas auto demarcaram os territórios.

Atualmente, o processo de demarcação das terras indígenas em Palmeira dos Índios está estagnado, mesmo os laudos antropológicos afirmando e reconhecendo as áreas como indígenas. No primeiro laudo de 1990, elaborado pela antropóloga Sílvia Martins, o território referente aos indígenas Xukuru-Kariri era de 36.000 ha, sendo interrompida a conclusão, após divulgada¹¹⁹ a quantidade de terras reconhecidas pela pesquisadora e equipe.

No ano de 2002, o antropólogo Douglas Carrara foi convidado a realizar outro laudo. Neste caso, a equipe reconheceu como território indígena uma área de 15.000 ha. O laudo foi concluído e entregue aos órgãos competentes. No entanto, os posseiros entraram com ações na Justiça Federal solicitando a anulação e elaboração de um outro estudo, realizado em 2008, pela antropóloga Sígliã Zambrotti. Desta vez, o território disputado foi definido em uma área de 7.073 ha, aceita pelos órgãos competentes e pressionado pela Justiça Federal, na pessoa do Juiz Antônio José de Carvalho Araújo, determinando à União a conclusão imediata da demarcação da Terra Indígena¹²⁰, sob pena de multa diária de R\$ 5.000,00 (cinco mil reais), recurso não repassado ao povo.

Diante de tantas ações judiciais e ameaças contra as suas vidas, os Xukuru-Kariri tiveram o território diminuído em 28,967 ha, e ainda assim não foi demarcado como determinou o Juiz. Atualmente, os Xukuru-Kariri

¹¹⁹ A divulgação de uma área tão grande, passível de demarcação causou mobilizações dos posseiros e alguns moradores do município, causando a interrupção do laudo.

¹²⁰ Portaria do Ministro da Justiça nº 4.033, de 15/12/2010.

ocupam 1720,04 ha, em 09 aldeias, habitadas por cerca de 6.000¹²¹ mil indígenas.

A Mata da Cafurna é uma extensão territorial limitada, inclusive, a única região em todo o município de Palmeira dos Índios com reserva florestal preservada, reafirmando as relações intrínsecas dos indígenas com o Ambiente. Os limites da terra não foram respeitados, mesmo os indígenas habitando os territórios reconhecidos e buscando o equilíbrio com a Natureza, caracterizando-se como um dos principais aspectos que constituem as expressões socioculturais daquele povo.

Memórias indígenas sobre o espaço ambiental encontrado *versus* o espaço ambiental transformado

Após a segunda parte do território reconquistado, os indígenas começaram a se deslocar definitivamente para a Aldeia Mata da Cafurna, fizeram a organização do espaço e cotidiano, os adaptando a nova situação. Por outro lado, compreendiam que ainda seriam necessárias mais mobilizações e que as perseguições¹²² e conflitos com os posseiros não terminariam com as reconquistas, ao contrário, poderiam se intensificar.

A partir do cotidiano surgiram alguns problemas internos, a maioria relacionados as interferências do Estado, via FUNAI e Ministério Público. Não foram momentos fáceis, mas, segundo os indígenas, importantes para que construíssem uma espécie de unidade, para depois de todas as circunstâncias, permanecerem na aldeia.

Conviver coletivamente nas terras reconquistadas implicou em muitos desafios para os Xukuru-Kariri e resistir foi o termo mais expressivo neste momento, pois, foram muitas as tentativas de intervenções e cooptações por parte dos posseiros e aliados políticos, todos contrários às demarcações dos territórios indígenas no município. Os recursos naturais na aldeia foram o que mais justificaram estas disputas, além da ostentação e status social em ter as terras .

A Mata da aldeia foi sempre citada como parte “intocável”, no sentido da Natureza ser um dos principais componentes das expressões

¹²¹ Número este apresentado pelos próprios indígenas, orientados pelos censos locais.

¹²² As perseguições se intensificaram, apontar alguns desmembramentos.

socioculturais indígenas, onde as relações indivíduo e cosmologia ocorrem, reafirmando, portanto, a identidade dos povos indígenas com o Ambiente, como explicou a indígena Korã:

A mata sempre representou tudo pra nós, nesse tempo ela tava em posse da prefeitura e não deixava ninguém entrar, só as pessoas mesmo que eles queriam e com o conhecimento de estudantes, professores mesmo e de outras pessoas que incentivaram dizendo que lá era terra nossa, dos nossos antepassados, nós fomo¹²³.

De acordo com essa narrativa percebemos que os territórios indígenas tem um significado particular para os habitantes. As matas são áreas de conservação e espaços para a realização dos rituais sagrados. Esta relação intensifica-se, pois a Natureza e a cultura se fundem criando uma nova dimensão. O território estaria no campo da produção de significados e meios socioculturais, traduzindo o espaço em formas culturais, sendo concebido como ambiente e como produto das práticas sociais, nas mais diferentes escalas (ARRUTI, 1996). É a partir do território que as demais ações se consolidam, é nele que materialmente o povo sente-se seguro para manifestar a indianidade.

Nestes espaços, além do contato físico e cosmológico com o território, ocorrem também as relações dos habitantes, as cercas, as restrições, os elos de parentesco, o domínio do sagrado, as disputas de poder, tornam tudo muito sobrecarregado de sentidos (ARRUTI, 1996). Todas estas, contribuem de forma positiva no cotidiano, como também podem gerar desentendimentos que comprometam os andamentos de questões coletivas.

Segundo os anciãos habitantes na Aldeia Mata da Cafurna, logo quando foi reconquistada, a mesma tinha muitas árvores e água, mas, o uso dos venenos deixou a terra e os recursos hídricos comprometidos. A partir da permanência dos indígenas foi possível minimizar a situação. Desde quando reconquistaram a aldeia, os indígenas usam os recursos naturais disponíveis pela Mata de forma sustentável. Mesmo que não tenham

¹²³ Korã Xukuru-Kariri, Aldeia Mata da Cafurna, Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios, em 21/12/2017.

acompanhamento técnico para melhor direcionamento em relação ao aproveitamento do território.

Os indígenas buscaram formas de preservar os recursos naturais, e quando extraem algo da Natureza sabem que o extraído se reproduz pelo Ambiente com fartura. Os órgãos oficiais que atendem os indígenas deveriam prestar apoio técnico nas aldeias, a fim de ao menos orientá-los sobre como proceder em relação as iniciativas dos Xukuru-Kariri.

Mapeando a Mata da Cafurna: território Xukuru-Kariri

Em Palmeira dos Índios existem 10 Aldeias Xukuru-Kariri, são elas: Serra do Amaro, Serra do Capela, Boqueirão, Coite, Riacho Fundo, Fazenda Canto, Mata da Cafurna, Cafurna de Baixo, reconhecidas, e mais 02 em processo de reconhecimento, a Fazenda Jarra e Monte Alegre, todas localizadas em zonas rurais, nas regiões serranas do município.

A Aldeia Mata da Cafurna localiza-se em média 6 km do perímetro urbano. No entanto, o acesso torna-se difícil por conta da estrada ser íngreme, além disso, em períodos de chuva, o barro e a areia deixam o percurso ainda mais irregular. Dificultando os transportes em razão dos vários buracos surgidos por conta das chuvas abundantes; o que evidencia os descasos e desatenção do poder público, seja na esfera municipal, estadual ou federal.

A estrada, além de possibilitar o ir e vir dos indígenas à cidade é também usada para deslocar a população que comercializa produtos artesanais e alimentícios nas feiras locais no município e regiões circunvizinhas. Servindo ainda aos estudantes que acessam uma modalidade de ensino ainda não disponível na aldeia, no caso específico da Mata da Cafurna, o Ensino Superior. Estas vias de acesso são também destinadas aos atendimentos de saúde, por onde trafegam os profissionais para atenderem no Posto de Saúde e para deslocar indígenas com problemas mais agravados.

A aldeia conta com uma segurança hídrica¹²⁴ considerável. O açude ou barragem, como também é chamado, tem um volume de 70.000

¹²⁴ É a garantia para a disponibilidade de água nos diferentes usos, envolvendo a gestão dos riscos que a população e o Ambiente estão sujeitos quanto a extremos de secas,

m³ de água que, somado a outros 36.000 m³ distribuídos por outros quatro açudes menores no mesmo curso, totalizando cerca de 106.000 m³. Em 2010¹²⁵ o Ministério Público recomendou sua imediata recuperação temendo que ocorresse um rompimento, pois há mais de 30 anos que a primeira obra acontecera, no entanto, nada relacionado à efetivação da obra ocorreu.

A barragem tem 13 metros de profundidade e 50 metros de largura, forneceu água a zona urbana do município de Palmeira dos Índios entre os anos de 1940 até meados de 1960, quando foi substituída pela Companhia de Saneamento de Alagoas - CASAL. Desde então, atende exclusivamente às necessidades dos habitantes na Aldeia Mata da Cafurna. A lagoa¹²⁶ era um espaço mais restrito aos Xukuru-Kariri, localizado provavelmente próximo ao Terreiro do Ouricuri, local sagrado onde ocorrem os rituais indígenas. Foi nesta, que os indígenas criaram peixes, mas não por muito tempo, pois, entre outras questões, não contaram com assistência técnica e também não puderam arcar com os custos iniciais do criatório.

Esta lagoa precisa ser reativada, pois rompeu e ainda não foi revitalizada; necessita de investimentos semelhantes aos efetuados na barragem da aldeia. A lagoa tem uma nascente que mina água diariamente, mas sem a revitalização a mesma escorre, ou cria poças. Por isso, são necessários os reparos para continuar sendo mais uma fonte hídrica e possivelmente fonte de renda na aldeia.

A distribuição de água encanada ocorre por duas redes. Uma na parte mais alta e outra na parte mais baixa. As encanações foram separadas e a cada dia uma delas fornece água, a partir das fontes existentes na própria aldeia, tanto do açude quanto da nascente na qual fizeram um poço artesiano. Essa distribuição ocorre sob responsabilidade da Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI¹²⁷ que contratou dois índios Ikaiamy e Cícero, ambos habitantes, como responsáveis pela liberação da água.

inundações e falhas de gestão. Este termo tem sido mais utilizado para garantir a segurança hídrica.

¹²⁵ <https://www.cadaminuto.com.br/noticia/55742/2010/03/04/mpf-quer-recuperacao-da-barragem-mata-da-cafurna-em-area-xucuru-cariri>.

¹²⁶ Na lagoa existe uma nascente com muita água. Tinha um paredão de barro que estourou a cerca de dez anos.

¹²⁷ Secretaria Especial de Saúde Indígena.

A rede de encanamento passa justamente no paredão do açude e fornece água a algumas áreas vizinhas, como para toda a aldeia, “mas antes era tudo nas costas, na fé, muita coragem e muita necessidade”, afirmou Antônio Celestino¹²⁸.

A Mata existente contribui muito para esta segurança hídrica na Aldeia. No entanto, foi motivo de preocupação há três anos, durante uma longa seca, que deixou os indígenas bem receosos, a Mata nativa e as nascentes estavam sofrendo. A situação não foi enxergada apenas como algo negativo, a partir deste risco, os habitantes buscaram formas de controlar o uso da água, evitando desperdícios. “Antes era irrigação com água potável, tudo era só a potável, agora tá tudo mais moderado”, relatou Tanawy¹²⁹.

A juventude expressou a necessidade de um planejamento para gestão ambiental por meio de formações específicas, em que os indígenas tivessem condições de gerir melhor o território. A partir das discussões de temáticas como desmatamento, nascentes e as degradações ambientais, sobre como recuperá-las e lidar com as situações de seca, considerando a climatologia do território, a vegetação, o contexto e o processo histórico local vivenciado pelos indígenas, possibilitando conhecimento das áreas e reflexão sobre os cuidados necessários tanto individualmente quanto coletivamente.

Pensar territórios com nascentes é muito importante, pois os habitantes nessas localidades compreendem a importância dos espaços com tais recursos naturais. Nos territórios indígenas esta importância assume uma proporção ainda maior que para outros locais, pois, para os indígenas o território é lugar sagrado, espaço de vida, possibilita expressarem-se sócio culturalmente, (re)afirmando as conexões com a Natureza.

É notório a ocorrência de impactos socioambientais, implicando diretamente na qualidade hídrica das nascentes identificadas, também nas condições de vida útil, com menos infiltração por meio das chuvas comprometendo os fluxos dos cursos d'água que formam estas nascentes. Esta situação foi identificada pelos indígenas, mas sendo possível

¹²⁸ Ancião indígena, Xukuru-Kariri.

¹²⁹ Liderança da juventude Xukuru-Kariri, habitante na Aldeia Mata da Cafurna.

solucionar a curto prazo, pois exige o envolvimento dos indígenas em uma melhor gestão do território, para mais qualidade dos recursos naturais existentes na aldeia, iniciando pelo cuidado com as nascentes, para vários resultados, como, por exemplo, menos índices de habitantes com problemas de saúde por conta do contato com água contaminada.

É necessário que as iniciativas partam de ações dos próprios indígenas, buscando apoio de organizações da sociedade civil que reconhecem a importância dos territórios e das nascentes, não apenas para eles, mas também toda a população em Palmeira dos Índios e no entorno.

A água é um dos elementos fundamentais para os seres vivos. São inúmeras as menções da água como símbolo de poder espiritual e força, e diversos são os rituais nos quais é utilizada (BRUNI, 1994). Dentre os povos que usam a água como símbolo material, espiritual e social, nas expressões socioculturais e modo de viver, estão os indígenas, pois interagem com o Ambiente e a partir dessa relação constroem a identidade e a história.

Os indígenas sabem dos desafios para preservar a riqueza natural existente na aldeia. Preservar a Mata é essencial e por isto são feitos os cuidados com as nascentes, desobstruindo as vias para que continuem os cursos d'água. Infelizmente estas iniciativas não partem de todos os indígenas, alguns se recusam a contribuir no processo de limpeza, “mas a maioria é comprometida, trabalha, principalmente a juventude que nos mutirões criam consciência, conhecem a mata e a respeitam” afirmou Suyane¹³⁰.

Analisar o processo histórico vivenciado pelo Xukuru-Kariri habitantes na Mata da Cafurna a partir do estabelecimento na Aldeia, é reconhecer que desde então se fortaleceram, organizaram-se para continuar mobilizando-se por direitos. Este fortalecimento ocorreu por estarem no território, planejando ações, movimentando a vida, respeitando a Natureza e o que recebem dela.

A paisagem não é espaço, nem se afigura como natural e anterior à cultura. A paisagem é um conjunto de espaços transformados pelas relações humanas. Para Schama (1996) o referente está tão colado ao signo

¹³⁰ Graduada em Letras Português pela UNEAL no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena - CLIND.

que não se pode mais separá-los, tal como não faz sentido separar cultura e Natureza. A literatura ambientalista evidenciou que os humanos vêm transformando o Ambiente há tantos milênios e que chamado de “natural” é artificialmente selecionado, como as espécies vegetais criadas pela agricultura.

O Ambiente de um bioma variando entre a Caatinga e a Mata Atlântica, inseridos em um Brejo de Altitude na úmida mata serrana tem a paisagem agregada às expressões socioculturais dos indígenas que se adaptaram ao ecossistema existente, sem a necessidade de destruir o Ambiente, ao contrário, preservando-o. Esta paisagem retrata um lugar com uma história política e sociocultural diferenciada com valores e sentimentos comuns em relação à Natureza expressos pelos Xukuru-Kariri.

Considerações finais

A pesquisa apresentada realizou estudos sobre os indígenas Xukuru-Kariri, habitantes na Aldeia Mata da Cafurna, percebendo como ocorrem as relações socioambientais no município de Palmeira dos Índios, Semiárido alagoano e o quanto o território é fundamental para a construção da identidade de seu povo. A pesquisa evidenciou os conflitos entre posseiros e indígenas, e apresentou a rede de relações, as tensões e os conflitos existentes naquele momento.

Como isto, o território assume para os indígenas, um significado particular, onde a Natureza e a cultura se fundem criando uma nova dimensão, a da identidade, consolidando o povo ao seu lugar, fortalecendo o sentimento de pertencimento do ser humano com o Cosmológico. Como suporte teórico utilizamos a metodologia da história oral para nos permitir compreender a importância de considerar as diversas formas de contribuição, entre estas, a oralidade, também foram usadas outras concepções teóricas a fim de traduzir o universo dos indígenas a partir de um breve percurso histórico desde fins do século XVIII aos dias atuais.

Referências

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALBERTI, Verena. **O que documenta a fonte oral?** Possibilidades para além da construção do passado. Rio de Janeiro, CPDOC FGV, 1996.

ARRUTI, José M. P. A. **O reencantamento do mundo:** trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Rio de Janeiro: MN/UFRJ, 1996 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

ARRUTI, José M. P. A. Da memória cabocla à história indígena: o processo de mediação entre conflito e reconhecimento étnico (Xocó, Porto da Folha/SE). *In:* SOIHET, Rachel; ALMEIDA, Maria R. C. de; GONTIJO, Cecília Azevedo e Rebeca. (orgs.). **Mitos, projetos e práticas políticas:** memória e historiografia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009. p. 249-270.

ARRUTI, José M. P. A. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. *In:* OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999. p. 231-279.

BARROS, Ivan. **Etnia tribal Xucuru-Kariri e a formação de Palmeira dos Índios.** Ed. do autor, Olinda/PE, 2011.

BRUNI, J. C. Water and life. São Paulo: **Revista de Sociologia da USP**, v. 5, n.1, 1994, p. 53-65.

CARRARA, Douglas. **Relatório preliminar circunstanciado das terras de identificação e delimitação da terra indígena Xucuru-Kariri.** 2011. Disponível em: <http://www.bchicomendes.com/cesamep/relatorio.htm>. Acesso em: 29 mar. 2018.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. Disponível em: <https://www.cimi.org.br/2006/10/25336/>. Acesso em: 30 mai. 2018.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo, Centauro, 2003.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Os caminhos da aldeia:** índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais. Recife: UFPE, 1994 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

IDENTIDADES EM CONFLITO: os Xukuru-Kariri aldeados e desaldeados

Robson Romildo de Melo Vieira¹³¹

Considerações iniciais

É comum nas aldeias Xukuru-Kariri, em Palmeira dos índios, que haja uma negação por parte de alguns indígenas aldeados para com os desaldeados, pois, alguns membros do primeiro grupo não aceitam mais a volta dos segundos, que se encontram vivendo na cidade. Essa negação é defendida com veemência, utilizando as mais diversas alegações como, por exemplo, que os indígenas desaldeados não participam mais dos rituais, que muitos optaram por outras religiões e estão afastados de seus costumes.

Há uma divisão nas aldeias em relação a essa incógnita, um grupo tradicional alerta que muitos dos que querem voltar são movidos por interesses particulares, uma vez que não participaram das mobilizações em momento algum durante as retomadas de suas terras tradicionais, afirmaram que estes que trazem consigo novos valores que podem ameaçar seus costumes, indo assim de encontro às suas tradições. Por outro lado, os indígenas desaldeados vem lutando contra essa negação presente nas aldeias, buscando apoio junto àqueles que não se opõem ao seu retorno para o território tradicional.

No entanto, essa é uma questão que deve ser tratada com delicadeza, uma vez que os indígenas desaldeados alegam que estiveram fora da aldeia por vários fatores: uns saíram, na juventude, em busca de emprego na cidade; outros afirmam que não tinham mais espaços na aldeia para trabalhar, além da existência de conflitos internos entre as famílias. Enfim, as alegações são inúmeras.

¹³¹ Graduado em História pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL. Membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL. E-mail: robsonromildo115@gmail.com.

Relato de memórias

Em entrevista¹³² a indígena Tânia, da aldeia Mata da Cafurna, relatou uma passagem da sua infância, justificando a saída de seus pais, em algumas ocasiões, da aldeia:

Quando eu era pequena, na realidade éramos quatro meninas e um irmão, nossos pais nos deixava na aldeia e iam trabalhar na cidade [...] já que na aldeia, em alguns anos, a agricultura não dava certo, por falta de chuva, a seca era longa [...].

Segundo esse relato, os seus pais saíram da aldeia por uma necessidade extrema, pois a área não tinha como oferecer um meio de subsistência, pois naquele momento várias famílias estavam sendo afetadas pela seca; esse é um caso que, apesar de ter ocorrido durante a infância da entrevistada, continua sendo um dos principais motivos da saída de muitos Xukuru-Kariri das suas aldeias.

Sendo assim, quando a natureza castiga com a seca, muitos jovens e pais de famílias não tem outra alternativa a não ser sair da aldeia em busca por trabalhos nas cidades próximas ou até mesmo em outros estados; no caso dos Xukuru-Kariri, a área urbana de Palmeira dos Índios é a primeira alternativa, por fazer limite com as aldeias.

