



GP HIAL  
Grupo de Pesquisa da História Indígena de Alagoas

# ABRIL INDÍGENA

25 E 26 DE ABRIL

---

ISSN

2674-9602

---

---

TRABALHOS  
COMPLETOS

---



## **O GPHI/AL E O ABRIL INDÍGENA: elo entre a teoria e a prática**

O estabelecimento de contato, por livre escolha ou por imposição, durante os primeiros tempos de colonização brasileira e a conseqüente adoção de estratégias de sobrevivência tem marcado a trajetória de vários povos indígenas no Brasil e, sobretudo na região Nordeste, onde o contato foi mais intenso e causou extermínios, escravização e diásporas. Como conseqüência disso, muitos povos migraram para outras áreas fora da sua região de origem e lá, viveram entre anonimato, silêncio, negação e posterior ressurgimento, afirmação étnica e contato.

Esse processo fez com que direitos tradicionais fossem retirados e nunca mais devolvidos, entre eles a posse da terra, a liberdade de crença, os cultos às suas divindades e a sua própria organização cultural. Tal situação invisibilizou o indígena, atribuindo-lhe um papel ou espaço secundário, com um dia no calendário para fazer alusão à sua existência. Com isso, o protagonismo deu lugar ao anonimato, lamentavelmente!

Refutado essa ótica, o Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL, vem destinando, há anos, um espaço para reflexões e questionamentos sobre o papel (ou a tentativa de retirada) do indígena da nossa história. Essa ação se materializa na forma de um evento acadêmico que denominamos de ABRIL INDÍGENA, lócus da publicização das nossas pesquisas, de reafirmação do compromisso com a causa e de abertura para a interlocução com os indígenas. Um evento pautado na reflexão sobre o lugar que os primeiros habitantes ocupam há História e o que podemos projetar enquanto contribuição na efetivação do direito a Ser, Ter e Viver uma cultura específica.

A organização.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018  
ISSN: 2674-9602

## COMISSÕES DO EVENTO

### Comissão organizadora

José Adelson Lopes Peixoto (UNEAL/UNICAP)  
Deisiane da Silva Bezerra (SEE/AL/SEE IGACI)  
Luan Moraes dos Santos (UFAL)  
Mary Hellen Lima das Neves (UFAL)

### Comissão científica

Adauto Santos da Rocha (UFCEG)  
Amanda Maria Antero da Silva (UFCEG)  
Brunemberg da Silva Soares (UFCEG)  
Edson Silva (UFPE/UFCEG)  
Francisca Maria Neta (UNEAL/UNICAP)  
José Adelson Lopes Peixoto (UNEAL/UNICAP)  
Maria Penha da Silva (UFPE)

### Monitores

Amanda Maria Antero da Silva  
João Pereira da Silva Filho  
Maria Regineide Gomes Carvalho  
Rayssa Gabrielle Ferreira da Silva  
Robson Romildo de Melo Vieira  
Vinícius Alves de Mendonça  
Wesley da Silva Santos  
Willams de Almeida Sena Júnior  
Yuri Franklin dos Santos Rodrigues

### Editores

José Adelson Lopes Peixoto  
Yuri Franklin dos Santos Rodrigues



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018  
ISSN: 2674-9602

## PROGRAMAÇÃO

### **Quarta-feira (25/04)**

#### **Tarde**

- Credenciamento;
- Exposição de fotografias: Jiripankó: imagens do pertencimento (José Adelson Lopes Peixoto; Lucas Emanuel Soares Gueiros; Yuri Franklin dos Santos Rodrigues);
- Apresentação do Toré Xukuru-Kariri;
- Lançamento do site oficial do Grupo De Pesquisas Em História Indígena De Alagoas (GPHIAL);
- Mesa com lideranças indígenas (Lenoir Tibiriça; Pararam Tenório Celestino; Genival Celestino);
- Mesa – redonda: O ensino da história indígena nas escolas: realidade e desafios a partir da experiência Koiupanká (Profa. Alyne Rios; Profa. Márcia Damasceno);

#### **Noite**

- Credenciamento;
- Exposição de fotografias: Jiripankó: imagens do pertencimento (José Adelson Lopes Peixoto; Lucas Emanuel Soares Gueiros; Yuri Franklin dos Santos Rodrigues);
- Conferência: A invisibilidade indígena no espaço da pós-graduação (Profa. Ms. Larissa Ferreira Ferro);