Os Xukuru-Kariri que se encontram desaldeados estão em constante contato com novos valores simbólicos, costumes e tradições e heterogeneidade são vivenciados de maneira intensa por esses índios urbanos, que tem que aprender a conviver com as singularidades de uma maneira que não venham a perder sua identidade indígena, ou seja, a sua cultura que vem se reelaborando na cidade, uma vez que o índio que vive na cidade e o índio aldeado possuem uma percepção distinta dos espaços que habitam,

De acordo com NUNES:

A presença da cidade na reserva deve ser entendida como a incorporação de costumes e valores urbanos (i e., observáveis na cidade) ao estilo de vida de aldeia, alterando-o em poucos, mas significativos aspectos [...] A ideia de “persistência” de

¹³² Entrevista realizada em 23/07/2016, na Aldeia Indígena Mata da Cafurna.

aldeia na cidade deve ser entendida como a manutenção dos elos tribais (essencialmente de parentesco) nas condições de vida urbana (NUNES *apud* OLIVEIRA, 1968, p.209. 210).

Entre os Xukuru-Kariri aldeados, essa noção de cidade pode vir a ser descrita de várias maneiras, de acordo com a interpretação dos próprios indígenas, porém é possível perceber, a partir de discursos de membros mais velhos e tradicionais de suas famílias que a cidade é uma ameaça aos seus costumes e tradições; a justificativa é simples, muitos jovens quando migram para a cidade distanciam-se de suas raízes culturais.

Por outro lado, a noção de aldeia na cidade, entre os índios que vivem no meio urbano, só é conhecida por aqueles índios que estão ligados de fato à aldeia através de familiares; estes continuam vinculados sua cultura ou seja, e à sua identidade, mas aqueles índios que mesmo tendo parentes vivendo na aldeia, optam por viver longe de seus costumes e tradições, deixam de ser índios aos olhos de seus pares os quais passam a não os reconhecer mais, pois o que vai definir a identidade indígena é a sua cultura, os elementos diacríticos que compõem sua identidade.

Sendo assim, para tentar compreender os conflitos identitários entre os Xukuru-Kariri, analisamos os dois lados do discurso; de um lado, o índio aldeado que luta para manter a sua cultura encontra-se dividido por opiniões divergentes, aceitar ou não a volta de seus irmãos que vivem na cidade? Do outro lado, não muito longe da aldeia, o indígena desaldeado vive vários dilemas, como por exemplo, quando voltar a aldeia? Será que há espaço? Será que serei aceito de volta? São indagações que só os relatos das memórias de ambas as partes podem responder. Segundo Candau “a busca memorial é então considerada como uma resposta as identidades sofredoras e frágeis que permitiria apoiar um futuro incerto em um passado reconhecível [...]” (CANDAUI, 2014, p.10).

Os relatos das memórias dos índios aldeados podem vir elucidar a questão da negação quando estes voltam à aldeia, uma vez que nesses relatos são encontrados os motivos da migração para contextos urbanos e a perda dessa memória poderá comprometer a eficácia da justificativa para a sua saída e retorno, o que pode gerar sérios conflitos identitários, sendo que: “considera-se também que as tensões identitárias contemporâneas são consequências de uma perda de memória” (CANDAUI, 2014, p. 76).

Entende-se aqui, por perda de memória, a falta de relatos sobre os motivos que provocaram a saída e o retorno de indígenas a aldeia, pois “não é na história aprendida é na história vivida, que se apoia nossa memória” (HALBWACHS, 1990, p. 40). Trazer à tona a memória do tempo vivido fora da aldeia é salutar para evitar negações e choques culturais no retorno, fazendo com que a vida em conjunto supere as diferenças identitárias construídas durante a separação.

A imagem de muitos no relato de poucos

A aldeia, apesar de ser um termo jurídico criado pelos europeus colonizadores, é o espaço onde abriga uma cultura secular criada por vários povos, é nela que esses povos devem viver, por que lá serão mais fortes diante das situações adversas que possam surgir, como o preconceito presente em outros espaços na sociedade envolvente, como é o caso específico vivido pelos Xukuru-Kariri.

Antes vale destacar que o lar dos Xukuru-Kariri é a região serrana de Palmeira dos Índios, município do estado de Alagoas, distante 135 km da Capital Maceió. Com uma história marcada pela presença de índios e de conflitos já épicos entre estes e os posseiros; lá eles têm oito aldeias já reconhecidas e duas em processo de reconhecimento, mas ainda vivem em conflito pelos seus direitos. Situações de preconceito são perceptíveis nos espaços fora da aldeia.

Neste estudo, tal situação foi relatada em entrevistas realizadas com indígenas da região sobre o quanto as suas experiências fora da aldeia foram significativas permitindo-lhes ter visões distintas do indígena da cidade e do indígena aldeado. Segundo o entrevistado nº 1¹³³:

É, na minha opinião o índio que vive na cidade, ele vai perder um pouco de sua cultura. Ele, digamos, ele não vai perder completamente a sua cultura, porque vai ter muitas complicações, ele não vai ter a mata que é prá fazer o seu ritual, não vai ter o contato com a natureza, como o índio que viver na aldeia tem.

¹³³ Para preservar a identidade e integridade dos entrevistados, estes serão doravante identificados por números.

O entrevistado enfatiza que a maior dificuldade do índio em contexto urbano é o afastamento dos costumes ritualísticos, pois, enquanto o aldeado tem facilidade para praticar o ritual, o que vive na cidade tem a participação limitada, pois os rituais realizados na cidade são simbólicos pela falta do elemento principal, a mata. A distância do mundo religioso nativo passa a ser mais um obstáculo para aqueles que vivem no meio urbano.

Quando perguntado sobre qual a imagem que os Xukuru-Kariri da sua aldeia têm daqueles seus irmãos que vivem na cidade de Palmeira dos Índios, o entrevistado declarou:

Olha, é, alguns chegam a criticar. Falam que é errado viver desaldeado e que não tem o mesmo direito dos índios aldeados, só que eu acho que tem que se ver o porquê daquele ser está desaldeado. Será que foi porque ele quis desaldear-se? Ou será que ele foi obrigado por alguma circunstância?¹³⁴

O entrevistado não se posiciona sobre suas impressões acerca dos indígenas que vivem na cidade, mesmo diante da insistência ele se mostrou cuidadoso ao afirmar:

Não! Não! Tenho nada contra não, quem vive na cidade muitas vezes, até por certa desinformação dessas pessoas, elas vem achar que é melhor na cidade devido à facilidade, só que há um preço de ter uma maior facilidade. Isso é fato porque na cidade você está em volta de todas as coisas do que na aldeia, para trabalhar tudo vai ter uma facilidade maior, mais prá isso vai ter que se pagar um preço muito grande. Seria a perda da cultura que está no seu local de origem¹³⁵.

No decorrer da entrevista, o discurso construído pelo entrevistado tende a caracterizar o índio que vive em contexto urbano como desinformado ou ingênuo, tirando desse indivíduo a capacidade de ter sido movido por situações vantajosas, como por exemplo a possibilidade de emprego ou outros benefícios como engodo para permanecer desaldeado.

¹³⁴ Entrevistado número 1.

¹³⁵ Entrevistado número 1.

Nessa ótica, o indivíduo, ao sair do convívio com os seus pares, tende a assumir características culturais diferentes das suas, o que o levará ao desenvolvimento de novos costumes, valores e até de nova identidade. Segundo Da Matta, “ninguém pode virar baleia, rato ou leão, mas todos podemos nos transformar em membros de outra sociedade, adotando seus costumes e categoria de pensamentos e classificação social” (DA MATTA, 1981, p. 9).

A cultura indígena que resistiu a quase todas as imposições de viés eurocêntrico conseguiu ressignificar-se até os dias de hoje sua identidade étnica, fortalecendo-os como povo, mas que também pode vir a sofrer profundas modificações e adaptações ou até a extinguir-se. Na cidade, o meio social molda, altera costumes e pensamentos e, gradativamente, este índio adotará novos padrões de cultura, ressignificando práticas e costumes ligados a seus valores tradicionais, pois “A transfiguração étnica consiste precisamente nos modos de transformação de toda a vida e cultura de um grupo para tornar viável sua existência no contexto hostil, mantendo sua identificação” (RIBEIRO, 2010, p. 29).

Essa é a realidade que muitos Xukuru-Kariri vivenciam na cidade de Palmeira dos Índios, negando ou sendo forçados a fingir que negam a sua identidade e, paulatinamente se distanciando das suas origens. O entrevistado se mostrou indeciso diante dos questionamentos, não tomava posição, evitou se comprometer com afirmações diretas, o que encaminhou a entrevista para uma insistência mais velada sobre a sua visão a respeito dos seus irmãos desaldeados sobre isso ele respondeu da forma que lhe foi característica durante a entrevista:

Eu não tenho nada contra não. Acho que cada um tem o direito de fazer o que quiser. Se for vontade dele ou também aqueles que saíram, não por vontade própria, mais por alguma circunstância. Alguns conflitos, internos mesmo, obrigam algumas pessoas sair, mas geralmente, quando é conflito interno é a FUNAI e alguns órgãos responsáveis vai [sic] e compra outros terrenos, que geralmente não é na cidade em outro local e criam outra aldeia¹³⁶.

¹³⁶ Entrevistado número 1.

A falta de clareza nas respostas do entrevistado e as atitudes misteriosas em alguns momentos, revelam seu distanciamento e faz parecer que não se importa quando um de seus irmãos deixa a aldeia. Defende a saída em busca de melhores condições de vida e em seguida fala a respeito de conflitos internos, outro motivo que leva alguns índios ao êxodo. Segundo Carrara, “em virtude de diferentes conflitos ocorridos em decorrência de assassinatos interfamiliares foram transferidas para outros estados, com assistência da FUNAI gerando com isso perda populacional” (CARRARA, 2003, p. 44).

Essa perda populacional é um problema para as aldeias Xukuru-Kariri e os conflitos internos terminam por deixar o povo frágil diante de inimigos poderosos. Sobre isso, o entrevistado comentou que:

O índio desaldeado não tem o mesmo direito do índio aldeado, porque o índio aldeado vai *tá* na luta, e não vai ter como o índio desaldeado chegar lá e querer uma parte da terra. Até porque eu acho justo, ele não tá na luta, o aldeado é quem *está lá lutando* por essa terra. O desaldeado não *tava*. Então eu às vezes até entendo pelas pessoas que não tem o mesmo direito¹³⁷.

Nesse relato sobre a participação ou aceitação dos seus pares, é citado outro problema que pode vir a ser um empecilho nas relações entre índios aldeados e desaldeados. Alguns moradores da aldeia não aceitam os seus “irmãos” que vivem na cidade porque acreditam que estes estão de certa forma se negando a lutar por seus direitos, como por exemplo, a demarcação de suas terras tradicionais.

A luta dos Xukuru-Kariri é tida como elemento identitário e vem se fortalecendo enquanto reivindicação, unidade e fronteira com o não índio desde o momento que esse povo se estabeleceu nas cercanias de Palmeira dos Índios, ou simplesmente a partir do momento que o grupo emergiu etnicamente na segunda metade do século XX (SILVA JÚNIOR, 2013).

Neste caso, é compreensível quando o indígena aldeado não aceita facilmente receber na aldeia aqueles indivíduos que de lá saíram por opção

¹³⁷ Entrevistado número 1.

e passaram a viver na cidade, negando sua identidade, esquivando-se das lutas e, de repente tentam fazer a viagem de volta. Segundo João Pacheco,

[...] a viagem é a enunciação, auto reflexiva, da experiência de um migrante, transposta para os versos de Torquato Neto: desde que sai de casa, trouxe a viagem de volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução (OLIVEIRA, 2004, p.32).

A viagem de volta hoje tem outro significado ou perdeu parte de seu sentido original, pois quando indígenas desaldeados voltam para a aldeia nos dias de hoje, segundo alguns entrevistados, o objetivo não é fazer parte plenamente da vida indígena, uma vez que muitos chegam com uma nova religião ou simplesmente interessados nas terras e nas vantagens que esta pode vir a lhes proporcionar.

A vida na aldeia em contraste com a vida na cidade

A liberdade que se tem em viver na aldeia é diferente da liberdade vivida por aqueles índios que se encontram desaldeados, pois estes habitam um espaço de certa forma hostil, sendo assim, a cidade é diferente em vários aspectos do espaço natural em que se encontra a aldeia. De acordo com Moreira, Peixoto e Silva, “no que se refere a vida em sociedade, o índio também registra lições profundas de solidariedade e respeito ao outro, vive em comunidade, sem muros e sem cercamentos e não invade a propriedade do outro” (MOREIRA, PEIXOTO, SILVA, 2010, p. 65).

Por outro lado, essa realidade de “solidariedade e respeito ao outro” é quase que impossível na cidade, porque os laços que são construídos neste espaço só são possíveis por meio de interesses individuais, tornando assim a sua base instável. Quando questionado sobre sua condição de desaldeado o entrevistado n° 2 afirma que:

[...] o direito do índio da cidade é diferenciado, né, até porque a gente tem uma chefe que coordena o SESAI-Secretaria de Saúde Indígena, e falou pra união que prioridade na área da saúde é do índio aldeado; o índio da cidade procure o município. No caso tive um doente lá e

outro aqui e eu precisava de vim (sic) de lá pra cá. Prioridade geralmente eles lá, depois o índio da cidade¹³⁸.

O entrevistado nº 2 mostra-se bastante preocupado em relação ao tratamento do índio aldeado e, por outro lado, com a situação do índio desaldeado, os que moram na cidade. Os aldeados têm direitos diferenciados, as suas necessidades são colocadas em primeiro lugar e os dos indígenas habitantes na cidade em segundo plano. De acordo com Peixoto, Moreira e Silva,

O Xukuru-Kariri conseguiu sobreviver, é o termo mais viável para explicar a situação social do índio enquanto cidadão que vive no mesmo espaço geográfico e social do homem branco. No início da colonização europeia, foram obrigados a falar uma língua até então desconhecida para eles, a professar uma religião na qual o Deus é como gente e esquecer seus deuses animistas. Como pessoas, foram mudadas, catequizadas, aporuguesadas (MOREIRA, PEIXOTO, SILVA, 2010, p. 65).

Mas até quando o índio desaldeado irá conseguir manter a sua identidade? Em um meio onde o estranho é visto com indiferença e a diferença é estigmatizada, pois este teve grande parte de sua cultura apagada e isso é visível, uma vez que há mais de 500 anos vem sendo forçado a abrir mão dos seus deuses, da sua língua e de outros elementos da sua cultura. Essa era, e ainda continua a ser, uma forma de se manter vivo.

Nenhuma cultura pode suplantar outra sem perdas, pois esta, ao perder, incorpora novos valores. “Sem dúvida, a expansão urbana é uma das causas que intensificaram a hibridação cultural” (CANCLINI, 1997, p. 2). Sendo assim, os Xukuru-Kariri sobreviveram por terem se adaptado e tiveram que abrir mão de alguns costumes em prol de outros para vivenciar, mesmo ressignificadas e híbrida, a sua cultura. Dessa maneira, o índio desaldeado respira o hibridismo cultural, porque a troca de valores na cidade é constante e é um espaço onde perder e ganhar é necessário para conseguir manter-se erguido.

¹³⁸ Entrevistado número 2.

Isso é um perigo mesmo para a aqueles que se encontram desaldeados e frequentam o ritual, porque no momento em que se entra nessa intensa troca de valores na qual há perdas e ganhos, conseqüentemente, os desaldeados, ou melhor, seus filhos e netos podem vir a não se reconhecer como indígenas e adotar uma nova identidade cultural, nos moldes apresentados por Benedict, “uma vez que a cultura não é um complexo que seja transmitido biologicamente” (BENEDICT, 2013, p. 26).

Essa é uma situação pouco ou nada conhecida sobre os Xukuru-Kariri aldeados e desaldeados; a sociedade em volta não tem conhecimento ou finge não saber de nada. Muitas dessas pessoas têm familiares nas aldeias e na cidade, e mesmo assim negam sua identidade indígena. De acordo com Gilberto Velho,

Há, sem dúvida, cenários e grupos dentro do próprio país ou até dentro da própria cidade de que muitas vezes nem ouvimos falar, que não são temas dos órgãos de comunicação de massas, às vezes por censura, muitas vezes por simples desconhecimento. Desta forma, há indivíduos, situações grupos de outras sociedades e culturas que nos são mais familiares do que muitas facetas e aspectos de nosso próprio meio, sociedade (VELHO, 1978, p. 12).

Essa é uma realidade presente no cotidiano Palmeira dos Índios, uma cidade que nasceu de uma aldeia. A presença dos Xukuru-Kariri nas serras do município é uma prova viva de sua existência e resistência apesar de alguns poucos tentarem encobrir a história desse povo que luta pela sua cultura, mesmo tendo alguns que negam sua identidade. Ao perguntar ao entrevistado n° 2 por que deixou a aldeia para morar na cidade ele começa a relatar um pouco de sua história:

Já morei na aldeia quando era... quando era solteiro, ai, quando arrumei um emprego de segurança...não dava certo trabalhar na roça, no campo ajudando meu pai com emprego de segurança, de vigilante; fui trabalhar em Maceió; passei trinta dias em Maceió. Já casado, conheci uma moça aqui na rua casei com ela. Morava de aluguel aqui, como eu trabalhava fora, é melhor morar na cidade pra transporte, para viajar, ai, trinta dias em Maceió e dez anos e seis meses em Arapiraca na antiga CEAL, nove anos e seis meses e um

dia no DETRAN. Surgiu uma vaga aqui para tirar as férias de uma camarada, aí eu vim, surgiu uma vaga no SESAI de vigilante, era só dos índios aldeados, no primeiro embarque consegui uma vagazinha por três anos¹³⁹.

Como se pode notar, o relato do entrevistado nº 2 enfatiza o que já foi dito pelo entrevistado nº 1, isto é, a dificuldade continua sendo a busca por melhores condições de vida e um emprego como segurança é tentador em relação ao trabalho na roça, principal meio de subsistência na aldeia.

O relato continua apesar das pausas por parte do entrevistado que só falava quando questionado, ficando em silêncio depois que respondia às perguntas. Ao ser arguido sobre como é sua relação com a aldeia e se ele a frequenta, respondeu que:

Frequento o ritual, meu pai mora lá na aldeia minha mãe morava lá, já faleceu, mora meu irmão, meu sobrinho, tio, primos, genro, filha e duas netas. A minha esposa frequenta o ritual, meus filhos, tudinho, tenho três moças, uma com sete anos e uma de dezessete (especial, não fala e nem escuta), tem uma mais velha, de dezenove anos¹⁴⁰.

A resposta foi surpreendente, uma vez que a pergunta feita foi outra, o entrevistado foi logo afirmando e repetindo “frequento o ritual”, mostrando que apesar de encontrar-se desaldeado, não perdeu o contato com aquilo que lhe é mais importante, a sua religião, uma parte de sua cultura que permanece desconhecida para os não indígenas, pois estes a conhecem superficialmente, sendo a religião um elemento simbólico que diferencia e demarca a cultura e a identidade indígena ; talvez seja por esse motivo que o entrevistado nº 2 tenha sido direto quando falou da sua participação no ritual, o que deixa claro a existência de boa relação com a aldeia. Por outro lado, o índio que não frequenta o ritual não é bem visto na aldeia, por estar afastado do elo mais importante, a sua religião, o que o torna diferente em vários aspectos socioculturais.

Ainda, com o intuito de definir um elemento fronteiro entre o índio aldeado e o desaldeado, a entrevista foi direcionada para uma

¹³⁹ Entrevistado número 2.

¹⁴⁰ Entrevistado número 2.

investigação acerca das diferentes sensações e emoções que o invadem quando está na cidade ou na aldeia, sobre isso, o entrevistado nº 2 afirmou:

Eu sinto assim, é como se faltasse um pedaço. Para mim, o meu dever é tá lá dentro; como eu comecei a trabalhar fora (como já relatei antes) tive esse imprevisto mas eu to esperando sair essas terras ai, conseguir um pedacinho pra mim eu não tenho terra nenhuma lá. Meu pai ainda tem uma tarefa e meia ou duas tarefas e eu não tenho nada, ai eu espero conseguir um pedacinho pra mim, quero fazer uma casinha lá. Minha vontade é de tá lá, a minha esposa também. Tenho filhos lá e netos né, nossos primeiros netos... a minha esposa gosta muito, pensa em ficar junto, nós viemos de lá ontem de manhã, mas, ela hoje já tava falando de voltar pra lá por causa dos netos, ai, lá nos vamos de sábado a oito que tem religião, vamos passar lá o final de semana como passamos agora; fomos sexta feira e voltamos ontem.

Nota-se que o entrevistado sente falta da aldeia e para lá ainda não voltou por falta de espaço; essa é a situação dele e de alguns outros, mas estes são a exceção, uma vez que outros indígenas têm pensamentos diferentes e os interesses estão acima da cultura.

Considerações finais

Por que não se aldear? Isso não implica que nas aldeias, não existam problemas, falseamentos e sofrimentos, mas quando externos a nossa cultura, tendem a ser mais fortes. O índio se fortalece para a luta quando está em seu espaço a aldeia em comunhão com os seus encantados.

Hoje, os descendentes dos “grandes guerreiros” da outrora poderosa nação Xukuru-Kariri que dominara vastas planícies e serras cobertas por florestas, banhadas por rios dos quais só restam os nomes, e das florestas, pequenas reservas, travam uma batalha interna e externa para manter sua tradição e fazer valer seus direitos, mesmo tendo em seu seio alguns poucos que negam a sua própria cultura e identidade e não reacendem a chama de suas tradições, optando por uma vida na cidade, muitas vezes escravizados pelo capital que impera naquele meio.

Referências

BENEDICT, Ruth. **Padrões de Cultura**. Tradução de Alberto Candéias. Lisboa: Livros do Brasil, 2000.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

Candau, Joel. **Memória e identidade**. Tradução Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2014.

CARRARA, Douglas. **Relatório Preliminar Circunstanciado de Identificação e Delimitação** Terra Indígena Xukuru-Kariri – AL. Grupo Técnico constituído através de Portaria FUNAI n° 178/PRES/03 de 19/03/2003, 302/PRES/03 de 17/04/2003 e 363/PRES/03 de 07/04/2003.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução a antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1981.

HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

MOREIRA, Ana Cristina de Lima; PEIXOTO, José Adelson Lopes; SILVA, Tiago Barbosa da. **Mata da Cafurna**: ouvir memória, contar história: tradição e cultura do povo Xukuru-Kariri. 2 ed. Maceió: Catavento, 2010.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias Urbanas ou Aldeias Indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. Porto Alegre: **Espaço ameríndio**, v. 4, n. 1, jan/jun. 2010, p. 9-30.

OLIVEIRA, João Pacheco (org). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **Falando dos índios**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Editora UnB, 2010.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando Sentidos:** os Xukuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no agreste alagoano. Maceió: EDUFAL, 2013.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. *In:* VELHO, Gilberto. (org.). **Individualismo e cultura:** notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

Parte 2
POVO TINGUI-BOTÓ

“RIO DE AREIA”: O Boacica e o equilíbrio ambiental em seu entorno

Marcelo de Campos¹⁴¹

Considerações iniciais

Neste artigo, discutimos a importância do rio Boacica para o desenvolvimento da região do Semiárido alagoano, tomando como base alguns aspectos históricos relevantes sobre o desenvolvimento local, atividades econômicas e povos existentes. O rio Boacica é uma bacia secundária do rio Piauí, originária do rio São Francisco, sua nascente está localizada na serra dos Marcos e seu curso prossegue pelo povoado Olho D'água do Meio, em Feira Grande, Alagoas, cortando a área indígena utilizada para as práticas ritualísticas do povo Tingui-Botó. Portanto, o assoreamento e a “morte do rio” afetarão a existência cultural do referido povo indígena.

O povo Tingui-Botó sobrevive da agricultura, produção de arte indígena, pesca e da caça, embora essa atividade não seja tão expressiva devido à escassez de animais na região. Além disso, diante da intensa degradação ambiental do semiárido e das terras às margens do rio São Francisco, os indígenas reivindicam a revitalização local e, por isso, participam das conferências sobre o meio ambiente e preservação do São Francisco. Entretanto, o “desenvolvimento” da região, com indústrias e extração indiscriminada tem causado intenso desgaste ambiental, o que exige a intensificação de projetos que tenham como objetivo a revitalização e sustentabilidade da área é preciso também a sensibilização da população local e utilização de mecanização adequada.

Às margens do rio São Francisco está localizada a região hidrográfica do rio Piauí, formada pelos vales de rios secundários, como o

¹⁴¹ Indígena da etnia Tingui-Botó, de Feira Grande. Licenciando em Ciências Biológicas pelo Instituto Federal de Alagoas - IFAL, Campus Arapiraca. Membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHIAL. Bolsista do Programa Residência Pedagógica, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. E-mail: marcelodecampos05@gmail.com.

Perucaba e o Boacica. Ao longo dos anos, diversas atividades econômicas vêm sendo desenvolvidas na bacia do rio São Francisco, o que tem gerado significativos impactos ambientais, que, junto a escassez hídrica tem aumentado a necessidade de programas e ações visando a recuperação ambiental das áreas degradadas subjacentes (HYDROS, 2002).

O rio Boacica é um dreno principal para o projeto público de irrigação, que leva o nome do referido rio. Ainda, quando há dificuldades de captação de água do rio São Francisco, o Boacica é utilizado como fonte hídrica, como parte de um projeto da Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Paraíba - CODEVASF. Iniciado entre os anos de 1981 e 1984, este projeto gera renda para cerca de 7 mil pessoas que dependem diretamente das terras irrigadas para diversas práticas agricultáveis, pois, “são 768 lotes distribuídos em 3,1 mil hectares. A rizicultura é a principal atividade, seguida pelo cultivo de cana-de-açúcar e pela piscicultura. A fruticultura também é desenvolvida, além da pastagem está presente em 61 lotes que somam 230 hectares” (BRASIL, 2019, p. 01).

Diante da importância do rio Boacica para o desenvolvimento socioeconômico de Feira Grande, e ainda percebendo que a atividade humana realizada às margens do rio tem sido intensa, precisamos que sejam criados métodos para conter a degradação ambiental. Para tentar reverter os impactos ambientais foi criado o Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco - CBHSF, órgão colegiado responsável por realizar a gestão descentralizada e participativa dos recursos hídricos da Bacia do São Francisco, “integrado pelo poder público, sociedade civil e empresas usuárias de água, visando à proteção dos seus mananciais e o seu desenvolvimento sustentável” (AGB PEIXE VIVO, 2017, p.19).

Os índios Tingui-Botó, através da Carta dos Povos Indígenas do Cerrado e da Caatinga, publicada no seminário “Desafios da Gestão Territorial e Ambiental das TI's dos Biomas Cerrado e Caatinga”, realizado em Brasília, no mês de setembro de 2018, ressaltaram a necessidade de valorizar os produtos da sócio biodiversidade, a implantação de sistemas agroecológicos e quintais produtivos, a conscientização sobre o uso de agrotóxicos e o estímulo à produção agroecológica, entre outras demandas do povo indígena (FUNAI, 2019).

Os Tingui Botó e o Rio Boacica

Segundo a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, a Caatinga é uma região semiárida muito rica em biodiversidade, seu bioma possui vegetação heterogênea e possui um patrimônio biológico não encontrado em nenhum outro lugar do mundo. A população indígena dessa região é em torno de 90 mil habitantes, de 45 povos diferentes, encontrados em 36 terras indígenas.

As missões jesuítas na região do baixo São Francisco aconteceram no século XVIII, entretanto, no final do século XIX, após expropriação territorial, os habitantes se espalharam pelas terras de Olho d'água do Meio. A maioria dos indígenas encontravam-se praticamente sem terra, exceto pela preservação de 60 tarefas reservadas para a celebração do Ouricuri, sendo preservadas então as histórias dos povos Tingui-Botó, Karapotó e Kariri-Xocó, os quais, mantêm vínculos de parentesco e ritual até os dias de hoje (FUNAI, 2019).

Os Tingui-Botó habitam a comunidade de Olho D'água do Meio, no município de Feira Grande. Até a década de 1980 eram conhecidos como *caboclos*, quando foram reconhecidos como povo indígena pela FUNAI (MATA, 2018). Em 1983 eles possuíam a área de aproximadamente dois hectares, coberta de mata para o ritual do Ouricuri, além disso, moravam em arruado de Olho D'água do Meio e trabalhavam em fazendas como meeiros ou alugados. Segundo Mata:

Os Tingui-Botó foram reconhecidos como grupo indígena em 1980 por Clovis Antunes, professor da Universidade Federal de Alagoas, que enviou documentação à Funai. Trata-se de um dos casos de resgate da identidade étnica de uma população anteriormente dispersa, em processo de etnogênese. À substituição de uma identidade “acanhada” de caboclo pelo orgulho étnico de ser índio, seguem-se desdobramentos políticos tais como a reivindicação de posse de terras por direito imemorial e a luta pelo seu reconhecimento pelo órgão tutelar (MATA, 2018, p 01).

Em 1983, a FUNAI instalou um posto indígena na região, em seguida, o referido órgão adquiriu duas pequenas propriedades, a Fazenda Boacica (30 hectares) e a Fazenda Olho D'água do Meio (31,5 hectares).

Em 1988 comprou a Fazenda Ypioca, com 59,6 hectares. Atualmente, a comunidade dispõe de uma área de 121,1 hectares (MATA, 2018). Em 26 e 27 de agosto de 2011, povos das aldeias do Nordeste e Minas Gerais realizaram um encontro na aldeia Tingui-Botó com a finalidade de discutir pontos relevantes com representantes da FUNAI, foram dois dias de discussões que renderam uma carta de reivindicação dos povos indígenas (NEEPS, 2013).

Desde o ano de 2011 a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural - EMATER iniciou a implantação de projetos para o desenvolvimento sustentável da aldeia Tingui-Botó, o primeiro deles foi a inclusão das mulheres da aldeia no Programa de Aquisição de Alimentos - PAA. Outras ações realizadas foram: a implantação da rede comunitária, da horta medicinal e a distribuição de mil mudas para o reflorestamento da aldeia:

Entre os aspectos positivos desse projeto de recuperação está o cercamento da área de mata da comunidade para evitar possíveis invasões na área por posseiros vizinhos, que degradam a fauna e a flora da área indígena através do desmatamento de pequenas áreas, e, principalmente, da caça predatória. Outro benefício para a comunidade é o beneficiamento e recuperação de estradas vicinais dentro da própria comunidade, evitando assim que os indígenas precisem circular por fora da área para terem acesso a alguns pontos do território. No mais, concomitantemente, está sendo desenvolvido um trabalho de cunho social, articulado pelos próprios indígenas com supervisão das articulações gestoras, onde é feita a conscientização social através de palestras, mesas, e panfletagem nas comunidades vizinhas referente à preservação do ambiente natural e à importância dos recursos hídricos (NEEPS, 2013, p. 01).

Segundo Botó (2011), a aldeia Tingui-Botó está localizada entre as Serras do Cachimbo e Maraba próximo ao povoado de Olho D'água do Meio no município de Feira Grande, seu território é cortado pelo Rio Boacica que se estende por Campo Grande, numa área de 550 hectares, atualmente essa área é considerada de preservação ambiental. O povo Tingui-Botó reivindica a recuperação de seu território tradicional, que por anos foi explorado pelos proprietários rurais, o que garante o fortalecimento dessa luta é o tradicional ritual do Ouricuri, que até os dias

atuais reafirma a identidade cultural desses índios. Segundo a Funai (2019):

Os territórios indígenas cumprem papel central na conservação do Cerrado e da Caatinga e conectam diferentes biomas do país. Prestam importantes serviços ambientais como a manutenção de recursos hídricos, contenção do desmatamento e redução das emissões de carbono na atmosfera. Além de serem responsáveis pelas áreas protegidas mais bem conservadas nesses biomas, os povos desses territórios são detentores de conhecimentos e de práticas tradicionais de manejo, recuperação e conservação dessa biodiversidade (FUNAI, 2019, p. 1).

De modo que, a reunião dos povos indígenas em 2011 representou também a mobilização pelo Rio São Francisco, pois os índios Tingui-Botó, ao se verem ameaçados pela proposta de instalação de usinas nucleares na margem do rio, participaram da 19ª Reunião Plenária do CBHSF, realizada em Petrolina, no mesmo ano. Posteriormente, os Tingui-Botó e a Câmara Consultiva Regional - CCR formataram uma proposta diferente para a recuperação hidro ambiental da bacia do Rio Boacica (CBHSF, 2020).

A ideia consistiu em revegetar as margens dos nove pequenos rios que constituem o baixo São Francisco (Rio Piauí, Boacica, Jacaré, Riachão, Calha seus afluentes e nascentes da foz do Rio São Francisco, Bacia do Alto Rio Piauí, Bacia do Rio Curitiba, Bacia do Médio e Baixo Rio Piauí) (CBHSF, 2020, p. Única).

Através de ações ambientais sustentáveis: produção local de mudas de espécie nativa, a preparação do adubo a partir de lixo orgânico da comunidade, plantio de mudas e conservação da espécie. Sobre a nascente, a proteção acontecerá por cercamento vivo (macambira e mandacaru) e serão construídos e ampliados reservatórios de água para irrigação agrícola (CBHSF, 2020).

Localização geográfica do Rio Boacica

O rio Boacica está situado na região hidrográfica do Rio Piauí. Ele nasce na serra dos Marcos no município de Lagoa da Canoa, a uma altitude de 280 m. Seu sentido de escoamento está rumo ao Sudeste.

Possui um desnível de 80m, com 4,5 km de extensão. Sua bacia ocupa uma área total de 808,8 km. Ocupa os municípios de Girau do Ponciano, Lagoa da Canoa, Campo Grande, Igreja Nova, São Sebastião, Feira Grande, Porto Real do Colégio e Penedo, municípios localizados ao Sul de Alagoas (AGB PEIXE VIVO, 2017).

O Rio Boacica ocupa diversas áreas com pluviosidade acima de 1000 mm de chuva, contribuindo para diferentes maneiras do uso do solo, incluindo, principalmente, culturas anuais que exigem o preparo do solo e manejos intensivos como, o cultivo da cana-de-açúcar, culturas de sequeiro, culturas de várzeas, milho, feijão, algodão e mandioca. Em chácaras são identificadas culturas como de coco, manga, jaca, caju, laranja e abacaxi (HYDROS, 2002).

A atividade agropecuária também é muito comum nessa região, um fato que pode acarretar no desmatamento das áreas de encostas, áreas de pastagem e áreas de proteção, como de nascentes (HYDROS, 2002):

Conforme relatado anteriormente, a monocultura é representada pelo cultivo de cana-de-açúcar, uma das mais antigas atividades econômicas desenvolvidas na região, representando um importante vetor de ocupação e adensamento populacional. Dentre as culturas de sequeiro, destacam-se as culturas de várzea (rizicultura) que ocupam as várzeas de boa parte da bacia. Outras culturas de importância na região são o milho, feijão, algodão, mandioca e banana (AGB PEIXE VIVO, 2017, p. 32).

O clima da região do Rio Piauí e suas bacias é o tropical chuvoso com verão seco. O período chuvoso acontece entre os meses de abril e outubro. Sendo a precipitação média anual de 1.300mm/ano, variando de 1000 mm/ano a 1.500 mm/ano (AGB PEIXE VIVO, 2017).

Segundo o Plano Diretor de Recursos Hídricos da Bacia Hidrográfica do rio Piauí, essa região abriga as seguintes formações florestais: Caatinga, Floresta Estacional, Restingas, Manguezais e áreas úmidas, em toda a sua porção leste. Nessa região, foram encontradas três espécies de plantas ameaçadas: cipó escada-de-macaco (*Bauhinia smilacina*), aroeira (*Myracrodruon urundeva*) e a baraúna (*Schinopsis brasilienses*) (HYDROS, 2002).

Segundo a Agência Brasileira Peixe Vivo (2017) o relevo da bacia do rio Boacica é de topografia plana e apresenta solos profundos de fácil mecanização, o que favorece a agricultura mecanizada, no baixo São Francisco, como a da cana-de-açúcar. A degradação ambiental da bacia do Boacica vem sendo intensificada desde o crescimento urbano populacional iniciado na década de 1970, ocasionada pela cultura do fumo que atraiu grande contingente populacional para região. O que aumentou a ocorrência de bairros periféricos no entorno, aumentando assim o perímetro urbano.

Alguns achados históricos sobre o Rio Boacica

A ocupação do entorno do rio Boacica se deu no início do século XVII, através de exploradores da bacia do rio São Francisco. Foram construídas capelas que referenciavam os santos aos quais os conquistadores eram devotos, posteriormente, essas construções se tornaram pontos centralizadores de núcleos populacionais, os futuros municípios dessa região (HYDROS, 2002).

Segundo Ticianely (2019), por volta do século XIX, alguns pescadores de Penedo iniciaram a exploração do trecho navegável do rio Boacica ou *ImBoacica* e o entorno da lagoa periódica que se formava durante as cheias do rio São Francisco. A escolha do local das primeiras casas à margem do rio foi influenciada pelo embarque e desembarque de canoas. Thomaz Espíndola informou, em 1871, que a geografia da região era o fim do trecho navegável do Boacica. O primeiro povoamento local foi o sítio Oitizeiro (TICIANELY, 2019).

A atividade da igreja local e o desenvolvimento do povoado teve reconhecimento em 17 de julho de 1880, por intermédio da resolução 849, assinada por Cincinato Pinto da Silva, o Presidente da Província de Alagoas, que criou a província Freguesia de São João Batista de Igreja Nova. A instituição canônica aconteceu em 23 de outubro de 1882 pelo bispo de Olinda D. José Pereira da Silva Barros (TICIANELY, 2019).

Uma grande conquista do povoado foi datada em 17 de junho de 1880, através da Lei nº 849 que determinava sua elevação para freguesia, essa Lei também determinava sua desvinculação do município de Penedo. Em 17 de maio de 1884 a Assembleia Provincial aprovou o projeto nº 5 que criou a vila e município de Igreja Nova da comarca de Penedo.

Entretanto, o município de Igreja Nova foi promovido a Vila após a Proclamação da República, pelas mãos do primeiro governador Pedro Paulino da Fonseca, irmão de Marechal Deodoro da Fonseca, sendo que em 1891, o Almanaque do Estado de Alagoas, descrevia que a vila de Igreja Nova possuía ruas mais ou menos regulares e alinhadas, mais de 400 casas, algumas delas bem construídas e elegantes (TICIANELY, 2019).

Constatou também que Triumpho, como era chamado o município de Igreja Nova, não é banhado por um rio intermitente, somente por rios que secam durante o verão, sendo o Boacica o principal deles. Em 1928, Costa Rego anunciou que fez manutenção em duas estradas, uma partindo de Alagoinha e se comunica com Triumpho e Colégio e aquela que vinha por Penedo a Maceió e se estende por Arapiraca e Mocambo. Em julho de 1935 foi entregue a ponte sobre o rio Boacica, uma ponte em alvenaria de tijolo e pedra, com lastro de madeira, no trecho de 26 metros entre Alagoinhas e Igreja Nova (TICIANELY, 2019).

As primeiras construções visando resolver os problemas de inundação na região surgiram em 1942, quando o interventor de Alagoas era Ismar de Góis Monteiro, com projetos instituídos pelo agrônomo Oscar Espíndola Guedes para a construção de diques e barragens (TICIANELY, 2019).

A importância econômica e ambiental

Segundo a Agência Brasileira Peixe Vivo (2017), as fazendas de gado, agricultura e pequenas indústrias são as principais fontes de renda da população que vive às margens do rio Boacica. A monocultura é representada pelo cultivo da cana de açúcar, uma das mais importantes atividades da região. Sobre as culturas de sequeiro, existem as de várzea (rizicultura), além do milho, feijão, algodão e mandioca, coco, manga, jaca, caju, laranja e abacaxi. A área de criação de animais apresenta pastos adaptados, com espécies de capim adaptados ou não a região semiárida, esses pastos são destinados a alimentação de gado bovino, equinos, caprinos, ovinos, asininos e muare, nas áreas limítrofes dos pastos são encontradas plantações de milho e palma, para alimentação do rebanho durante a seca. O setor da indústria de transformação é comum no entorno

da bacia, seguido pelas indústrias da construção civil e extração mineral, outras atividades também são vistas como a produção de álcool e o beneficiamento de arroz, uma das culturas tradicionais da região (HYDROS, 2002).

O “rio de areia” e iniciativas para o desenvolvimento sustentável na região

O Rio Boacica sofreu com intensa degradação ambiental desde a década de 1970. Diante do crescente desenvolvimento urbano-populacional na região, após a explosão da cultura de fumo (CBHSF, 2012). Segundo a AGB Peixe Vivo (2017), “de um modo geral, as fazendas de gado, a agricultura e pequenas indústrias continuam sendo as principais fontes de renda da Bacia do Rio Boacica. Os impactos ambientais encontram-se normalmente associados às atividades antrópicas que ocorrem na bacia hidrográfica” (AGB PEIXE VIVO, 2017, p.23).

Ou seja, as diversas atividades econômicas desenvolvidas ao longo da Bacia do Rio São Francisco têm causado impactos ambientais, diante dessa informação são necessários projetos ambientais com a finalidade de recuperar essas áreas degradadas. Segundo a AGB Peixe Vivo, agência selecionada para emitir pareceres sobre projetos realizados na região, no ano de 2004 o Plano Decenal de Recursos Hídricos da Bacia do Rio São Francisco – PBHSF constatou que as atividades econômicas rurais (como a agricultura e pecuária), atividades de mineração e o processo de urbanização da bacia são responsáveis pela remoção da vegetação nativa e por acelerar o processo de erosão e assoreamento.