### **Quinta-feira (26/04)**

#### **Tarde**

- Exposição de fotografias: Jiripankó: imagens do pertencimento (José Adelson Lopes Peixoto; Lucas Emanuel Soares Gueiros; Yuri Franklin dos Santos Rodrigues);



Anais do **ABRIL INDÍGENA**

Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

ISSN: 2674-9602

- Mesa – redonda: História e indigenismo: perspectivas políticas, territorialidade e ambiente (Profa. Ms. Deisiane da Silva Bezerra; Mestranda/ UFAL - Mary Hellen Lima das Neves; Mestrando/ UFAL- Luan Moraes dos Santos);

- Mesa – redonda: Do agreste ao sertão: história indígena e identidade em Alagoas (Mestrando/UFAL - Brunemberg da Silva Soares ; Graduado em História /UNEAL- Robson Romildo; Graduando em História/UNEAL - Yuri Franklin dos Santos Rodrigues);

- Simpósio Temático: Memórias e identidades indígenas (Coord. Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto)

### **Noite**

- Conferência: Pesquisa de campo sobre índios (Prof. Dr. Siloé Amorim - PPGAS/UFAL);

- Lançamento do livro: Saberes compartilhados: múltiplos olhares na contemporaneidade



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018  
ISSN: 2674-9602

## SUMÁRIO

<b>O GPFI/AL .....</b>	<b>2</b>
<b>COMISSÕES DO EVENTO.....</b>	<b>3</b>
<b>PROGRAMAÇÃO .....</b>	<b>4</b>
<b>TRABALHOS COMPLETOS.....</b>	<b>9</b>
<b>OS INDÍGENAS XUKURU-KARIRI EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS/AL: ENTRE MIGRAÇÕES, RETORNOS E RETOMADAS DO TERRITÓRIO / Aduato Santos da Rocha; Edson Silva .....</b>	<b>9</b>
<b>POVO XUKURU-KARIRI: O USO DA INTERNET COMO INSTRUMENTO DE VISIBILIDADE CULTURAL E SOCIOPOLÍTICA / Amanda Maria Antero da Silva .....</b>	<b>20</b>
<b>ENTRE IMAGENS E RELATOS DE MEMÓRIAS: REFLEXÕES SOBRE A PRESENÇA DOS ÍNDIOS XUKURU-KARIRI EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS/AL / Brunemberg da Silva Soares; Edson Hely Silva.....</b>	<b>34</b>
<b>EDUCAÇÃO E IDENTIDADE: ESPAÇOS DE RESISTÊNCIA / Deisiane da Silva Bezerra .....</b>	<b>54</b>
<b>A ESTRATÉGIA DO SILÊNCIO JIRIPANKÓ: NAS MATAS E NOS TERREIROS A TRADIÇÃO MODELA A EXISTÊNCIA / José Adelson Lopes Peixoto .....</b>	<b>63</b>
<b>O AMBIENTE COMO UMA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO POVO XUKURU-KARIRI / Mary Hellen Lima das Neves .....</b>	<b>78</b>



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018  
ISSN: 2674-9602

---

# **TRABALHOS COMPLETOS**

---

O conteúdo dos trabalhos é de inteira responsabilidade dos autores.



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018  
ISSN: 2674-9602



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

## OS INDÍGENAS XUKURU-KARIRI EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS/AL: ENTRE MIGRAÇÕES, RETORNOS E RETOMADAS DO TERRITÓRIO

Adauto Santos da Rocha<sup>1</sup>  
Edson Silva<sup>2</sup>

### Para início de conversa...

Para muitos 1872 é apenas uma data qualquer do século XIX. Para o povo Xukuru-Kariri representa um marco no período de esbulho territorial legitimado pelo Estado. As prerrogativas datam do ano de 1850, período em que o governo imperial não mais concedia sesmarias. Uma elite incontestada com as limitações do poder real começou a pedir terras para o aumento da criação agropecuária, encurralado, Dom Pedro II sancionou a chamada *Lei de Terras de 1850*, um dispositivo jurídico que instituiu uma redistribuição agrária de modo que as terras indígenas foram os principais alvos dos agropecuaristas (SILVA, 2015) e (PEIXOTO, 2013, p.49).