Um fato que indica a necessidade de recuperação ambiental da região. Com adoção de práticas conservacionistas do solo como plantio direto, adequação e manutenção de estradas rurais e manejo integral de sub-bacias (AGB PEIXE VIVO, 2017):

Como principais problemas que potencializam o comprometimento da quantidade e qualidade da água na bacia, foram identificados: (I) a ocorrência de processos erosivos; (II) o desmatamento para áreas de pastagem, e (III) a poluição dos cursos d’água, devido, principalmente, ao lançamento de esgotos domésticos sem tratamento e ao

escoamento superficial de defensivos agrícolas utilizados em plantações próximas (AGB PEIXE VIVO, 2017, p.23).

Segundo a AGB Peixe Vivo (2017) a pecuária é outra atividade comum da região, responsável, por impactos negativos locais como o desmatamento que atinge áreas de encostas e fundos de vale para o plantio de pastagens, entretanto, qualquer atividade de preservação será inviável se não estiver adaptada ao processo produtivo do pequeno agricultor, em vista disso, foi assinada em 2011, a carta de Petrolina em prol da revitalização da Bacia do São Francisco.

As ações preconizadas na Carta de Petrolina foram: I. A universalização do abastecimento de água para as populações urbanas e rurais até o ano de 2020. II. Universalização da coleta de tratamento de esgotos, da coleta e destinação final dos resíduos sólidos e implantação de medidas para a solução dos problemas críticos de drenagem pluvial, prevenção e controle de cheias no ambiente urbano até 2030 e III. Implementação de prevenções para proteção de áreas de recarga e nascentes e recomposição das vegetações e matas ciliares (AGB PEIXE VIVO, 2017).

Os projetos de recuperação ambiental da bacia do São Francisco são reflexos de reivindicações comunitárias diante da problemática de degradação na região as intervenções propostas pretendem controlar a erosão e proteger as nascentes, tendo como foco as micro e pequenas bacias. As principais ações são: construção de curvas nível, paliçadas, terraços e barragens para contenção das chuvas, melhoria ecológica nas estradas vicinais, recomposição vegetal, cercamento de nascentes, além de mobilização da comunidade com a finalidade de iniciativas para a educação ambiental (AGB PEIXE VIVO, 2017).

Em específico ao Rio Boacica, as intervenções previstas são: uso de ferramentas de geoprocessamento, identificação e inventário da flora nativa e monitoramento permanente da qualidade ambiental da água. Além disso, será implantado na aldeia um ponto de convivência com a Natureza para abrigar o banco de sementes e para ações educativas e de capacitação dos moradores da aldeia Tingui-Botó (CBHSF, 2020).

Considerações finais

Em síntese, a atividade econômica no entorno do Rio Boacica é marcada pela intensificação populacional em suas margens por volta da década de 1970, entretanto, já eram descritas atividades como monocultura ou criação de gado desde o século XVII. Diante do exposto, a atividade agrícola desenvolvida pela população é caracterizada por momentos difíceis que levaram a adaptações de materiais para o cuidado da terra e cultivo.

Entretanto, os achados sobre equilíbrio hidro ambiental e desenvolvimento sustentável que defende a preservação de espécies e nascente do rio Boacica são recentes, resultantes da indignação da população que sobrevive no local e convive às margens do rio, por isso, são defendidas medidas urgentes que envolvem a sensibilização da comunidade para a preservação das encostas e dos mananciais, inclusive, os índios Tingui-Botó, visando preservar o ritual do Ouricuri e seu território, estão envolvidos com tais projetos e são principais promotores para a defesa do meio ambiente na região.

Referências

AGB PEIXE VIVO, 2017. Disponível em <https://agenciapeixevivo.org.br/?s=rio+boacica>. Acesso em: 4 fev. 2020.

APV. Contratação de pessoa jurídica para elaboração de diagnóstico hidroambiental de nascentes na bacia hidrográfica do rio Boacica, estado de Alagoas, 2017. Disponível em: https://cdn.agenciapeixevivo.org.br/files/uploads/2017/08/TDR-Bacia-do-Rio-Boacica_Ato_008_2017.pdf. Acesso em: 4 fev. 2020.

BRASIL – CODEVASF. Codevasf substitui estrutura de travessia do rio Boacica em Igreja Nova – AL. 2020. Disponível em: <http://codevasf.org.br>. Acesso em: 4 fev. 2020.

BRASIL. Companhia de Desenvolvimento dos vales do São Francisco e do Parnaíba (CODEVASF); 2019. Disponível em:

<https://www.codevasf.gov.br/noticias/2019/codevasf-substitui-estrutura-de-travessia-do-rio-boacica-em-igreja-nova-al>. Acesso em: 4 fev. 2020.

CBHSF. CCR do Baixo e povo Tingui Botó propõem projeto diferenciado para a bacia do rio Boacica. 2013. Disponível em: <https://cbhsaofrancisco.org.br/noticias/projetos-hidroambientais/ccr-do-baixo-e-povo-tingui-boto-propoem-projeto-diferenciado-para-a-bacia-do-rio-Boacica/>. Acesso em: 9 fev. 2020.

CBHSF. Ações e projetos de CBHSF. Disponível em: <http://2017.cbhsaofrancisco.org.br/2017/acoes-e-projetos-do-cbhsf/projetos-hidroambientais-cbhsf/>. Acesso em: 9 fev. 2020.

CBHSF. A tribo Tingui-Botó foi beneficiada por um projeto do CBHSF. 2014. Disponível em: https://cbhsaofrancisco.org.br/noticias/bhsf_blog/a-tribo-tingui-boto-foi-beneficiado-por-um-projeto-do-cbhsf/. Acesso em: 9 fev. 2020.

Comitê da Bacia Hidrográfica do São Francisco (CBHSF) 2000. Disponível em: <https://cbhsaofrancisco.org.br/documentacao/legislacao-federal/>. Acesso em: 4 fev. 2020.

FUNAI. Gestão Ambiental e Sustentabilidade nas Terras Indígenas da Caatinga – Boletim Informativo CGGAM n. 3, 2019. Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cggam/pdf/2019/TI_TINGUI_BOTO___Versao_final.pdf. Acesso em: 9 fev. 2020.

HYDROS. Plano Diretor de Recursos Hídricos. ?. 2002.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. **Estado de Alagoas: Tingui-botó.** 2018. Disponível em: <http://www.cultura.al.gov.br/politicas-e-acoes/mapeamento-cultural/cultura-indigena/comunidades-indigenas-em-alagoas/tingui-boto>. Acesso em: 6 fev. 2020.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. **Tingui Botó.** Povos Indígenas no Brasil, 2018. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tingui_ot%C3%B3. Acesso em: 6 fev. 2020.

MELHORES ROTAS. Mapa topográfico da Rio Boacica. 2020. Disponível em: <https://www.melhoresrotas.com/m/mapa-topografico-da-rio-Boacica>. Acesso em: 6 fev. 2020.

NEEPS. Mapa de conflitos envolvendo justiça ambiental e saúde no Brasil. 2013. Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/Conflito=al-em-alagoas-tingui-boto-reivindicam-ha-mais-de-uma-decada-a-revisao-dos-limites-de-suas-terras-e-a-ampliacao-do-territorio-disponivel>. Acesso em: 6 fev. 2020.

SILVA, Jairã da. Povo Tigui Botó sedia II assembléia dos povos indígenas de Alagoas e Sergipe. Alagoas Brasil, 2013. Disponível em: <https://jairatinguiboto.wordpress.com/category/indios-tingui-boto/page/3/>. Acesso em: 9 fev. 2020.

TICIANELI, Edberto. Igreja nova e as terras férteis do Boacica. História de Alagoas, 2019. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/igreja-nova-e-as-terras-ferteis-do-Boacica.html>. Acesso em: 5 fev. 2020.

Parte 3

POVO JIRIPANKÓ

UNIVERSO ENCANTADO JIRIPANKÓ: dádiva e reciprocidade

José Adelson Lopes Peixoto¹⁴²

Considerações iniciais

Para compreender a dinâmica social dos indígenas Jiripankó¹⁴³ se faz necessário descrever, mesmo que sucintamente, algumas das atividades rituais que eles desenvolvem, como forma de perceber a sua relação com os Encantados e como se dá o culto para eles realizado. Assim, descrevo tal contexto a partir da ótica do pagamento de promessas enquanto ação assentada no princípio da reciprocidade.

As práticas ritualísticas são elementos fundamentais para a definição e compreensão da identidade Jiripankó que se funda e se firma no universo mágico-cosmológico dos encantos. As relações com os povos vizinhos (Kalankó – Água Branca, Katokinn, Karuazu – Pariconha, Koiupanká – Inhapi e Pankararu – Delmiro Gouveia) e como a sua etnia de origem, os Pankararu de Brejo dos Padres - Jatobá, são também imprescindíveis na modelagem de uma identidade intimamente conectada ao campo sócio cosmológico que lhe dá sustentação religiosa mesmo fora do território original. Esse povo preserva alguns elementos que definem a sua pertença, mas ressignifica outros para assegurar sua existência; assim, as “relações cosmológicas são vinculadas a laços primordiais estabelecidos pelos indígenas, onde valores internos dos grupos são estabelecidos através de relações solidárias que abrangem laços de parentesco e de religiosidade” (BARRETO, 2008, p. 2).

O grupo mudou de espaço, ressignificou práticas, fez empréstimos culturais, se invisibilizou diante da sociedade no seu entorno, mas não

¹⁴² Professor Adjunto na Universidade Estadual de Alagoas, Campus III – Palmeira dos Índios, coordenador do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas – GPHIAL. Estagiário de Pós-Doutorado em Ciências da Religião PNPd, CAPES -UNICAP. E-mail: adelsonlopes@uneal.edu.br

¹⁴³ Os Jiripankó vivem no município de Pariconha, na área indígena denominada de Povoado Ouricuri, no Alto Sertão de Alagoas.

abriu mão das relações que possui com os seus antepassados e com os seus parentes e essas relações vão sendo fortalecidas com os momentos de contato, notadamente contextos de partilha religiosa. Os laços de parentesco se fundem aos laços religiosos, fazendo com que o cotidiano seja marcado pela prática ritualística de culto ao Encantado que é o seu antepassado. Nessa dinâmica, o tronco e a rama¹⁴⁴ vão mantendo e transmitindo os elementos que os definem como grupo específico.

O Encantado, a dádiva e a reciprocidade

A dinâmica que compõe o universo ritual dos Jiripankó é assentada em um sistema de tocas para com os Encantados, que recebem oferendas em reconhecimento pela realização das curas de enfermidades ou pelos ensinamentos apontados para sanar problemas difíceis ou infortúnios. É uma relação que Mauss, define como prestações e defende que “as prestações primitivas revestem a forma de dádivas, de presentes, reguladas por três obrigações interligadas: dar, receber, retribuir” (MAUSS, 2003, p 200). Nessa concepção, os Encantados recebem o pedido, concedem a cura e os indígenas retribuem, gerando um conjunto de retribuições mútuas que ligam os homens às suas divindades.

No universo religioso dos Jiripankó, os Encantados são diferentes dos espíritos porque não passaram pela morte, enquanto os segundos são entidades originárias de pessoas que morreram. Essa particularidade, é apontada pelos indígenas como uma das principais características da sua diferenciação. Pode-se dizer que:

Os encantos, encantados, mestres encantados, gentios ou caboquinhos são entidades sobrenaturais benéficas, em princípio, ao menos para os índios. Caracterizam-se sobretudo por serem vivas, isto é, não terem passado pela experiência da morte, não serem espírito de morto, que é coisa de gente branco, numa alusão ao espiritismo, umbanda, ou outros trabalhos que não são coisa de índio - mas que eles conhecem. Acredita-se que alguns deles tiveram existência

¹⁴⁴ ARRUTI (1999) usa a metáfora Tronco velho e Pontas de rama para traduzir a distância entre os grupos indígenas e seus antepassados, ou entre grupos mais antigos e mais novos, tanto no que diz respeito à sua aparência física quanto às suas “tradições”. Dessa forma, Pankararu é apresentado como tronco e Jiripankó como rama.

humana, depois do que se teriam encantado, indo para o reino dos encantados ou reino da Jurema, ou Juremá, mas sem que tenham morrido. Não deixaram de viver, não são também espíritos desencarnados (NASCIMENTO, 1994, p.21).

Os Encantados são mais do que entidades, ocupam o centro da cosmologia indígena. No Nordeste, o seu panteão, ou batalhão, é profundamente amplo e comporta, inclusive, adaptações e ajustes locais de acordo com as concepções do grupo ou com a transmissão oriunda da rede de trocas rituais com os parentes das aldeias vizinhas, onde se percebe uma intensa circulação de saberes e de práticas.

O contato dos povos ressurgidos em Alagoas com o seu tronco formador, em Pernambuco, tem promovido uma forte circulação de Encantados, fruto dos circuitos regionais de trocas políticas e de conhecimentos rituais, intensificado em um conjunto de ações comuns, como assembleias locais, estaduais e nacionais de saúde e educação, jogos indígenas e encontros entre lideranças dos grupos do Nordeste. Nesses eventos, há grande circulação de repertórios de toantes e de encantos que só vem a fortalecer o sentimento de pertença a um mesmo grupo originário.

O panteão dos Jiripankó é, assim como os demais, proveniente de lugares desconhecidos ou de aldeias distintas; suas vestes são adornadas com pintura nas cores verde, azul, vermelho, amarelo, marrom e roxo, denotando a existência de alguma hierarquia de poderes entre eles, devido a existência de competências diferentes para realizar cura de doenças físicas ou sobrenaturais.

A cura depende do cumprimento de uma série de prescrições que antecedem o ritual. As prescrições devem ser seguidas à risca por todos os envolvidos no processo: especialistas, zeladores, dançadores de Praiás, Pajé e pelo doente a ser ritualizado, além de alguns cuidados que envolvem a família do moribundo. As restrições mais comuns envolvem a abstinência de práticas sexuais e de contato corporal, jejum de alguns alimentos e resguardos. Além das restrições, existem os cuidados como tomar banho com ervas indicadas pelos Encantados ou pelos especialistas, defumação com o campião e com ervas, tendo o cuidado de não coletar ervas nas estradas por onde passaram defuntos. As mulheres menstruadas

devem evitar o contato com os lugares e com os elementos usados no ritual (Terreiro, Campiô, Garapa, etc.) (PEIXOTO, 2018).

Os cuidados, jejuns e restrições fazem parte da forma como os indígenas concebem a noção de corpo limpo para a realização de práticas espirituais, pois o não cumprimento das normas tanto pode provocar o fracasso da atividade, quanto pode provocar doenças em algum dos envolvidos. Nessa perspectiva, Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Viveiros de Castro (1987) afirmam que os indígenas fabricam o corpo para o ritual.

As relações entre os Encantados e os humanos são cercadas por inúmeras tensões, pois, para alguns, eles são protetores, guardiões, conselheiros e agentes de cura, mas para outros, são descritos como dotados do poder de punir, castigar, amedrontar os transgressores ou os que descumprem as obrigações que lhes são imputadas como requisito da religião. Nesse sentido, percebe-se um dualismo entre a forma como o Encantado é visto e como ele interfere na vida cotidiana da aldeia.

A relação do pajé com os Encantados e a sua ação de mediar as atividades de cura não é fruto de um aprendizado com um mestre da ciência. É um dom, resultante de transmissão geracional e hereditária e o convívio com os Mestres é fundamental para aperfeiçoar e proporcionar a maturidade necessária para desempenhar tal atividade com a segurança e seriedade necessárias.

O indivíduo não escolhe, é escolhido e as divindades lhe conduzem. A descoberta do dom, fruto de uma herança genética que a princípio foi rejeitada por Seu Elias¹⁴⁵ se configurou em um dos momentos mais importantes da sua vida e reflete na vida dos indígenas Jiripankó, pois o pajé é a principal figura humana na vida religiosa da aldeia. Segundo Botelho e Tadros (2000):

Liderança capaz de guiar os índios à resistência ou à obediência, tratamento das doenças desconhecidas e das feridas de guerra, de forma completamente diversa da empregada pelo médico medieval, e a associação entre as funções do pajé e as dos feiticeiros da estrutura fática cristã do medievo (BOTELHO & TADROS, 2000, p. 280).

¹⁴⁵ Entrevista realizada no Terreiro do Ouricuri, em 25/06/2016.

Sobre essa fase da sua vida, seu Elias se emocionou ao enfatizar que tentou fugir da missão, mas o destino foi e é mais forte do que o homem. O relato a seguir, foi feito com um tom de voz mais baixo, denunciando profunda emoção:

Fui obrigado a pegar o trabalho, foi o que eu falei prá eles: como é que eu vou fazer prá trabalhar com vocês se eu não sei de nada? E outra que eu não acredito em vocês, aí eles falaram: “você vai acreditar! Como de hoje por diante você vai acreditar em nós, você foi um cara que nasceu e se criou. Seu pai é da nascença, menos sua mãe, mais seu pai é da nascença, seu pai é nosso! Seu pai tá com nós ... entonsse você ficou, você que é uma raiz e nós tamos lhe preparando porque você é uma raiz e é da família, e é nosso e nós tamos pegando é porque você tem condição de ficar com nós”. Eu digo mais como assim você tem que ficar com nós? “Porque nós somos Encantado, nós somos um trabalho, somos curador, nós somos meio engenheiro e nós trouxemos aqui um pé de pau prá provar prá você, prá você pegar essa folha desse pau, quando acabar, você fazer o banho, tomar, fazer o chá e beber que é prá poder se concentrar com nós”. Olhe, veja as coisas como é que é eu fui e falei: mais eu não quero pegar esse trabalho! “Ou você pega ou se não nós lhe carrega”. Aí eu fui e falei assim: bom se é de eu morrer, deixá minha mulé já com dois filhos, entonsse quer dizer que o jeito que tem é eu pegar esse trabalho. Mas eu vou pegar esse trabalho, mas vocês vão me ensinar. “Não, nós não ensinamos a você. É o Encantado aí”. (SILVA, 2016).

A relutância em aceitar o dom deu-se por vários motivos, o principal deles foi a pouca idade, pois nessa época ainda não tinha completado 30 anos; esse motivo foi somado ao fato de saber das obrigações e do compromisso que assumiria para toda sua existência e, ainda, por não acreditar no poder dos Encantados sobre os processos de cura. Só depois de muito tempo, provações e ação dos Encantados na sua vida se rendeu aos desígnios do mundo cosmológico e abraçou a sua missão de pajé. O aprendizado resultante da convivência com sua tia lhe ajudou a dar os primeiros e decisivos passos no desenvolvimento dos dons necessários à função de pajé, o que se deu depois de muito aprendizado sobre a força do mundo cosmológico. Sobre isso, o pajé relata que:

[...] chegou o momento de ...e eu doente, adoecido e fiquei aleijado em cima de uma cama ... mais de quinze dia e a doença não foi Deus que deu, foi uma disciplina que eles deram em mim porque eu não acreditava e eles vieram prá mode amostrar ... dar uma amostra e eu ficar acreditando. Aí quando eles vieram, já deixaram eu doente; aí eu adoeci, passei mais de quinze dia doente, em riba de uma cama, não comia, só me sustentava numa xícara de chá, uma culé de chá, uma coisa, uma culezinha de leite, pegava o leite e colocava na minha boca eu jogava fora, não comia de maneira nenhuma. Minha valença foi o finado Antonio Tomás. Sempre ele gostava muito de mim aí passou um dia aqui de sexta-feira da paixão. ((aqui fez mais uma parada para acender o cachimbo)) ... A minha história é muito longa (SILVA, 2016).

Esse relato enfatiza que o pajé não é meramente um cargo transmitido hereditária ou politicamente, é fruto de uma escolha que transcende o indivíduo e entra em um mundo que nossa compreensão não consegue descrever, pois fica claro na fala de seu Elias que se trata de uma escolha dos Encantados e que o escolhido, como foi o seu caso, não tem a prerrogativa de recusar. Ao citar o seu amigo, o Sr. Antonio Tomaz (famoso especialista da religião indígena, atualmente falecido), seu Elias disse que devido a sua recusa em aceitar a missão, os “Mestres Encantados” vinham lhe castigando com vários infortúnios, até que o amigo lhe fez uma visita, mas não realizou nenhum trabalho de cura (por ser sexta-feira da Paixão), porém lhe convidou para o dia seguinte, quando abriria uma mesa para analisar seu problema. A mesa, aberta no dia seguinte, constatou que não havia doença física e que se tratava de uma punição pela recusa da missão. Nessa mesa, os Mestres, através do Sr. Antonio, lhe orientaram sobre os encaminhamentos necessários e lhe aliviaram dos sintomas que vinha sentindo, mas tal melhora ficou condicionada à aceitação da missão.