Em Alagoas a *Lei de Terras* materializou-se na extinção dos aldeamentos (ALMEIDA, 1999). Em 1872, por meio dessa usurpação legal, os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios foram expulsos dos seus domínios, iniciando-se um grande movimento migratório pela sobrevivência. Nas serras palmeirenses ocorreu o declínio das plantações de frutas, substituídas pelo capim e gado de corte. Boa parte dos índios procurou refúgio nas periferias da cidade e municípios vizinhos, enquanto outros retornaram as terras que habitavam na condição de vaqueiros e “trabalhadores de aluguel” para os fazendeiros (SILVA JÚNIOR, 2013).

Um ano após o centenário da extinção dos aldeamentos em Alagoas, foi publicado em 1973 pela Imprensa da Universidade Federal de Alagoas o livro *Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas*, por Clóvis Antunes reconhecido antropólogo e professor na UFAL. O local de realização do estudo foi Palmeira

---

<sup>1</sup> E-mail: adautorocha49@gmail.com.

<sup>2</sup> E-mail: ed.edsilva@hotmail.com.



dos Índios, uma cidade aparentemente pacata, mas que nas narrativas históricas tem uma cortina esconde os conflitos envolvendo os índios Xukuru-Kariri e a oligarquia local pela posse das terras.

A apresentação do citado livro foi escrita por Luiz B. Tôrres, amigo pessoal do antropólogo Clóvis Antunes e escritor da história local em Palmeira dos Índios. Em um pequeno texto o memorialista resumiu a obra, ao tratá-la como a concretização de inúmeros desejos do autor ao unir o útil ao agradável, ou seja, as fontes primárias e os achados arqueológicos com testemunhos indígenas em uma tentativa de reagrupar fragmentos culturais do povo Xukuru-Kariri, que originou-se de dois povos distintos: os Xukuru do município de Pesqueira/PE (antigo Aldeamento de Cimbres) e os Kariri, provenientes do Baixo São Francisco, atual região do município de Porto Real do Colégio/AL, onde habita o povo indígena Kariri-Xokó (PEIXOTO, 2013, p. 39-40).

Deve-se reconhecer que é uma das obras pioneiras no tocante a uma escrita da história Xukuru-Kariri, após seu assentamento em Palmeira dos Índios em meados do século XX, mas, por tratar-se de um livro próximo a uma abordagem acadêmica, é utilizado sobretudo nos estudos sobre a história local de Alagoas, sendo também passível de críticas. Ao referir-se aos índios, o escritor tratou-os como “integrados à civilização” (ANTUNES, 1973, p. 23), corroborando com uma imagem expressa no senso comum, uma representação genérica do chamado “índio rondoniano”, pois “Basta registrar que a representação do índio como primitivo, expressa no senso comum, deixa sob forte (e especial) suspeição as demandas identitárias dos povos indígenas do Nordeste, ao passo que as práticas de tutela e assistência estabelecidas no indigenismo oficial se revelam particularmente inadequadas para seus projetos étnicos” (OLIVEIRA, 2004, p. 07).

Os sinais diacríticos dos índios foram, ao que parece, a principal preocupação norteadora na escrita do antropólogo, pois em alguns trechos do texto o autor enfatizou as similaridades entre os Xukuru-Kariri e os não índios, no sentido de que a cor da pele por si definia o pertencimento a determinado grupo social



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

Portanto, pouco ou nada se diferem os remanescentes indígenas nordestinos dos agrupamentos sertanejos, e apenas são indígenas por se considerarem e serem tidos como tal. Os caboclos palmeirenses indígenas são um grupo integrado, inteiramente dependentes da sociedade nacional e em um estado de profunda descaracterização linguística e cultural. Mestiçados, oriundos dos Kariris-Xukurus, de origem desconhecida, não se os distingue da população rural; percorreram todo o caminho da aculturação (ANTUNES, 1973, p. 24).

Portanto, o povo Xukuru-Kariri foi descrito pelo antropólogo como aculturados e integrados a sociedade nacional, dependentes das forças governamentais e marginais, um discurso onde os indígenas foram pensados como antagonistas da história, por não estarem fisicamente e socioculturalmente de acordo com as limitadas definições impostas pelos colonizadores, um dos meios para justificar a expropriação territorial indígena (ANTUNES, 1973. P.31).