Retornando a sua residência, já melhor da enfermidade, seu Elias esqueceu do prometido e, poucos dias depois, os sintomas voltaram com maior intensidade. Após tentar chás, beberagens e medicamentos industrializados, lembrou da conversa que tinha tido com o amigo Antonio Tomaz e do quanto esse tinha sido enfático ao citar os cuidados que deveria ter e as decisões que precisaria tomar. Nesse momento,

percebendo que não mais poderia relutar ou protelar a decisão, resolveu seguir as instruções que havia recebido e, assim descreveu o evento:

Peguei uma mesinha, coloquei assim no canto da parede, dentro de casa, forrei um pano, botei a cabaça, botei o cachimbo ... quando acabar, peguei o cachimbo, fui, encruzei a mesa com cachimbo, peguei a cabaça e balancei ... aí nem fumar eu fumava nesse tempo. Não, já fumava, tô mentindo, já fumava! Peguei o cachimbo, acendi o cachimbo, soltei uma fumaçada, peguei a cabaça e encruzei a mesa, aí quando eu encruzei a mesa, eu escutei uma gaita assobiar, cabaça balançar, escutei cantar e pisar no oitão da casa. Era um na porta da frente e outro na porta de trás, uma cruz na casa e daí a pouco, só via cantar. Depois só via o piseiro no Terreiro, assobiando e cantando e eu só escutando aquilo mas não era eu, não era mais eu. Aí, quando eu cuidei nim mim era três horas da madrugada; tava eu, minha mulé e minha sogra, só nós três nessa casa e depois dessa época prá cá, pronto foi o jeito que teve foi eu pegar trabalho; foram me ensinando tudinho (SILVA, 2016).

A partir desse momento, seu Elias passou a trabalhar no auxílio da sua comunidade. Já são mais de 50 anos de trabalho e, nesse tempo, ele se orgulha de não ter tido nenhuma doença, exceto gripe. Observa-se que aceitar o dom ou a missão que lhe fora imputada, configurou-se em uma troca na qual o Encantado oferece a habilidade e, como retribuição, o especialista constrói um salão onde passa a retribuir o dom recebido, atendendo à sua comunidade. Atualmente, seu Elias acumula bastante experiências com mesas de cura¹⁴⁶ e, durante esse tempo, se consolidou como pajé dos Jiripankó, povo que lhe confere grande notoriedade na região, sendo um os pajés mais respeitados no estado de Alagoas. O reconhecimento da importância está associado às concepções de sagrado que permeiam o cotidiano da região, onde as pessoas elaboram e reelaboram suas crenças enquanto “produto de fatores históricos e políticos, de um processo que envolve a reelaboração do passado e a ressignificação de crenças e elementos culturais, resultando de uma nova identidade social” (SANTOS 2003, p. 22).

¹⁴⁶ A mesa de trabalho é um espaço onde o especialista indígena consulta os Encantados para, através dos seus ensinamentos, realizar atendimento espiritual a terceiros (indígenas ou não). Geralmente essa atividade acontece no Poró ou na residência do especialista.

Seu trabalho é visto como uma dádiva e, como tal, é distribuída com aqueles que o procuram e esses, por sua vez, retribuem com festas e oferendas para os Encantados, aos quais correspondem as graças recebidas. Tal dinâmica é explicada por Mauss ao afirmar que: “A dádiva não retribuída ainda inferioriza aquele que a aceitou [...]. A caridade fere ainda aquele que a aceita e todo o esforço de nossa moral tende a suprimir a patronagem inconsciente e injusta do rico ‘caridoso’” (MAUSS, 1974, p.163). Com isso, inferimos que a cura recebida dos Encantados, através do Pajé, cria um contrato e “os contratos fazem-se sob a forma de presentes” (MAUSS, 1974, p. 41). Os presentes, por sua vez, podem se configurar como obrigações e trocas em um sistema de prestações que fortalece os laços e mantém a sociedade unida.

A análise dos trabalhos de cura entre os Jiripankó, sob a ótica da reciprocidade estudada por Mauss (1974), vai além da troca de presentes analisada enquanto aspecto jurídico (contrato), religioso (sacrifício) ou econômico (retribuição), pois no caso particular observado na aldeia indígena do Sertão alagoano, a retribuição serve, primordialmente, para fortalecer os laços de identidade e de pertencimento que renovam a aliança do humano com o divino e asseguram a continuidade da etnia.

Nos trabalhos de cura realizados entre os indígenas se observa que o pajé tem um papel fundamental, mas sua ação acontece conforme a ação dos Encantados, pois pode existir cura sem o pajé, mas não há tratamento ritual sem a presença dos Encantados. A sua atuação se dá tanto sobre doenças físicas quanto sobre as doenças de origem sobrenatural, oriundas de práticas ritualísticas afro-indígena ou afro-brasileira.

Dentre as enfermidades tratadas pelos especialistas na aldeia, são mais frequentes os desconfortos como diarreia, febre, gripes, tontura, fraqueza, dores no corpo, mal olhado em crianças e, em menor frequência, problemas como irritação, perda do humor, depressões e mudanças de comportamento com ataques de loucura atribuídos a ação de espírito enviado para molestar alguém como vingança ou como resultado de inveja do indivíduo que o enviou através da ação de feitiçaria.

O processo de cura está ancorado em ações como oferecer fumo, garapa e rezas durante as sessões de mesa abertas para estabelecer a comunicação com os Encantados, quando esses são consultados e atuam

como mediadores entre dois mundos, orientando a cura ou aconselhando para a busca de um especialista na biomedicina quando o caso não é de origem espiritual.

Algumas sessões acontecem sem que haja uma enfermidade a ser curada. Nesse caso, a finalidade da mesa é reafirmar os laços dos indígenas com as forças sobrenaturais, através da oferta de garapa, da fumaça dos campiôs e da dança do Toré. Em qualquer um dos casos se observa a prática de manter os laços com os protetores da aldeia, os Encantados, que ficam de permanente prontidão e vigília, desde o momento em que se abre uma sessão e se manifestam através dos Mestres quando suas toantes são cantadas ao som cadenciado do maracá. O canto, a fumaça do campiô e o som do maracá servem como chave para abrir o portal entre os dois mundos e trazer o Encantado para a mesa.

Os trabalhos variam de uma sessão para outra, pois conforme a necessidade de cada pedinte, são prescritos banhos ou ingestão de ervas nativas da região, xaropes e beberagens denominadas de garrafadas (preparadas pelos Mestres com folhas, flores ou raízes de plantas, cascas de árvores, frutos ou sementes, vinho ou aguardente, conforme a solicitação do Encantado). Não observei o uso da Jurema, comum entre outros povos, o que não significa que não seja usada, mas acredito que cada povo tenha promovido adaptações ao segredo religioso fundante, pela escassez de algum componente vegetal ou até mesmo pela competência para lidar com a força de tal substância.

Depois da cura, o grande ato é a festa no Terreiro

Em vários momentos, ao longo das minhas imersões em campo, presenciei atividades no Terreiro, iniciando com os preparativos, nas tardes que antecederam os rituais quando observei a construção de um pequeno espaço quadrado, com as bases feitas de madeira e cercado, como que substituindo as paredes, com palhas de coqueiro. Tal construção, denominada de rancho é uma peça fundamental no ritual Menino do Rancho. Em outros momentos presenciei o feitio de uma fogueira em uma das extremidades do Terreiro e o cuidado em retirar pequenas pedras que iam sendo encontradas ao longo daquele espaço, para evitar machucados nos pés dos dançadores durante as suas atuações.

Nas festas denominadas de Menino do Rancho foi possível observar a conexão com outras aldeias, pois era frequente registrar a presença de dançadores e cantadores do Brejo - Pankararu e de outras aldeias da região, notadamente os Katokinn, Koiupanká e Kalankó. Nesses eventos, o Terreiro chegou a receber mais de 70 Praiás em uma festa de júbilo, reciprocidade e harmonia. O número de Praiás participantes se reduz um pouco nas Corridas do Umbu, por ser evento simultâneo nas aldeias do tronco e em boa parte das pontas de rama.

Durante os eventos, além da farta distribuição de comida aos participantes e convidados, há também a distribuição da garapa que é servida em toda a extensão do evento, ao redor do Terreiro (PEIXOTO, 2018). Tal oferta também acontece na casa das madrinhas e da noiva quando se realiza o cortejo para o ritual. Além dessa distribuição acontece a oferta de garapa aos Encantados, em cerimônia privada que geralmente é realizada aos sábados, domingos e terças-feiras¹⁴⁷. Segundo esse entrevistado, que não será identificado nominalmente, na quarta-feira e na sexta-feira não se fazem oferendas, pois não são dias apropriados para tal ação. A distribuição do alimento e da garapa, simbolicamente serve para reforçar os laços de reciprocidade entre o indígena, o Encantado e a comunidade, é uma ação que se compreende na trilogia do dar (encanto) receber (cura e proteção) e retribuir (agradecimento).

As regras que definem o convívio nesse espaço não o isolam e não impede o intercâmbio com outros povos ou com outras culturas, pois

[...] hoje todas as culturas são de fronteira. Todas as artes se desenvolvem em relação com outras artes: o artesanato migra do campo para a cidade; os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são intercambiados com outros. Assim as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento (CANCLINI, 1997, p. 29).

As atividades desenvolvidas no Terreiro podem ser observadas pelos não indígenas, mas estes não podem entrar em tal espaço, salvo em ocasiões especiais, durante os Torés, se forem convidados pelas lideranças

¹⁴⁷ Informação verbal coletada com um senhor que servia a garapa durante um dos rituais que presenciei.

do evento. Cria-se, pois, no seu entorno, uma espécie de fronteira entre dois mundos, pois o fato de haver interdições estabelece uma espécie de divisão e esta é mais espiritual do que material.

A existência da fronteira é responsável pela manutenção da cultura, pois ao longo do contato dos indígenas com o não indígenas, especificamente no Nordeste, a religião é o elemento que sofreu menos invasão e mudança, se configurando como principal diacrítico identitário. O tempo que antecede a entrada dos Praiás no Terreiro é marcado por muita expectativa, movimentação de chegada e saída de pessoas que buscam se acomodar da melhor forma possível no entorno daquele espaço, quando o evento acontece à noite, ou nas poucas sombras de árvores existentes, quando durante o dia.

Aos poucos, o burburinho das pessoas vai dando lugar aos sons de gaitas e maracás que ecoam do salão dos homens, no recanto do Terreiro e, lentamente, a porta se abre e os catadores adentram o Terreiro, seguidos pelos Praiás, em fila indiana, tendo apenas um deles girando em sentido contrário aos demais, iniciando oficialmente a abertura do Terreiro. O salão, de onde saíram os Praiás, continua sendo usado por eles e pelos homens que participam do evento. Sobre esse espaço, Matta descreve que:

No momento em que os praiás estão se concentrando para entrar no terreiro e durante os intervalos dos rituais, e quando desejam descansar, utilizam o poró¹⁴⁸, local para realizarem suas obrigações com os encantados. Estão abertos aos homens mais “preparados”, conhecedores dos encantos e seus segredos, aos cantadores, tocadores e aos organizadores dos rituais, sendo interditados às mulheres, crianças e aos de fora. As coisas que acontecem no poró não devem ser reveladas por aqueles que o frequentam. Quem está de fora, no terreiro, escuta a movimentação, o som dos maracás e fica à espera do momento da saída dos praiás. (MATTÁ, 2005, p.74)

A entrada do grupo no Terreiro marca a abertura do evento, interdita o local ao não indígena, confere uma importância ao acontecimento e respeito às personagens da celebração e, simbolicamente,

¹⁴⁸ O Poró é, também, chamado de Casa dos Homens.

converte aquele espaço em área dominial dos Encantados, a partir do ato de encruzar o espaço.

Nessa movimentação, o grupo dá três (03) voltas em torno do Terreiro, sempre embalado por um ou mais cantadores que, após um momento, (em que ficam parados nas extremidades, como se formassem os pontos de uma cruz) se dirigem para um ponto específico (nascente), de onde entoam os cânticos. Um dos Praiás, o cabeceira¹⁴⁹ do cortejo, gira em sentido contrário aos demais, numa posição de alerta a qualquer entrada indesejada. Dadas as três voltas, o grupo se movimenta naquele espaço, cortando-o em forma de cruz.

Após essa movimentação, o Terreiro está aberto oficialmente para a realização do ritual. Ao final do dia, a mesma movimentação se repete, fechando-o. Depois de aberto, os Praiás vão executando seu bailado por horas a fio, sempre se alternando entre filas indianas ou danças aos pares, do centro para o local onde se encontra o cantador. Em alguns momentos das danças dos pares (por eles chamada de pareia) algumas mulheres participam, dançando de braços dados com os Praiás (essas mulheres são a madrinha ou a noiva, no Menino do Rancho) e se dirigem, em um movimento cadenciado e rápido, até bem perto do cantador, onde o grupo se funde e emite um forte grito, retornando em seguida ao centro do Terreiro, repetindo esse movimento várias vezes. Tal movimento é denominada como Tueiro.

No geral, o bailado é executado aos pares de dançadores que se unem pelos braços à medida em que vão executando passos repetitivos de batida do pé direito no chão, seguido do esquerdo, alternando alguns rodopios. Há um misto de força e leveza na ação que levanta uma cortina de poeira e dá um efeito mais místico a ação. Na execução dos Torés, os Praiás vão formando um espiral e contornando o Terreiro. A composição se faz e se desfaz várias vezes, a partir do comando do cantador que embala o cântico com a cadência do maracá, instrumento que também é tocado pelos Praiás (cada um empunha o seu).

¹⁴⁹ Nome atribuído ao Praiá que assume a ponta do cortejo. Este, bem como o último, denominado de derradeiro, assumem o papel de evitar a entrada de divindades estranhas ao ritual.

Em alguns momentos ouvem-se gritos como se determinassem o êxtase do canto e, não raro, ouvem-se as gaitas e essas parecem ter a função de acordar as pessoas do transe ou do fascínio que a cena representa. O povo dança no final, com pares formados espontaneamente entre a plateia, não necessitando de roupa específica, mas observa-se que geralmente os pés estão descalços e as roupas das mulheres são as mais compostas e recatadas quanto possível.

Considerações finais

Enquanto as festas são atividades abertas ao público não indígena, os rituais são atividades fechadas que acontecem em momentos e lugares específicos, sem a presença daqueles que não possuem ligação direta com o motivo da sua realização; por ser um momento de profunda conexão com as divindades sagradas, faz-se necessário que os participantes sejam ligados a esses seres, aos líderes do evento ou às pessoas que estão pedindo a realização da mesa ou do serviço, assim

[...] os ritos mágicos e os ritos religiosos têm com frequência agentes diferentes [i.e., o mágico e o sacerdote]; eles não são efetuados pelos mesmos indivíduos. [...] enquanto o rito religioso busca em geral a luz do dia e o público, o rito mágico os evita. [...] O tributo prestado às divindades por ocasião de um voto, de um sacrifício expiatório por causa de doença, é sempre, em última instância, uma homenagem regular, obrigatória, necessária mesmo, ainda que seja voluntária. O rito mágico, ao contrário, embora seja às vezes fatalmente periódico (é o caso da magia agrícola), ou necessário, quando feito em vista de certos fins (de uma cura, por exemplo), é sempre considerado como irregular, anormal e, pelo menos, pouco estimável. [...] há necessidade, e não obrigação moral, no recurso [...] ao mágico. (MAUSS E HUBERT 2003, p. 59-60).

A ação do Encantado na vida humana, enquanto rito mágico, é uma atividade vinculada à crença na sua existência e no seu poder de atuação, por isso, resulta em uma relação contratual de dependência, troca e retribuição, motivo pelo qual acontece obedecendo certos cuidados e reclusões e, como tal, sua realização é limitada aos espaços físicos do Poró ou da casa do rezador.

As atividades classificadas como ritos religiosos ou festas acontecem em público, se caracterizam pelo agradecimento à graça alcançada na ação mágico-ritualística e tem como base a publicização em forma de festa que acontece no Terreiro, atraindo um grande número de observadores que geralmente se identificam com o evento ou com o motivo que o desencadeou (PEIXOTO, 2019).

Para os Jiripankó, a sua imaterialidade espiritual é fundida à materialidade do território, pois as práticas tradicionais existentes na comunidade estão enraizadas em locais estrategicamente escolhidos pelo povo, como forma de criar vínculos mais firmes no território, o que também dá a religião um significado de caráter político, histórico e de sustentação étnica.

Para esse povo, sair do seu território significa se separar do lugar que abriga o imaterial, que lhe dá sentido, materializa e depois converte-o em memória coletiva. Essa concepção implica dizer que os povos que sofreram ataques, diásporas, deslocamentos e ajuntamentos, não tiveram anulada a possibilidade de se refazer, pois mantiveram a capacidade de transmissão cultural a partir da memória ancestral que eclode em espaços como o Terreiro, onde acontece a sintonia da imaterialidade, professada pelas práticas tradicionais, com o material, contido em todos os objetos e elementos usados naquele espaço de ritual, pois

O ritual é o momento privilegiado de interação entre o sobrenatural, a natureza e o homem. É um momento de interação interna, socialização e superação das divergências, onde todos [os envolvidos] se unem e se solidarizam para realizá-lo [...] A cada festa, ritual e rito de cura, a tradição fica mais forte, sendo reavivada, fortalecendo os laços internos e as fronteiras dessa tradição (SILVA, 2014, p. 24-5).

Nessa perspectiva, a tradição não é visível no espaço demarcado da aldeia, mas se reafirma na consciência e se materializa na necessidade do povo, como um alimento da sua jornada espiritual, fortalecendo e reativando a crença dentro dos espaços selecionados ou definidos para a sua afirmação e visibilidade sob a forma material de suas práticas culturais, criando uma cobertura imaterial para o seu território material. É, ainda, um momento de interação interna, de socialização de práticas, de

superação das divergências, pois os envolvidos se unem e se solidarizam para realização dos eventos.

O imaterial ganha corpo na cultura Jiripankó na forma de suas práticas religiosas, na possibilidade de ressignificação cultural, na constante mobilização social direcionada à busca de proteção ao seu bem comum (a identidade e o seu pertencimento étnico) enquanto grupo que se articulou, cultural e religiosamente, agregando valores a uma tradição que lhe identifica como rama de uma ancestralidade materializada mística e simbolicamente no seu território reorganizado a partir da memória dos mais velhos (BOSI, 1994), pois são eles os responsáveis pelos relatos das histórias mais antigas, da memória, das restrições e das concepções de mundo. É, pois, um conjunto de ações pautadas na dádiva, na reciprocidade e no pagamento das promessas aos Encantados.

Referências

ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. *In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.) A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p.229-278.

BARRETO, Juliana Nicolle. Karuazu: Identidades Indígenas Visíveis. *In: Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia.* Porto Seguro, 2008.

BOSI, Eclea. **Memória e sociedade:** lembranças de velhos. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOTELHO, João Bosco; TADROS, Vânia Maria Tereza Novoa. A histórica resistência do pajé. Manaus: **Amazônia em Cadernos**, v. ?, n. 6. jan./dez 2000, p. ?

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas** - estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: EDUSP, 1997.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. vol.2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1974.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. (Trad. Paulo Neves) São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 47-181.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MATTA, Priscila. **Dois elos da mesma corrente**: uma etnografia da corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu. São Paulo: PPGAS/USP, 2005 (Dissertação mestrado em Antropologia Social).

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O Tronco da Jurema**. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri. Salvador: FFCH/UFBA, 1994 (Dissertação Mestrado em Sociologia).

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume**: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó - Alagoas. Recife: PPCR/UNICAP, 2018 (Tese Doutorado em Ciências da Religião).

PEIXOTO, José Adelson Lopes. Índios Jiripankó entre as serras, a caatinga e os terreiros: rituais religiosos no semiárido alagoano. *In*: SANTOS, Carlos Alberto Batista; SILVA, Edson Hely Silva; OLIVEIRA, Edivânia Granja da Silva (org.) **História ambiental, história indígena e relações socioambientais no Semiárido brasileiro**. Paulo Afonso: SABEH, 2018. p. 106-119.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e imagens em confronto**: os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá. Maceió: Olyver, 2019.

SANTOS, Ana Flávia M. dos. "A história 'tá é ali': sítios arqueológicos e etnicidade". *In*: SANTOS, A. F. M. dos; OLIVEIRA, J. P. de. (orgs.). **Reconhecimento étnico em exame**: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2003.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *In*:

OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed da UFRJ/Marco Zero,1987.

SILVA, Anderson Barbosa da. "**O Encantado é quem pede**", **Um Olhar Etnográfico sobre Meninos Ritualizados no sertão de Alagoas**. Maceió: UFAL, 2014. (Monografia Especialização em Antropologia).

SILVA, Elias Bernardo da. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó**. Jun. 2016. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

PINTURA CORPORAL E HISTÓRIA INDÍGENA: cultura, narrativas e representações entre os Jiripankó – Alagoas

Vinícius Alves de Mendonça¹⁵⁰

José Adelson Lopes Peixoto¹⁵¹

Considerações iniciais

Iniciando o percurso pela história Jiripankó, a qual se confunde com alguns dos eventos ocorridos no Segundo Reinado do Brasil, pois, ainda no século XIX, durante o governo de Dom Pedro II, foi outorgada a Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, conhecida como “Lei de Terras”¹⁵² (ARRUTI, 1996), visando um projeto de redistribuição das terras nacionais e expansão da agropecuária como principal frente econômica do Império.