Buscamos discutir a partir da nova escrita sobre a história indígena, com novas fontes, métodos, questões e lentes de análise, evidenciando o protagonismo indígena que foi negado pela escrita da chamada história oficial. Nosso ponto de partida será a análise de processos migratórios vivenciados pelo povo Xukuru-Kariri, por vezes de forma compulsória e por outras como marca de resistência, resultando em “emergência étnica” (OLIVEIRA, 2004) e afirmação identitária.

### **A oligarquia palmeirense e os Xukuru-Kariri na história recente: esbulho territorial e resistência indígena**

Distante 135 Km da cidade de Maceió o município de Palmeira dos Índios, chamado “a Princesa do Sertão”, tem uma economia baseada em atividades agrícolas e na pecuária extensiva em grande parte nas terras indígenas invadidas, práticas comuns da oligarquia que ocupa espaços no cenário político a nível municipal e estadual, uma situação que em muito se assemelha em outras regiões.

No quarto capítulo do livro intitulado *Xukuru: memórias e história dos índios na Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*, resultado de uma Tese de Doutorado defendida na UNICAMP em 2008, o historiador Edson Silva discutiu a situação sociopolítica no interior pernambucano a partir da história oral e de fontes primárias. Evidenciando as invasões do território Xukuru pelos latifundiários locais para o aumento do rebanho bovino e, posteriormente, plantações de tomate e frutas destinadas às fábricas de doces e conservas



instaladas em Pesqueira. Através da análise documental e das memórias dos indígenas mais velhos, o autor tratou de inúmeros problemas sociais enfrentados pelos indígenas na Serra do Ororubá após a implantação das agroindústrias com esbulhos das terras indígenas e o desmatamento na região.

O texto evidenciou um personagem que ocupava o centro da lógica econômica no processo de esbulho das terras Xukuru: o boi, eleito como uma “majestade”. Não obstante os Xukuru-Kariri enfrentaram situação semelhante, a majestade eleita como uma fonte de riquezas para as famílias tradicionais palmeirenses.

Atualmente, o povo indígena Xukuru-Kariri habita dez aldeias localizadas no entorno da cidade de Palmeira dos Índios, das quais nove reconhecidas. A outra é autodenominada por seus integrantes como *Xukuru Palmeira*, nomenclatura que desagrade seus pares que não a reconhece como sendo da mesma etnia, além de enfrentarem o mesmo processo por parte da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A organização dessa nova aldeia ocorreu em 2008 quando índios habitando nas periferias da cidade uniram-se por não serem aceitos nas outras aldeias, resultando na retomada de uma área denominada Monte Alegre, onde vivem atualmente (PEIXOTO, 2013).

Das dez aldeias, a Fazenda Canto é a mais antiga, originada a partir da política assistencialista do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Foi a partir da fixação e de conflitos internos que surgiram as primeiras mobilizações indígenas com o objetivo de reestabelecer o território que outrora habitavam (SILVA JÚNIOR, 2013).

Mesmo ameaçados, os índios lograram êxito na empreitada de reivindicações frente ao Estado com a fundação da Aldeia Indígena Mata da Cafurna. Nesse sentido, a seguir descreveremos os movimentos Xukuru-Kariri a partir de migrações dentro e fora de Palmeira dos Índios, observando os deslocamentos que possibilitaram a análise de diferentes contextos situacionais (MARTINS, 1994) vivenciados pelos índios Xukuru-Kariri.

### **A conquista do Posto Indígena Irineu dos Santos e a atuação do SPI entre os Xukuru-Kariri**

A atuação do SPI em Palmeira dos Índios ocorreu por meio da instalação do Posto Indígena Irineu dos Santos, após conquista de uma faixa de terras para o assentamento de



índios dispersos, gerando interesses na Igreja Católica Romana e de um político local. A constituição do campo de ação indigenista na cidade foi a garantia de um templo católico romano na aldeia Fazenda Canto e a promissora venda de terras mal cuidadas pelo latifundiário e então Prefeito da cidade, Manoel Sampaio Luz, conhecido popularmente como “Juca Sampaio”, conforme constatado em um Relatório do Posto Indígena Irineu dos Santos escrito pelo Chefe Mário da Silva Furtado em 1 de dezembro de 1954 descrito no trecho a seguir: “Fizemos a colheita de cereais. Reconstruímos 200 braças de cercas, capinamos e replantamos 10 hectares de palma forrageira e rebocamos as paredes externas da Casa Grande da Fazenda.”

Quando Alfredo Celestino então Cacique Xukuru-Kariri, tomou conhecimento da atuação do órgão indigenista no estado de Pernambuco procurou meios de relatar a dispersão de seus parentes e a necessidade de uma terra para se aldearem. Alfredo enviou uma carta ao Inspetor Geral do citado órgão, José Maria da Gama Marchet (ANTUNES, 1973, p.76).

Na carta Alfredo Celestino ressaltou a atuação do SPI e citou a situação vivenciada pelos seus parentes utilizando a metáfora “bolando de rio abaixo que só pedra de enxurrada”, uma estratégia utilizada para caracterizar o trabalho de aluguel e a perambulação dos índios. Passados quinze dias após o envio da referida carta, o Cacique recebeu uma correspondência do SPI acatando o pedido de assentamento e a partir de então iniciou o processo de aquisição territorial. Ainda havia um grande problema, a falta de recursos financeiros. Então o Cacique solicitou ajuda de indígenas no Pará e do Monsenhor Alfredo Dâmaso, Pároco de Bom Conselho, cidade próxima no interior de Pernambuco.

As ações do religioso remetem aos anos 1920, período em que intermediou a instalação do Posto Indígena Dantas Barreto entre os Fulni-ô de Águas Belas, um reconhecimento que resultou em afirmação étnica e estabelecimento de teias, conexões e alianças políticas, possibilitando as mobilizações indígenas pelo reconhecimento oficial do Estado, após a extinção dos aldeamentos no Nordeste (BEZERRA, 2018).

Existiu um jogo de interesses que marcou o assentamento Xukuru-Kariri. A política assimilacionista do SPI pretendia transformar os índios em pequenos produtores rurais, Monsenhor Alfredo Dâmaso surgiu com a proposta de edificar um templo católico romano na



nova aldeia e, não menos importante, Juca Sampaio era o principal interessado pela venda das terras (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 81).

A partir do momento em que se pensou na aquisição de um terreno, o SPI entrou em contato com o então Prefeito Manoel Sampaio Luz para negociarem uma área destinada aos índios. Foram realizados vários encontros entre as duas partes até que o político local acordou os valores para venda da propriedade, cujo valor foi aumentado e 30% no custo de cada hectare adquirido, configurando um superfaturamento do valor pago pelo terreno (SILVA JÚNIOR, 2013).

Além do mais, o político local tinha interesses pessoais em vender uma parte de suas propriedades, pois a insuficiência territorial obrigaria os indígenas a retomarem territórios que estavam sob posse de grileiros do grupo de oposição no cenário político municipal. Para que a negociação desse certo, o latifundiário prestou um bom atendimento aos inspetores do SPI, inclusive ao emprestar cavalos onde juntos pudessem andar nos limites da sua imensa fazenda (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 85).

A área negociada para o assentamento dos indígenas foi o recanto das terras da citada fazenda, ocorrendo um imbróglio no repasse da área adquirida pelo SPI, pois dos 372 ha adquiridos de Juca Sampaio este entregou 276 aos Xukuru-Kariri, uma situação que acentuou disputas pela posse de territórios ocupados por fazendeiros locais (MARTINS, 1994).

Depois de negociada a área destinada aos indígenas, Alfredo Celestino escolheu as famílias que retornariam para o aldeamento. Existem controvérsias sobre o convite feito pelo Cacique para os índios que estavam dispersos nos entornos de Palmeira dos Índios e região. Existe, portanto, uma discussão sobre o convite de Alfredo Celestino para os índios vir a Fazenda Canto em 1952. Não ficaram evidentes quais os critérios utilizados pelo Cacique para a escolha das famílias: “De acordo com o Pajé Miguel Celestino, aldeado da Fazenda Canto, Alfredo teve a liberdade de convocar os índios que ele considerasse merecedores para se apresentarem quando da realização do levantamento oficial executado por um inspetor do SPI” (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 74).