Por consequência da Lei de Terras, os Pankararu, ancestrais Jiripankó, que haviam sido reunidos, por obra de missionários, no aldeamento “Brejo dos Padres”, em meados do século XVIII¹⁵³

¹⁵⁰ Graduando em História pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL, Campus III, em Palmeira dos Índios. Membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL e bolsista voluntário no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica - PIBIC, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas - FAPEAL. E-mail: viniusalvesmendonca@hotmail.com.

¹⁵¹ Estagiário de Pós-Doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Professor adjunto do Curso de História da UNEAL, Campus III, em Palmeira dos Índios. Coordena o GPHIAL e a graduação em História do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena - CLIND. E-mail: adelsonlopes@uneal.edu.br.

¹⁵² Com a implementação da Lei de Terras, os aldeamentos indígenas no Nordeste foram declarados extintos através da prerrogativa da inexistência da escritura de compra de suas terras, considerando que os índios haviam, segundo os discursos do Governo, se misturado com a sociedade não indígena, legitimando, desse modo, as invasões dos seus territórios.

¹⁵³ Desde o período da colonização do Brasil, a reunião de indígenas em aldeamentos missionários, vinculados a Igreja Católica Romana, foi recorrente no Nordeste. Tratava-se de agrupar índios de etnias diversas, vindos de regiões distintas, em locais a fim de serem convertidos ao Catolicismo e terem suas forças de trabalho exploradas.

(PEIXOTO, 2018), se viram coagidos a realizar diásporas¹⁵⁴ rumo a outras áreas que possibilitassem sua sobrevivência, visto que latifundiários e outros não indígenas passaram a ocupar seu território com o respaldo da legislação.

Alguns dos indígenas que migraram de Brejo dos Padres, se estabeleceram no Alto Sertão de Alagoas; no caso Jiripankó, o indígena Zé Carapina e outros Pankararu passaram a viver no sopé da Serra do Engenho, zona rural do município de Pariconha. No processo das diásporas, Carapina e outros¹⁵⁵ levaram consigo não apenas as memórias sobre Brejo dos Padres, mas também a cultura Pankararu do século XIX, a adaptando a sua vivência, também conturbada, em Alagoas.

Passado o período entre o século XIX e meados do XX em uma condição de silenciamento¹⁵⁶, ocultando seus costumes frente à sociedade não indígena, devido às perseguições ocorridas também em solo alagoano, em meados da década de 1980, os Jiripankó protagonizaram reivindicações pelo seu reconhecimento enquanto indígenas, possuindo elementos culturais e memórias sobre o passado em Brejo dos Padres como base da sua afirmação identitária.

Dentre as tradições que compõem a cultura Jiripankó e que legitimaram o processo de reconhecimento, oficializado no ano de 1992, se encontra a pintura corporal, ainda utilizada durante os rituais do grupo no século XXI. Portanto, objetivamos compreender como esse costume se caracteriza enquanto representação da religião do grupo e do processo histórico secular descrito, por consequência, entendendo seus diferentes usos e características em meio aos indígenas.

Metodologicamente, seguindo os preceitos de Oliveira (2000), realizamos pesquisas de campo marcadas por entrevistas, produção de

¹⁵⁴ Termo empregado em alusão aos processos migratórios realizados pelos indígenas Pankararu durante o século XIX. Ver Arruti, 1996.

¹⁵⁵ José Antônio do Nascimento - Zé Carapina - e sua esposa Isabel foram, conforme as narrativas Jiripankó, os primeiros Pankararu que chegaram à Pariconha, demarcando o início da história Jiripankó em Alagoas. Posteriormente ao estabelecimento, outros indígenas foram convidados por Carapina para morarem nas terras que havia conseguido após trabalhar para um fazendeiro da região (PEIXOTO, 2018).

¹⁵⁶ O conceito de silenciamento é baseado na condição que os indígenas alagoanos passaram a vivenciar após a Lei de Terras e a extinção dos aldeamentos. Tiveram de ocultar seus costumes frente aos não indígenas e negar suas identidades publicamente, visando não serem perseguidos e/ou discriminados.

fotografias e anotações em diários de campo, e também, estudo documental sobre a história Jiripankó, conforme o paradigma da Micro-história italiana (GINZBURG, 1989), no qual analisamos registros sobre os Pankararu que formaram os Jiripankó e documentos citados no Relatório Antropológico escrito por Fátima Campelo Brito.

No gabinete, revisitamos as obras de autores como Peixoto (2018), Santos (2015), Mendonça (2019) e Arruti (1996), assim como nos apropriamos dos conceitos de memória, de acordo com Halbwachs (1990), representação, em Chartier (1990), cultura, segundo Laraia (2001) e etnogênese, definido por Oliveira (2004), de modo a realizar uma “antropologia histórica”, da pintura corporal Jiripankó, a partir dos pressupostos de Bloch (2002).

A cultura Jiripankó e os “passados que não passam”

Entender o que denominamos por cultura implica levar em consideração o recorte temporal que a influenciou e constitui o passado dos indivíduos que a praticam, tendo em vista que ela não se encontra isolada temporalmente no presente, pois “[...] é um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores” (LARAIA, 2001, p. 26). Desse modo, passado e presente se encontram associados na cultura Jiripankó, sendo o grafismo corporal um dos resultados desse processo, dotado de aspectos de ambas as temporalidades.

Entre os indígenas, a pintura se faz presente durante dois principais rituais religiosos denominados “Menino do Rancho” e “Festas do Umbu”. O primeiro trata-se do pagamento da promessa¹⁵⁷, associada à cura de uma criança acometida por alguma enfermidade (GUEIROS, 2017) e o segundo, se configura enquanto um ciclo de rituais que demarcam o fim e o início do calendário religioso anual (PEIXOTO, 2018).

Nesse contexto, afirmamos que a cultura e, conseqüentemente, a religião dos indígenas são constituídas por “passados que não passam” (DELACROIX, 2018) em função de serem produtos do que foi vivenciado pelas gerações anteriores e do seu uso, no presente século XXI, enquanto

¹⁵⁷ O pagamento de promessas é comum na cultura Jiripankó, sendo baseado na ação de retribuir uma dádiva, oriunda da religião indígena, realizando um ritual em comemoração e respeito.

representações do passado tradicional. Para os Jiripankó, seus costumes possuem uma origem ancestral, marcada pelos Pankararu no século XIX, que os formaram, tendo sido adaptados à vivência em Alagoas através das diásporas e o período de silenciamento.

Assim, destacamos a cultura enquanto um processo histórico, uma vez que tanto o Menino do Rancho quanto as Festas do Umbu eram praticados pelos Pankararu e foram ressignificadas pelos Jiripankó. No primeiro ritual, as personagens que utilizam a pintura corporal exercem funções específicas: os “Padrinhos” protegem e disputam a posse do Menino; o beneficiário da cura, denominado de “Menino do Rancho”, nomeia o ritual; as mulheres que apresentam o neófito são chamadas de “Madrinhas” e, a que o acompanha, “Noiva”. Nas Festas do Umbu, os “Dançadores”, de ambos os sexos, utilizam a pintura e realizam uma performance denominada de “Queima do Cansação”, dança ritualística na qual usam galhos de Cansação (*Jatropha urens*) e à medida que dançam vão provocando irritação na pele uns dos outros¹⁵⁸.

Os rituais ocorrem ao longo do ano e a pintura corporal é, conforme afirmações de lideranças religiosas, prática obrigatória para a participação na condição de Padrinhos, Madrinhas ou em qualquer das citadas anteriormente. Ao praticarem a pintura, tais indígenas, desenvolvem a disseminação de memórias, as quais entendemos enquanto instâncias a serem compartilhadas e acessadas através dos costumes e convivência nos meios sociais (HALBWACHS, 1990). Desse modo, o grafismo atua mantendo o pertencimento e a identidade do grupo, contexto apresentado nas fotografias a seguir.

¹⁵⁸ Para o grupo étnico, a Queima do Cansação se constitui enquanto um momento sagrado. Apesar do caráter visual de autoflagelação, é entendido, em caminho contrário a dor, enquanto demonstração de fé e agradecimento.

Fotografia 01 – Padrinhos durante o Menino do Rancho – 2019



Fonte: acervo pessoal dos autores

Fotografia 02 – Dançadores durante a Festa do Umbu – 2019



Fonte: acervo pessoal dos autores

Nas fotografias acima, apresentamos alguns dos Padrinhos utilizando o grafismo durante o ritual Menino do Rancho (fotografia 01) e os dançadores marcados com a pintura, portando galhos de Cansanção (fotografia 02). Em ambas as atividades religiosas, a pintura de coloração branca, realizada com uma espécie de argila, denominada pelo grupo como “Toá” ou “Barro branco”, se faz presente na relação entre humano e sagrado (MENDONÇA, 2019).

Os primeiros registros do costume estudado, característico pelas cruzes, traços e pequenos círculos, ocorreram em 1935, através dos escritos produzidos pelo pesquisador Carlos Estevão de Oliveira¹⁵⁹, durante suas atividades de pesquisa entre os Pankararu, habitantes em Brejo dos Padres, à época, não reconhecidos pelo Estado. O estudioso esteve no aldeamento justamente no período destinado às Festas do Umbu, descrevendo que

¹⁵⁹ Pesquisador brasileiro do século XX, conhecido nacionalmente pelos trabalhos realizados entre povos indígenas em diversas regiões do País. Esteve entre os Pankararu no ano de 1935, registrando e descrevendo seus costumes, publicados sob a forma de boletim pelo Museu Nacional em 1942.

Ali chegando, os homens e as mulheres que fazem parte integrante da festa pintam-se de “Tauá-Branco”. Outrora, quando andavam despidos, pintavam todo o corpo. Hoje pintam somente os bustos. Os homens, quase em sua generalidade, ostentam capacetes de folhas de “Uricuri” (OLIVEIRA, 1942, p. 162).

No trecho de registro citado, Oliveira enfoca o modo como, os por ele denominados “remanescentes indígenas do Nordeste”¹⁶⁰, utilizavam o “Tauá-Branco” e outros adereços durante as festas; esse costume existindo, atualmente, de modo semelhante na tradição Jiripankó, conforme registrado na fotografia 02. Provavelmente, houve ao longo do tempo uma modificação na denominação da matéria prima, considerando a diferença entre a apresentada pelo pesquisador (Tauá-branco) e a utilizada pelos Jiripankó (Toá ou Barro branco).

Mesmo sem associações explícitas entre a identidade dos Pankararu e os costumes por eles praticados, o pesquisador precedeu a substituição do fenótipo e do idioma nativo, principais diacríticos de identidade indígena buscados, durante décadas, no Nordeste, pela cultura enquanto legitimadora, perante o Estado, da identidade indígena na região.

Nesse processo, em meados da década de 1980, os indígenas que habitavam Pariconha, influenciados pelos Pankararu, reconhecidos em 1937, e outros grupos étnicos, como os Xukuru-Kariri e os Kariri-Xokó, também já reconhecidos, iniciaram uma organização interna, apresentada publicamente sob a forma das primeiras reivindicações referentes à posse do território e reconhecimento oficial (SANTOS, 2015).

Com isso, assumiram, em 1992, a denominação “Jiripankó”, em alusão ao etnônimo “Geritacó”, oriundo da expressão “Pancarú **Geritacó** Cacalancó Umã Tatuxi de Fulô” (ARRUTI, 1996, p. 33, *grifo nosso*), empregada pelos indígenas ao se referirem às etnias que formaram os Pankararu entre os séculos XVII e XVIII.

Tendo sido elaborado, através da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, um Relatório Antropológico, no intuito de oficializar o

¹⁶⁰ Atualmente, entre grande parte dos pesquisadores que realizam estudos sobre os indígenas da região Nordeste, existe o consenso sobre a inaplicabilidade do conceito de “remanescentes”, tendo em vista o seu emprego, pejorativo, no sentido de associação desses grupos a noção de “sobras” ou “restos” do que foram um dia.

reconhecimento Jiripankó. No documento, especificamente na seção destinada ao registro da religião praticada entre os indígenas, é descrito que, durante o ritual Menino do Rancho, “[...] prossegue a festa, as madrinhas enfeitadas de fita no cabelo, e os padrinhos pintados de giz branco (pedra de giz), os Praiás¹⁶¹ correm atrás da criança com os padrinhos na frente” (BRITO, 1992, p. 38), associando o costume da pintura corporal a identidade e, por consequência, ao reconhecimento.

Assim, ao traçarmos um mapeamento da historiografia sobre o grupo, partindo dos documentos que registraram trechos da sua história, como o referido Relatório. Encontramos momentos, entre os poucos nos quais os indígenas são citados diretamente ou indiretamente, em que a pintura surge associada a outras práticas, como aos Praiás e rituais. Esses contextos, tendo sido aproveitados pelos grupos étnicos, sejam Pankararu ou Jiripankó, a fim de demonstrarem sua ancestralidade e identidade, visando à autoafirmação e o reconhecimento perante o Estado.

Usos das pinturas: das narrativas à representação histórica

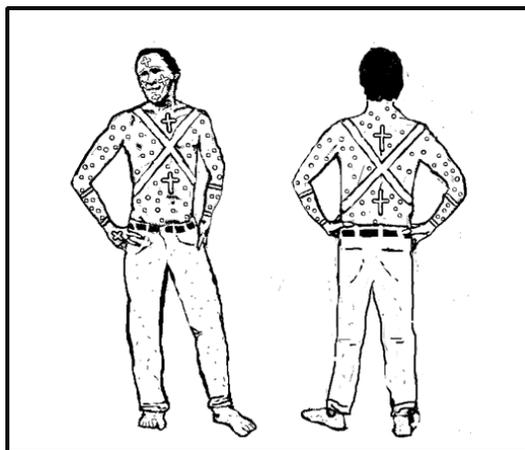
O conceito de representação contribuiu significativamente no caminhar da História, enquanto ciência, ao apresentar as possibilidades de compreender o passado através das suas formas de manifestações/representações no presente dos indivíduos (CHARTIER, 1990). Com tal concepção de análise, estudamos os modos como os Jiripankó realizam, através das práticas culturais, representações do passado vivenciado pelos seus ancestrais, especificamente, no caso da pintura corporal e seu caráter visual/discursivo.

A coloração do barro e os grafismos da pintura são representações de momentos e/ou conceitos históricos particulares ao grupo. No tempo presente, ainda a utilizam enquanto prática obrigatória nos rituais, devido ao “[...] passado [tender a ser] invocado para explicar a particularidade do presente” (KOSELLECK, 2014, p. 38, *comentário do autor*), justificando seus lugares sociais.

¹⁶¹ Indígenas vestidos com máscaras tradicionais que realizam performances durante grande parte dos rituais Jiripankó. São representantes, segundo a crença do grupo, dos seres religiosos que regem o universo indígena, conhecidos pela denominação de “Encantados” ou “Encantos”.

A prática analisada, junto a outras, norteia a identidade Jiripankó a medida em que está associada à formação daquele povo. Suas representações durante os eventos religiosos tendem a desenvolver um sentimento de pertença, permeado pela relação entre o que se vê (pintura corporal) e o que se lembra (memórias). Assim, os grafismos apresentados na imagem a seguir, expressam tal relação entre estímulo visual/simbólico e resposta/interpretação memorial.

Imagem etnográfica – pintura corporal masculina



Fonte: acervo pessoal dos autores.

Autor: Vinícius Alves de Mendonça.

Produzidos durante as pesquisas de campo, os desenhos etnográficos apresentados na imagem acima, facilitam a análise dos elementos que compõem o grafismo. Nesse caso, apresentamos a pintura corporal masculina, utilizada, principalmente, durante as Festas do Umbu, representando alguns elementos particulares à cultura daquele povo.

Primeiramente, é notável o uso recorrente da cruz ou cruzeiro, seja no peito, mãos ou rostos dos participantes do ritual. Tal símbolo foi analisado por alguns pesquisadores, dentre os quais, o seu uso está atrelado à noção de hibridismo cultural devido ao diálogo entre a religião indígena e o catolicismo (GUEIROS, 2017).

Historicamente, ocorreram contatos e convívios entre os indígenas e a Igreja Católica Romana. Inicialmente no século XVII durante a reunião dos índios em um aldeamento às margens do Rio São Francisco

(PEIXOTO, 2018) e, posteriormente, em Brejo dos Padres, através dos missionários (ARRUTI, 1996). Estando a Igreja, ainda no século XXI, presente entre o grupo, protagonizando missas semanais e participando de uma celebração anual, denominada “Festa da Santa Cruz”.

Contudo, de acordo com Cícero Pereira dos Santos, estudioso e indígena Jiripankó, não existe relação tão íntima entre a cruz da pintura e o símbolo da Igreja, visto que as concepções religiosas da etnia e suas divindades não foram homogeneizadas com as crenças Católicas (SANTOS, 2015). Logo, conforme os autores apresentaram, existem interpretações diversas sobre a cruz presente na pintura corporal e em outras práticas dos indígenas.

Entre a maioria dos Jiripankó não se observa o debate sobre a separação ou associação entre a cruz da pintura e o símbolo Católico. A interpretação do costume se dá em caminho contrário à dicotomia; conforme descreveu Peixoto, a cruz do grafismo,

[...] nos rituais, é usada como mecanismo para afirmar alguma liberdade religiosa no seu Terreiro ritualístico. [não ocorrendo] substituições de divindades indígenas do povo Jiripankó por divindades católicas romanas, mas, houve adoção ou acréscimo de divindades, pois os indígenas lhes conferiram a modelagem do território simbólico (PEIXOTO, 2018, p. 46, *comentário do autor*).

Ao modelar o seu território simbólico, o grupo adicionou elementos não indígenas a sua cultura, mas não substituiu o tradicional pelo estranho, formando as particularidades da pintura. Junto a cruz do grafismo masculino, encontram-se também dois grandes traços entrecruzados sob a forma de “X” e uma série de pequenos círculos e outros traços. Esses símbolos são associados à noção de proteção, conforme informou o senhor Juvino Pereira dos Santos, um dos mestres da tradição Jiripankó, pois, “ali se for só pintar assim. [com qualquer grafismo aleatório] não tem quase proteção. A proteção daquele barro, naquelas cruz, quer dizer que aquela cruz é que protege o corpo da pessoa”¹⁶² (SANTOS, 2019, *comentário do autor*).

¹⁶² Entrevista concedida pelo Sr. Juvino Pereira dos Santos, em 17 de dezembro de 2019, na Aldeia Ouricuri.

Portanto, o uso da pintura corporal se encontra associado à religião dos indígenas, no intuito de proteger o participante dos rituais, tendo em vista o contato físico desenvolvido nas atividades, principalmente quando se trata dos Padrinhos no Menino do Rancho. Encontramos discursos semelhantes à noção de proteção descrita pelo Sr. Juvino nas narrativas de diversos outros indígenas¹⁶³, como no relato de Gilson Gomes da Silva, ao se referir à pintura corporal, pois:

Ali é a proteção, pela pessoa que tá correndo, porque quando você se pinta você recebe tanta carga de... peitada! Negócio assim entendeu? Queda, lá quando você se rela, você perde um pedaço do couro um pouquinho, mas na parte que tá pintado você não sente nada, ali você tá protegido, entendeu? Não é só no Menino do Rancho, é nas Corridas, Cansação... entendeu? Onde aquele barro passa em você, se bater um Cansação ali não vai arder tanto assim e onde não tem você fica o dia todinho coçando...¹⁶⁴ (SILVA, 2019).

A cruz, os grandes traços entrecruzados e os pequenos círculos presentes no grafismo, são formas de representação que correspondem às concepções religiosas Jiripankó, exemplificando a relação entre estímulo visual e interpretação, apresentada anteriormente. A cruz é usada como ícone oriundo da ressignificação do símbolo Católico, após sua adoção como estratégia de sobrevivência frente às discriminações e perseguições, possuindo, desde então, um significado particular a religião do grupo, tendo sido vinculada, ao longo do tempo, à noção de proteção.

¹⁶³ Desde o ano de 2018, realizamos cerca de 30 entrevistas com indígenas Jiripankó, dentre os entrevistados se encontram Padrinhos, Madrinhas, Dançadores, Mestres da tradição e indígenas que não participam diretamente dos rituais. Tal número de depoimentos e a escolha estratégica dos entrevistados nos proporcionou uma maior dinâmica de análise dos ideais e memórias vigentes naquela sociedade, bem como potencializou o cruzamento das fontes (ALBERTI, 2004).

¹⁶⁴ Entrevista concedida por Gilson Gomes da Silva, no dia 17 de dezembro de 2019, na Aldeia Ouricuri.

Do presente ao passado através de “um ponto muito fino”

Na tradição Jiripankó, além da pintura masculina, existe o costume utilizado pelas mulheres durante os eventos religiosos. De modo discreto, a pintura feminina se assemelha à masculina, possuindo o mesmo sentido de proteção aos participantes da religião. Contudo, os traços entrecruzados cedem lugar às roupas recatadas e a pintura realizada nas mãos, braços, pernas e rosto, conforme observamos nas fotografias a seguir.

Fotografia 03 – Mulher utilizando a pintura corporal – 2018.



Fonte: acervo pessoal dos autores.

Fotografia 04 – Mulher utilizando a pintura corporal – 2018.



Fonte: acervo pessoal dos autores.

Conforme apresentado nas fotografias 03 e 04, a vestimenta feminina expressa o sentimento de respeito para com o evento religioso, seja o Menino do Rancho ou as Festas do Umbu. Geralmente, o costume de pintar-se é praticado em finais de semana, escolhidos pelo grupo no intuito de realizar os rituais, demandando dos indígenas uma série de preparações.

Ao ser destinado algum final de semana para a realização das celebrações religiosas, os participantes, de ambos os sexos, que se dispõem a atuar na tradição, iniciam uma série de processos rituais nos dias anteriores ao do uso da pintura. Realizam, enquanto preparação, banhos com ervas e outras formas de limpeza espiritual, conforme relatado pela indígena Cleide Gomes da Silva:

A gente usa o processo desde uma semana antes né, aquele processo de limpeza do corpo, de não deitar com o marido, tomar os banhos certinho pra está todo o corpo zelado tanto a parte da mulher quanto a do homem, até mesmo porque o barro ele é sagrado né [...] o barro só poder ser usado na gente depois que o Praiá dono do Terreiro benze o barro¹⁶⁵ (SILVA, 2019).

Estar com o corpo zelado para utilizar a pintura corporal é uma das exigências que regulam a conduta dos indígenas na relação com a tradição. A entrevistada destaca, ainda, o modo como o uso da pintura é sacralizado pela presença dos Praiás que realizam o processo de “benzer” o barro, atitude também denominada como ação de “encruzar”, conferindo sacralidade a prática, objeto ou espaço (PEIXOTO, 2018).

Após o estudo sobre as relações dos indígenas com sua cultura, especificamente no caso da pintura corporal, nota-se uma particular propriedade do grupo sobre os minuciosos detalhes que a envolvem, estando suas etapas arraigadas em uma rede de tradições e memórias. Desse modo, a pintura é utilizada devido à necessidade de proteção, recebida a partir da sacralidade do barro branco, esse detendo o *status* de sagrado devido à relação com os Praiás e em função de algum momento do passado imemorial ter sido utilizado enquanto componente da tradição.

O que temos, por conseguinte, é uma rede de relações notadamente histórica na qual cada elemento da tradição exerce uma relação com o seguinte, conferindo-lhe um caráter sagrado e se autolegitimando. Essa relação mútua se encontra vinculada ao que o grupo chama de reino dos Encantados, âmbito íntimo da religião Jiripankó (PEIXOTO, 2018).

¹⁶⁵ Entrevista concedida por Cleide Gomes da Silva, no dia 18 de maio de 2019, na Aldeia Ouricuri.

Nesse sentido, a cultura dos indígenas se baseia numa relação entre a prática no presente e a sua associação com o passado. Exemplo disso se encontra no ideal que possuem sobre a gênese da tradição, como descreveu Gilson Gomes da Silva, sobre a origem da pintura corporal, pois, o “[...] pessoal mais velho né que sempre tinha essa pintura já e tinha esse barro também já... Pankararu, Brejo dos Padres, já veio de lá, ai vieram pra cá e aqui foi fundada a aldeia Jiripankó”¹⁶⁶ (SILVA, 2019).

Com essa narrativa, compartilhada por outros indígenas, a origem da pintura é ancorada no imemorial, tendo sido adotada e ressignificada ao longo do processo histórico descrito nesta produção. Assim, o uso da pintura corporal é permeado por noções históricas que os indígenas disseminam a partir das suas memórias e interpretações sobre os grafismos, formando uma representação histórica e justificando a denominação da pintura enquanto um “ponto fino”¹⁶⁷, considerando a associação, entre o grupo, da noção de “ponto fino” ao respeito e valor do costume.

Considerações finais

Conforme os parâmetros da História Cultural, a pintura corporal Jiripankó se constitui enquanto um costume baseado em uma formação histórica particular. Os membros da etnia reforçam o vínculo tradicional, entre o presente uso do costume e suas raízes em um passado formador imemorial, através da sua prática, geralmente, acompanhada pela disseminação de discursos e formas de interpretação tradicionais.

O que os indígenas veem na pintura corporal é uma espécie de “janela para a identidade”, marcada pelas cruces, traços e círculos do grafismo. Logo, os membros que se dispõem a participar do sistema de compartilhamento de memórias sobre a pintura são inseridos no universo cultural e desenvolvem a continuidade da identidade por meio da prática do costume.

¹⁶⁶ Entrevista concedida por Gilson Gomes da Silva, no dia 17 de dezembro de 2019, na Aldeia Ouricuri.

¹⁶⁷ Termo utilizado pela entrevistada Cleide Gomes da Silva em alusão a importância da pintura corporal para o grupo. O “ponto fino” faz referência ao respeito pela prática e sua história imemorial.

Assim, as diásporas do século XIX e a emergência étnica protagonizada a partir dos anos 1980, atuaram como bases para o reconhecimento e pertencimento dos indígenas, potencializando uma série de tradições formadas ao longo do processo secular vivenciado desde os ancestrais do grupo no Oitocentos e seus anciãos no século XX.

A pintura corporal foi ressignificada e adaptada à realidade do grupo étnico alagoano, sendo mantida ao longo do tempo, principalmente após o reconhecimento em 1992, em função do seu caráter religioso, oriundo da história do grupo e do respeito que os indígenas mantêm para com tal prática. Desse modo, ao respeitar a pintura analisada e lhe atribuir valor, os Jiripankó desenvolvem a permanência dessa prática em meio as suas tradições, a reproduzindo, durante os rituais religiosos, enquanto um testemunho da sua história e identidade.

Referências

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ARRUTI, José Maurício Andion. **O Reencantamento do mundo**: Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 1996 (Dissertação Mestrado em Antropologia Social).

BRITO, Maria de Fátima Campelo. **Relatório Antropológico da Terra Indígena Geripancó**. Recife: Fundação Nacional do Índio, 1992.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2002.

CHARTIER, Roger. **História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

DELACROIX, Christian. A história do tempo presente, uma história (realmente) como as outras? Florianópolis: **Tempo e Argumento**, v. 10, n. 23, 2018, p. 39 - 79.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares. **Os Jiripankó e o ritual Menino do Rancho**: cosmologia, identidade e memória indígena. Palmeira dos Índios: UNEAL, 2017 (Monografia Licenciatura em História).

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre história.** Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

MENDONÇA, Vinícius Alves de. Costumes e identidades: estudos sobre os grafismos corporais Jiripankó. **Sobre Ontens**, v. 2, n.º 2019, p. 269-285.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. **O ossuário da “gruta-do-padre”, em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas no Nordeste.** Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, 1942.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo.** São Paulo: UNESP, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004, p. 13-42.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas.** Recife: UNICAP, 2018 (Tese Doutorado em Ciências da Religião).

SANTOS, Cícero Pereira dos. **Território e identidade: processo de formação do povo indígena Jiripancó.** Palmeira dos Índios: UNEAL, 2015 (Monografia Licenciatura em História).

SANTOS, Juvino Pereira. **A tradição do Barro branco e seus encantos.** Dez. 2019. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Aldeia Ouricuri – Pariconha -AL, 2019. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Gilson Gomes da. **A pintura corporal dos Padrinhos e Dançadores**. Dez. 2019. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Aldeia Ouricuri – Pariconha -AL, 2019. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Cleide Gomes da. **As relações entre as mulheres e a pintura corporal Jiripankó**. Mai. 2019. Entrevistador: Vinícius Alves de Mendonça. Aldeia Ouricuri – Pariconha -AL, 2019. Entrevista gravada em formato MP3.

IDAS E VOLTAS: Religião, Identidade e Fronteira Étnica no Sertão alagoano entre o povo Jiripankó

Yuri Franklin dos Santos Rodrigues¹⁶⁸
José Adelson Lopes Peixoto¹⁶⁹

Considerações iniciais

Na segunda metade do século XIX, por intermédio da Lei de Terras de 1850¹⁷⁰, que possibilitou invasões territoriais, principalmente em aldeamentos indígenas no Nordeste, dois indivíduos da etnia Pankararu, estado de Pernambuco, fugiram para o Sertão de Alagoas, na época povoação de Água Branca, atual município de Pariconha.

Após a chegada no território alagoano, com o trabalho duro e a ajuda de outras pessoas, compraram um espaço que possibilitou a vinda de seus parentes e/ou aliados de Pernambuco; as terras dos Pankararu continuaram por várias décadas sendo invadido, apesar do reconhecimento nos anos de 1940 as disputas territoriais não findaram¹⁷¹.

No prelúdio dos anos de 1980, com um número considerável de pessoas, os descendentes étnicos dos Pankararu, residentes em terras alagoanas, organizaram-se e reivindicaram o reconhecimento étnico diante do Estado brasileiro. O nome escolhido para a nova etnia foi Jiripankó,

¹⁶⁸ Graduando em História pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL, Campus III, Palmeira dos Índios. Integrante do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL. Estagiário da secretaria do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena de Alagoas - CLIND. E-mail: yurirodrigueshis@gmail.com.

¹⁶⁹ Professor Adjunto na Universidade Estadual de Alagoas, Campus III - Palmeira dos Índios, coordenador do GPHIAL. Estagiário de Pós-Doutorado em Ciências da Religião PNPd, CAPES - UNICAP. E-mail: adelsonlopes@uneal.edu.br.

¹⁷⁰ Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850 que dispunha sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: encurtador.com.br/arLPX. Acesso em: 13 mar. 2020.

¹⁷¹ A exemplo, um telegrama de 1967 da presidenta do Conselho de Proteção aos Índios, a profa. Heloisa Alberto Tôres, pediu informações minuciosas sobre invasões as terras Pankararu para a 4ª. Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos Índios, com sede localizada em Recife. Disponível no acervo do GPHIAL.

fazendo alusão a um dos grupos indígenas aglutinados no aldeamento de Brejo dos Padres, Pankararu, no século XVII, os Geritacó.

Resistentes das violências dos não indígenas e, principalmente, da seca, passando por um longo período de silenciamento¹⁷². Os Jiripankó, por meio do reconhecimento étnico, construíram naquele espaço a noção de território, e posterior, territorialização que pode ser pensada, principalmente, a partir do processo de reorganização social, política e religiosa, além de suscitar a reelaboração cultural e a relação com o passado (OLIVEIRA, 2004).

Nesse sentido, nosso trabalho pretende construir uma discussão que contemple os multifacetados processos de idas e voltas do grupo étnico Jiripankó - ou ainda quando eram povo Pankararu, permitindo perceber as reelaborações religiosas e identitárias. Seguimos rastros, farejamos pistas, observamos dados negligenciados e operamos averiguando as minúcias (GINZBURG, 1989).

Para tanto, realizamos uma pesquisa bibliográfica e documental, na primeira, buscamos explorar os principais aspectos da formação territorial, religiosa e política do povo, registrando algumas dúvidas e conexões entre os textos; a segunda, foi árdua pela escassez de registros escritos, tendo como subsídios os relatos orais e o laudo de reconhecimento de 1992, produzido pela antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito.

Assim, imergimos no campo para sanar as dúvidas dos textos, traçar paralelos, observar os rituais e realizar entrevistas, possibilitando a obtenção de um riquíssimo material para análise. As conexões e a própria escrita do texto sugerem, como bem indica o historiador Giovanni Levi, escolhas, estratégias, paixões e incertezas, submetidas em um ambiente de seleção, seja pelo tempo ou pelas memórias dos indivíduos (LEVI, 2000).

¹⁷² Entendemos silenciamento como uma estratégia utilizada pelos indígenas para sobreviver física, étnica e religiosamente em determinados períodos, tendo que esconder suas identidades indígenas no contexto de perseguições (SILVA, 2017).

Do Brejo ao Ouricuri: breves considerações sobre a chegada de Zé Carapina e Isabel

Acreditamos ser de fundamental importância realizar uma síntese dos aspectos que levaram a saída de José Antônio do Nascimento – Zé Carapina - e Isabel, sua prima, posteriormente esposa, de Brejo dos Padres para as terras do Sertão de Alagoas. Através do levantamento bibliográfico realizado, conseguimos averiguar a existência de divergências entre as datas da diáspora, porém os motivos que a ocasionaram são comuns¹⁷³.

A pesquisa visou ultrapassar o pensamento da corrente historiográfica positivista, apesar de buscar conhecer o ano da partida dos indígenas citados, além disso, procuramos reconhecer e compreender as relações sociais, políticas e étnicas do período estudado.

Brejo dos Padres é o aldeamento central da etnia Pankararu, que tem seu território localizado entre os municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá, estado de Pernambuco. A origem dessa etnia é imprecisa e diversas são as versões levantadas, mas não faremos uma discussão aprofundada sobre o tema, pois esse não é o foco central da pesquisa¹⁷⁴.

Sabemos que o contato dos missionários com as etnias daquela região ocorreu em meados do século XVII, assim os Pankararu e outros povos indígenas foram agrupados, seguindo a ideia de conversão. Com isso, estabeleceram um aldeamento em uma região de serras, atual Brejo dos Padres, com vales e rica em quantidade de água, despertando, posteriormente, a cobiça dos fazendeiros da região (PEIXOTO, 2018a). Segundo Arruti, era do interesse do Estado a concentração de vários grupos em uma mesma localidade, assim,

O aldeamento do Brejo dos Padres constituiu-se [...] como fruto da estratégia de desterritorialização e reterritorialização que levou ora à repartição, ora à concentração de diferentes grupos étnicos num mesmo espaço restrito. Estes estavam geralmente bastante próximos a uma promissora povoação, no caso Tacaratu, à qual poderia servir como reserva de mão-de-obra. Assim, o aldeamento do Brejo dos Padres poderia ser

¹⁷³ Ferreira, 2009; Farias, 2011; Silva, 2013; Silva, 2014; Santos, 2015; Silva, 2015; Gueiros, 2017; Peixoto, 2018^a.

¹⁷⁴ Para analisar essas versões ver Peixoto, 2018^a e Arruti, 1996.

progressivamente “misturado”, para transformar-se, num futuro próximo, ele também, numa próspera povoação, como qualquer outra (ARRUTI,1996, p. 25).

Podemos perceber a intenção de converter os indígenas em mão de obra, ao tempo em que se estabelece estratégias para gerir o território brasileiro, e, assim, misturá-los à sociedade, transformando, posteriormente, os aldeamentos em vilas. Esse fato pode ser evidenciado a partir da Lei de 1850, que estabeleceu a regulamentação das terras devolutas do Império, tendo o Governo a função de organizar os títulos de vendas, delimitar os territórios e, quando julgar necessário¹⁷⁵, reservar as terras devolutas para os indígenas. Esse processo excluiu determinadas populações do poder de escolha, quando não foram expulsos de suas terras, deixando assim marcas em suas memórias e narrativas (OLIVEIRA, 2004; SANTOS, 2015).

Uma das versões sobre a saída de Zé Carapina de Brejo dos Padres faz referência a alguns anos após instituição da Lei de Terras. De acordo com Silva¹⁷⁶,

Em 1852 o índio José Carapina e sua esposa Isabel veio à Pariconha e fixou moradia nas margens da fonte do Ouricuri, essa fonte era de água temperada, encravada em uma região radicalmente dividida pela pose das riquezas naturais, que separa proprietários e não proprietários de água e terra, localizada no pé da serra do Simão e do Pajeú (SILVA, 2015, p. 6).

A autora não relaciona a fuga com a repartição das terras dos Pankararu em decorrência da Lei de 1850. Porém, através de relatos orais conseguiu levantar a informação de que um político do partido conservador conhecido como Francisco Antônio Cavalcante¹⁷⁷ invadiu a

¹⁷⁵ “Art. 12. O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; [...]” (BRASIL, [20--]).

¹⁷⁶ Ana Claudia da Silva é indígena Jiripankó, neta do Sr. Elias Bernardo, um dos Pajés da etnia. Concluiu o curso de História através do Programa de Formação Superior e Licenciatura Indígena - PROLIND pela UNEAL. Essa mesma versão foi detectamos no trabalho de mestrado do Prof. Gilberto Ferreira (2009).

¹⁷⁷ O pesquisador Arruti ao realizar alguns estudos sobre os Pankararu, encontrou nas narrativas colhidas e analisadas referências sobre essa personagem, os indígenas intitulam esse tempo como “as “linhas” ou o “tempo de Cavalcante” formam o marco

aldeia, “[...] com violência acabando com os índios, que corriam à procura de um lugar onde pudessem viver mais tranquilos” (SILVA, 2015, p. 6). Dessa maneira, fazendo valer a referida lei, o político adquiriu a posse das terras, forçando os indígenas a desocuparem aquele território, acarretando na fuga ou até na morte de indivíduos, caso não seguissem as ordens do político e/ou o desafiassem.

Em outra versão¹⁷⁸ encontrada, a base da diáspora também foi a ocupação territorial, que provocou o êxodo de Zé Carapina e Isabel em 1893. Novamente, a Lei de Terras esteve como a principal vilã nesse processo, pois, possibilitou a usurpação dos territórios indígenas (SANTOS, 2015). Nesse discurso encontramos pontos congruentes com a primeira narrativa. Assim, segundo Santos,

Foram aglomerados vários povos indígenas com o propósito de vagar as terras para a pecuária e desde então era alvo da ambição das famílias abastardas daquela localidade, entre estas a Cavalcante bastante viva na memória do povo em estudo e responsável pelo ataque de 1893 contra os índios. [...]. Quando da solicitação do governo Imperial de contar, demarcar e registrar os índios e suas terras, às províncias o que fez no Nordeste em específico foi um boicote na lei. Era bem melhor dar as terras como devolutas, extinguir os aldeamentos e depois resgatar as terras por título de compra, pela grilagem de títulos, com isso nada impedia que as aldeias ou malocas que se auto identificassem como indígenas fossem atacadas e seus viventes submetidos a atos de terrorismo, motivos pelos quais os territórios foram tomados causando o êxodo de muitos indígenas, entre eles, o Zé Carapina e Izabel (SANTOS, 2015, p. 24).

Com isso encontramos novamente o sobrenome Cavalcante como causador de violência, ou como utilizou o autor, de “terrorismo”, contra os indígenas. Independente das divergências de datas, temos nessas narrativas a elaboração de uma memória coletiva do grupo, pautada em resistências e

fundamental da constituição de uma comunidade afetiva fundada na memória, servindo também como momento de definição daqueles que são identificados como os maiores dilemas do grupo hoje [...]” (ARRUTI, 1996, p. 36).

¹⁷⁸ Essa versão foi apresentada por Cícero Pereira dos Santos, liderança indígena Jiripankó. Concluiu o curso de História através do Programa de Formação Superior e Licenciatura Indígena - PROLIND pela UNEAL.

silenciamento, tanto daqueles que conseguiram fugir para o Sertão de Alagoas e/ou para outras regiões, quanto dos que permaneceram em Brejo dos Padres.

Dessa forma, através da análise dos conteúdos das pesquisas, sobre o povo Jiripankó, constatamos que mesmo ocorrendo discordâncias entre os anos da vinda de José Antônio do Nascimento e de Isabel, esse percurso foi realizado por questões, principalmente, territoriais e políticas.

Ao chegarem ao Sertão alagoano, buscaram refúgio em uma fazenda de região, conseguiram negociar o trabalho sob o sistema de meia¹⁷⁹ com o fazendeiro conhecido naquele lugar como Major Marques. Então, Zé Carapina se deslocou para a serra do Pajeú, no local existe uma fonte de água salobra, intitulada, por ele, de Ouricuri. A morada nas serras, constituiu, para os indígenas, um ponto estratégico contra invasões e, posteriormente, serviu como abrigo para realização de rituais sagrados.

A fonte de água Ouricuri, possibilitou a Zé Carapina a criação de animais e o cultivo da agricultura; ainda construiu uma tapera na serra, que lhe serviu como abrigo. Conforme o relatório de Brito,

[...] Ele fez uma rocinha cercada com galhos de árvores para sustentar sua família, pequenina. O Major Marques viu e não gostou, exigiu que Zé Carapina tirasse o que pudesse e abrisse a cerca para que os seus animais comessem o resto. Zé Carapina resistiu. O Major foi à inspetoria que ficava na vila de Pariconha dar queixa – Não quis tomar providências sozinho porque outras pessoas também tinham visto o trabalho de Zé Carapina. Relatou o problema, o Barão discordou e disse que não era certo acabar com a roça do Zé Carapina, isso é crime, o que você pode fazer é entrar em acordo, sugeriu que lhe desse 3 matrizes de cabra e um reprodutor, esse deveria servir para que tivesse condições de fazer o acordo sobre a terra que ocupava (BRITO, 1992, p. ?).

Estando as relações com o fazendeiro diluídas, a única solução foi efetuar a compra das terras para não ficarem novamente a “[...] *bolar pelo*

¹⁷⁹ O proprietário de terras as empresta com a condição de o empregado dividir toda a produção, seja ela animal ou vegetal. Esse sistema de produção é bastante praticado na atualidade, segundo relatos orais.

*mundo*¹⁸⁰ [...]” (FARIAS, 2011, p. 54). Então contaram com a intermediação do Barão de Água Branca¹⁸¹ e conseguiram realizar a compra do território em litígio, posteriormente, fizeram convites para os parentes que estavam em Brejo dos Padres ainda expostos a disputas territoriais, dando início, inconscientemente, a formação do povo Jiripankó.

As mulheres da tradição: as Gonçalves e a formação do território religioso

O processo de desterritorialização, com a Lei de Terras de 1850, enfrentado pelos Pankararu em Pernambuco, e outros povos indígenas no Nordeste, possibilitou a espoliação de suas terras, sendo, mais adiante, perseguidos por praticarem sua religião, através do culto aos Encantados¹⁸², desse modo, tiveram que elaborar estratégias de silenciamento e invisibilidade (PEIXOTO, 2018a; SANTOS, 2015; OLIVEIRA, 2004). A vinda de outras famílias, para o atual município de Pariconha, na época pertencente a Água Branca, por convite de Zé Carapina, possibilitou a prática de seus rituais sagrados mais livremente. Porém, nos anos subsequentes novamente ocorreram perseguições pela população com denúncias e repreensões pelas autoridades policiais da região.

Os indígenas então criaram um circuito de trocas rituais, elaborado por populações que na atualidade se reconhecem como grupos étnicos. Segundo Arruti,

Existia um circuito de trocas rituais entre comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, que algumas vezes parecem ter sido desdobramentos um do outro: são aquelas que temos chamado *viagens rituais*, isto é, o trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades,

¹⁸⁰ Grifo do autor.

¹⁸¹ Como era conhecido na região, seu nome era Joaquim Antônio de Siqueira Torres, tornou proprietário de grande parte das terras do Sertão de Alagoas e detinha o poder político e jurídico da região. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/agua-branca-a-antiga-mata-pequena.html>. Acesso em: 13 mar. 2020.

¹⁸² São antepassados que se encantaram, não passando pela experiência da morte e hoje protegem e guiam os indígenas.

marcado por eventos religiosos, que podem corresponder ou não a um calendário anual, e as *viagens de fuga*, verdadeiras transferências demográficas, mas muitas vezes reversíveis, através das quais grupos de famílias transferiam seu local de morada por tempo indeterminado, como recurso à perseguição, ao faccionalismo, às secas ou à escassez de terras de trabalho (ARRUTI, 1996, p. 55).

Nas narrativas dos Jiripankó encontramos discursos que se aproximam das características das chamadas “viagens rituais”; esse movimento é realizado até nos dias atuais, servindo como fortificador dos laços de alianças. As viagens para os eventos religiosos fizeram essas coletividades, que outrora saíram (idas) de Brejo dos Padres, voltarem (voltas) para o encontro de seus parentes e de sua vida religiosa.

Possivelmente, através desse contato com povos de diversas regiões, mas que se autoafirmavam descendentes étnicos dos Pankararu, as irmãs Chica e Vitalina, também conhecidas com as Gonçalves, objetivaram transmitir os conhecimentos referentes a “Ciência da Tradição”¹⁸³. A imagem dessas duas personagens está presente na memória do povo Jiripankó. Segundo o Sr. Genésio Miranda¹⁸⁴,

As Gonçalves chegaram aqui em 1928, eu não era nem nascido. E foi em 28 ((1928)) que houve as Gonçalves. [...] Levantaram o terreiro delas lá naquela pedrona, tá vendo daqui? ((apontou para o “Pedrão do Cruzeiro”¹⁸⁵)). Quando eu nasci estava só o terreiro lá. Os vestes delas estão dentro de uma loca dentro da pedra (MIRANDA, 2018).

A partir desse relato, podemos perceber que mesmo as Gonçalves não tendo a intenção de recriar uma nova aldeia longe de Pankararu,

¹⁸³ Termo utilizado pelos indígenas para designar o conjunto de práticas religiosas e ritualísticas do povo.

¹⁸⁴ Bisneto de José Antônio do Nascimento - Zé Carapina, esteve à frente do processo de reconhecimento étnico dos Jiripankó, junto com outras lideranças, tornando-se o primeiro Cacique do povo.

¹⁸⁵ Esse termo é utilizado pelos indígenas para designar uma enorme pedra que fica ao lado do terreiro levantado pela Gonçalves, nesse local encontra-se uma cruz, por isso é conhecido como “Pedrão do Cruzeiro”.

levantaram um terreiro¹⁸⁶. Ele ainda nos fala sobre “os vestes”, fazendo referência ao Praiá¹⁸⁷, que faz parte da tradição religiosa de Pankararu. O Praiá é confeccionado artesanalmente através da fibra do Caroá, ele é a materialização dos Encantados na aldeia. De acordo com Peixoto,

As relações entre humanos e os Praiás são baseadas em respeito, pactos e reciprocidade. Tais relações ultrapassam o campo do físico e concreto e adentram ao mundo transcendental, sobrenatural possível de ser explicado com a experiência e com a fé (PEIXOTO, 2018, p. 115).

Dessa forma, devemos compreender os Praiás como peças centrais do segredo que envolve a religião dos Pankararu. Através deles, diversos grupos indígenas no Nordeste emergiram no processo de reconhecimento étnico, tendo seus direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988¹⁸⁸.

Ainda sobre o relato do Sr. Genésio Miranda ao citar que o terreiro das Gonçalves é o do “Pedrão do Cruzeiro”, reconhecemos no seu discurso a externalização de uma memória afetiva do grupo sobre aquele local. Desse modo, utilizando da conceituação criada pelo historiador francês Pierre Nora, sobre lugar de memória,

São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada da lembrança. Os três aspectos coexistem sempre (NORA, 1993, p. 21-22)

¹⁸⁶ Espaço com a formato quadrangular, as vezes circular, representa simbolicamente, no decorrer dos rituais, as matas, servindo como abrigo para os Encantados, quando materializados nos Praiás.

¹⁸⁷ Indumentária religiosa, confeccionada artesanalmente. Para o povo Jiripankó é a materialização dos Encantados na terra.

¹⁸⁸ Ver BRASIL, 2016.

Redimensionando para nosso estudo, a caracterização desse lugar como material, simbólico e funcional, pode ser representada da seguinte maneira, respectivamente: através da materialização da própria pedra e do Terreiro; do simbolismo presente na cruz¹⁸⁹, localizada na parte de cima do “Pedrão do Cruzeiro”, na “aura simbólica” de ser o primeiro terreiro levantado na aldeia; e por último, o de ser utilizado até nos dias atuais para realização dos rituais sagrados. A produção e manutenção desse lugar de memória para o grupo é de extrema importância, pois, através de sua representação a etnia fortifica as alianças de pertencimento e identidade.

Ao reconhecerem a importância da preservação de sua cultura, as Gonçalves se deslocaram de Pankararu para o Sertão alagoano e assim desempenharam a função de dar continuidade à tradição. Segundo Santos,

O papel das Gonçalves para o povo Jiripancó fortalece a ideia de que não basta ter a terra, o espaço físico; é importante ter nesse espaço uma significação que imprima o anseio do povo que nela vive, como algo que lhes desnude caso lhes falte e no processo de reorganização do povo Jiripancó foi fundamental mesmo sem a posse total da terra que José Carapina adquirira. A tradição foi difundida como coluna fundamental para a existência da comunidade (SANTOS, 2015, p. 44 – 45).

O intuito dessas “mulheres da tradição” foi o de não permitir a extinção de sua cultura com as perseguições e esbulhos territoriais sofridos. Elas apresentaram ao povo a relação mais intrínseca entre o homem/indígena e a natureza através do “retiro na mata para as experiências onde acreditavam receber a força dos “encantados” (SANTOS, 2015, p. 44). Essas personagens femininas iniciaram o processo que desencadeou a busca pelo reconhecimento étnico junto a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, na década de 1980. As Gonçalves, a partir de seus conhecimentos religiosos, orientaram os indígenas para a continuação da tradição mesmo longe de Brejo dos Padres.

¹⁸⁹ A cruz, para os Jiripancó, está vinculada ao processo de reelaboração cultural, tendo sentidos e significados específicos para a religião desses indígenas.

Identidade, fluxos culturais e fronteiras étnicas entre os Jiripankó

A saída de Zé Carapina e Isabel do Sertão de Pernambuco, fugidos de perseguições, não caracterizou no primeiro momento, como vimos, o surgimento de um novo grupo indígena, mas os processos de viagens rituais – abordados anteriormente – e a vinda das irmãs Gonçalves, com o intuito de passar os conhecimentos referentes aos Encantados, oportunizaram a construção de uma coletivamente imersa no sentimento de pertencimento étnico, territorial e religioso.

Então a partir da década de 1980, o povo Jiripankó, ligado aos Pankararu por memórias coletivas comuns, começou a reivindicar educação, saúde e outros direitos diferenciados. O suporte necessário para o reconhecimento foi a religião, que é atualizada continuamente com o fluxo de grupos, pessoas e objetos. Segundo Oliveira,

[...] A instauração de uma ruptura política que inaugura uma identidade indígena específica geralmente ocorre via religião, com a atualização que esta lhe propicia dos valores essenciais ao grupo. É neste caudal que são reproduzidas, adaptadas ou importadas as diversas manifestações culturais (como o Toré, Praiá, Ouricuri, Torem, festas religiosas, etc), as quais servem como bandeira étnicas e garantem a esses povos a condição indígena [...] (OLIVEIRA, 1993, p. 34).

Se a religião foi a base para garantir a condição de indígena, nos dias atuais entre os Jiripankó ela é um elemento identitário marcador das fronteiras étnicas (PEIXOTO, 2018a). Em determinados espaços, como nos rituais, percebemos com maior clareza as delimitações impostas aos indígenas e não indígenas, demarcações que fluem pela materialidade e imaterialidade. De acordo com Peixoto,

É nessa ótica de reforço e transformação que se ancora a importância do ritual para formação da identidade do Jiripankó, cujo cotidiano é marcado por intensa religiosidade manifestada em penitências, promessas, festas e danças denominadas de Torés. Alguns desses momentos são lúdicos e denominados de festas ou brincadeiras, outros são mais sérios e denominados de rituais e cada um tem uma característica especial, a função de transmissão cultural, formadora de identidade, além de transmitir códigos morais

que fomentam o senso de pertencimento (PEIXOTO, 2018a, p. 14).

Com isso, percebemos a conexão entre religião, ritual e identidade, nesse contexto os eventos ritualísticos são espaços de manutenção e fortalecimento identitário, momento de estabelecer o elo com o sagrado – os Encantados – pagar promessas, realizar outras, agradecer as graças alcançadas, pedir conselhos, orientações e construir alianças políticas e religiosas.

Os rituais Jiripankó também estão associados a continuidade da Tradição¹⁹⁰, através da inserção de crianças e adolescentes nos eventos, tendo os anciões e/ou os adultos a missão de compartilhar memórias, aprendizagens e valores morais (MENDONÇA; RODRIGUES, 2019). Nesse ambiente, constroem-se sociabilidades e transmissões de memórias coletivas do grupo, compostas de algumas experiências individuais, apesar de serem socializadas e interligadas com as memórias do povo (HALBWACHS, 1990).

Com esse compartilhamento de informações, que também ocorre a nível intergrupar e regionalmente, no território indígena ou fora dele, conseguimos perceber como se constrói o Ser Jiripankó a partir de memórias, segredos, afetos e princípios morais. Assim, ao pensar a cultura desse povo, precisamos considerá-la em um processo constante de transformação, assumido em novos contextos e abordagens, quando necessário, mas sem abrir mão de suas particularidades (GUEIROS, 2017).

Portanto, no interior dessa cultura indígena, conseguimos identificar elementos que partem de um intenso fluxo, como a adoção da Cruz nos rituais e na vida cotidiana, permeada de sentido e representação diferente daquela conhecida nos templos religiosos da Igreja Católica Apostólica Romana. Assim, argumentamos que os materiais culturais, não

¹⁹⁰ Utilizaremos a explicação dos indígenas sobre esse termo, refere-se ao conjunto de práticas religiosas e culturais, permeadas por segredos e interdições. A manutenção e a continuidade da “Ciência da Tradição”, ocorrerem nos terreiros e nos rituais fechados - nas residências dos especialistas da religião indígena. Conceitualmente, pensamos a Tradição em um regime de processo, capaz de utilizar estratégias para sobreviver como a adaptação e a ressignificação, estando vinculada a múltiplos processos históricos e políticos que o grupo ou algum indivíduo vivenciou (PEIXOTO, 2018a; MURA, 2013; OLIVEIRA, 2004).

permanecem estagnados no tempo e espaço, paralisados em tradições fixas, eles estão em continuo estado de fluxo, possibilitando readaptações, transferências e ressignificações (BARTH, 2005). Seguindo esse pensamento, Barth afirmou:

Em primeiro lugar, fica claro que as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, *apesar* das transformações na participação e na pertença no decorrer de vidas individuais. [...] as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos (BARTH, 2011, p. 188).

Destarte, o sistema de trocas e/ou fluxos culturais favoreceu a construção de alianças e reduziu a possibilidade de perseguições de cunho religioso, político ou étnico. Desse modo, ao observarmos os rituais Jiripankó percebemos a circulação de estratégias políticas, religiosas e culturais, proporcionando a estruturação de artifícios para sobrevivência e ressignificação de elementos diacríticos (HERBETTA, 2018).

Nesse contexto, os rituais adquirem uma função importante para o universo cosmológico, político e identitário dos Jiripankó, primeiro, por seu caráter comunicativo e sagrado, sendo o fio transmissor que realiza a intermediação entre o material e o imaterial - terra e reino dos Encantados¹⁹¹; segundo, pela capacidade de agregação, aglutinação e troca de informações, sendo capaz de delimitar suas fronteiras e instituir alianças com outros grupos étnicos; por último, a posição de construção das identidades, ambiente de fluidez da tradição indígena, de sociabilidades e do florescimento do sentimento de pertencimento entre as novas gerações.

¹⁹¹ O reino dos encantados, na nossa compreensão, e de acordo com os indígenas, não está ligado a um lugar específico, durante a pesquisa verificamos que eles podem habitar e transitar por diversos espaços como a Cachoeira de Itaparica - Bahia, a Fonte Grande - Aldeia Brejo dos Padres, Pankararu, Pernambuco, as serras em volta da aldeia Ouricuri - Jiripankó e em outros ambientes (SANTOS, 2015; ARRUTI, 1996; MURA, 2013; PEIXOTO, 2018a).

Ao investigarmos os rituais como lugares de compartilhamento de significados, crenças e identidade, podemos perceber a atuação dos fluxos culturais e das fronteiras étnicas, permitindo compreender os múltiplos movimentos/processos de idas e voltas necessários para configurá-los, os Jiripankó, como povo diferenciado.

Considerações finais

Apesar da limitação imposta pela quantidade de páginas, buscamos construir um modelo explicativo que possibilitou, acreditamos, compreendermos os heterogêneos regimes de idas e voltas vivenciados pelos Jiripankó - ou ainda quando não eram, no Sertão de Alagoas.

Com a saída de Zé Carapina e Isabel de Brejo dos Padres, ocorreu, segundo nossa compreensão, o primeiro processo de ida, vinculado a disputas territoriais. Em terras alagoanas, houve a necessidade de permanecer conectado a religião, elemento essencial para sua identidade, delimitadora das fronteiras étnicas; então as viagens rituais (voltas) foram de extrema importância nesse contexto.

Os ensinamentos das Gonçalves permitiram a imersão dos indivíduos nas Tradições religiosas dos Pankararu, de certa forma também caracterizaram uma volta ao território, só que imaterial, do tronco formador. No reconhecimento étnico, foi necessário um duplo movimento, o primeiro para pedir apoio político e memorial (volta) e no segundo no campo espiritual, nos aspectos relacionados a religião.

Assim, ao se reconhecerem como Jiripankó, os indígenas do Sertão alagoano passaram a reafirmar sua/s identidade/s através dos rituais sagrados, estabelecendo durante os eventos (e cotidianamente) diversos marcadores étnicos. Com as fronteiras delimitadas, os indígenas podem transitar por múltiplos espaços (idas e voltas), reelaborando, ressignificando e adaptando elementos sem perderem sua condição étnica.

Referências

ARRUTI, José Maurício Andion. **O reencantamento do mundo**: trama histórica e arranjos territoriais Pankararú. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 1996 (Dissertação Mestrado em Antropologia Social).

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. *In*: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. (orgs.). **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2011. p. 185 – 227.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói: **Antropolítica**, n. 19, v.?, 2. sem. 2005, p.15-30.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. *In*: BRASIL. (org.). **Coleção das leis do Brasil**. 1850. v. 1. Brasília: Câmara dos Deputados, p. 307. Disponível em: encurtador.com.br/arLPX. Acesso em: 13 mar. 2020.

BRITO, Maria de Fátima. **Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó**. Recife: Fundação Nacional do Índio, 1992.

FARIAS, Ivan Soares. **Doenças, dramas e narrativas entre os índios Jeripankó no Sertão de Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 2011.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó**: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de alagoas. Maceió: UFAL, 2009 (Dissertação Mestrado em Educação Brasileira).

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GUEIROS, Lucas Emanuel Soares. **Os Jiripankó e o ritual menino do rancho**: cosmologia, identidade e memória indígena. Palmeira dos Índios: UNEAL, 2017 (Monografia Licenciatura em História).

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HERBETTA, A. Ferraz. Escassez, abundância e devir: uma questão para refletir sobre a etnologia indígena no sertão nordestino. Natal: **Equatorial**, v. 5, n. 9, dez. 2018, p. 118-154.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Tradução de Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

MIRANDA, Genésio da Silva. **Reconhecimento étnico e Território**. Aldeia Ouricuri, Pariconha/AL, 2018. Entrevistadores: Yuri Franklin dos Santos Rodrigues; José Adelson Lopes Peixoto; Wesley da Silva. Entrevista gravada em formato MP3.

MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono!** Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contra capa, 2013.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. São Paulo: **Revista Proj. História**, v. ?, n.?, 1993, p. 7-28.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política, e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004. p. 13 – 42.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os Povos Indígenas no Nordeste: fronteiras étnicas e identidades emergentes. Rio de Janeiro: **Tempo Presença**, v. 270, n.? 1993, p. 31-35.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume**: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó – Alagoas. Recife: UNICAP, 2018a (Tese Doutorado em Ciência da Religião).

PEIXOTO, José Adelson Lopes. Índios Jiripankó entre as serras, a caatinga e os terreiros: rituais religiosos no semiárido alagoano. *In*: SANTOS, Carlos A. B; SILVA, Edson Hely; OLIVEIRA, Edivania Granja da S. (orgs.). **História ambiental, história indígena e relações socioambientais no Semiárido Brasileiro**. Paulo Afonso: SABEH, 2018b. p. 106- 119.

MENDONÇA, Vinicius Alves; RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos. Pertencimento e resistência entre as novas gerações: a atuação das crianças Jiripankó no ritual Menino do Rancho. *In*: MARIA NETA, Francisca; PEIXOTO, José Adelson Lopes. (org.). **Dinâmicas de resistência: fronteiras, estratégias e mobilizações**. Goiânia: Editora Phillos, 2019, p. 165-184.

SANTOS, Cícero Pereira dos. **Território e identidade**: processo de formação do povo indígena Jiripancó. Palmeira dos Índios: UNEAL, 2015 (Monografia Licenciatura Intercultural Indígena em História).

SILVA, Ana Claudia da. **Jeripankó**: história ritual e cultura. Palmeira dos Índios: UNEAL, 2015 (Monografia Licenciatura Intercultural Indígena em História).

SILVA, Anderson Barbosa da. **“O encantado é quem pede” um olhar etnográfico sobre meninos ritualizados no sertão de Alagoas**. Maceió: UFAL, 2014 (Monografia Especialização em Antropologia).

SILVA, Anderson Barbosa da. **Rituais Jiripankó**: um olhar sobre o sagrado dos índios do sertão de alagoas. Palmeira dos Índios: UNEAL, 2013 (Monografia Licenciatura em História).

SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. 2 ed. Recife: Editora UFPE, 2017.

QUER SABER MAIS SOBRE A EDITORA OLYVER?

Em www.editoraolyver.org você tem acesso a novidades e conteúdo exclusivo. Visite o site e faça seu cadastro!

A Olyver também está presente em:



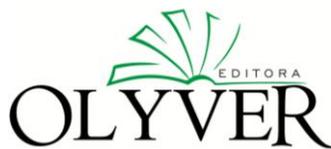
facebook.com/editoraolyver



[@editoraolyver](https://twitter.com/editoraolyver)



Instagram.com/editoraolyver



www.editoraolyver.org
editoraolyver@gmail.com