Portanto, somente os indígenas considerados “merecedores” poderiam retornar para as terras das quais foram expulsos 80 anos antes. Embora existam questionamentos em relação aos métodos utilizados pelo então Cacique para classificar os “merecedores” do retorno a



Palmeira dos índios, “decerto Alfredo Celestino utilizou algum critério para realizar este trabalho, mas estes não estão claros no depoimento de Miguel Celestino, nem tampouco constam na documentação consultada” (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 74).

Embora a citação acima não deixe evidente os critérios utilizados para o retorno de algumas famílias indígenas, Antônio Ricardo vivenciou e ouviu dos seus antepassados como o Cacique na época selecionou as famílias que inicialmente formaram a Aldeia Fazenda Canto. Segundo afirmou havia situação de desespero por parte do líder político Xukuru-Kariri para habitar o local onde seria criada a aldeia

Ai o finado Alfredo disse: eu tô pensando que um dia vão me passar, mas eu como índio, eu tenho que deixar, eu vou me passar um dia, mas eu vou deixar um pouco do meu sangue junto pro povo. Sabe o que eu vou fazer? Eu vou agarrar uma caneta e vou agarrar um caderno grande e vou sair viajando por aí, aonde tiver, nessa periferia aonde tiver índio eu vou baixar pra nós arrumar um terreno (Antônio Ricardo, Aldeia Fazenda Canto).

De acordo com Antônio Ricardo, atual Cacique da Aldeia Fazenda Canto, a procura dos indígenas realizada por Alfredo Celestino antecedeu a aquisição do terreno que atualmente se configura como Fazenda Canto, por ter convidado as famílias antes da negociação do terreno. “É possível a hipótese de que ele tenha convocado apenas as famílias que o apoiavam, havendo assim uma seleção dos índios a serem aldeados, feita por representante de um grupo Xukuru-Kariri legitimado pelo Estado” (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 74).

Percebe-se então que não existe um consenso entre a pesquisa publicada acerca do aldeamento e a entrevista de Antônio Ricardo, haja vista que os critérios utilizados pelo Cacique Alfredo Celestino para selecionar os indígenas dispersos, foram vários e contraditórios para a escolha das 13 famílias assentadas na Aldeia Fazenda Canto.

Ao longo dos anos o espaço na Fazenda Canto tornou-se reduzido em razão do crescimento demográfico e as necessidades básicas de subsistência. Ocorreram divergências entre as famílias aldeadas e o clima começou a ficar tenso. O estopim para retomadas de outros territórios foi a pretensão do Prefeito Enéas Simplício em construir uma faculdade e vender uma área reivindicada pelos indígenas, a partir de então os Xukuru-Kariri começaram a se mobilizar (MOREIRA, PEIXOTO, SILVA, 2010, p. 37-39).



### **Retomadas de Território e fundação da Aldeia Mata da Cafurna**

Foi retomada pelos índios parte de uma área que em 1979 estava sob posse da Prefeitura Municipal de Palmeira dos Índios. A retomada foi planejada sob a liderança do Pajé Miguel Celestino e do Cacique Manoel Celestino (MOREIRA, PEIXOTO, SILVA, p.39). Naquele momento, as terras do antigo aldeamento “Palmeira” (ANTUNES, 1973) estavam sob controle de grileiros municipais que pretendiam comprá-las por valores irrisórios. Inicialmente, cinco famílias alojaram-se na área sem temer as represálias do Estado e dos grileiros. Abrigaram-se debaixo das árvores e continuaram no local sem proteção até o recebimento de barracões doados pelo Exército. Foram períodos de resistência e fortalecimento étnico (PEIXOTO, 2013, p. 101).

Dentre as famílias que inicialmente habitando a Mata da Cafurna está a família Santana, fundamental no processo de retomada territorial pelas ações de seus integrantes que migraram da Aldeia Fazenda Canto. A partir de então formou-se entre os Xukuru-Kariri um grupo de famílias preocupadas em reestabelecer os territórios que um dia lhes pertencera, embora sabendo que não seria tarefa fácil, uma vez que os terrenos estavam ocupados pelas imensas plantações de capim e o gado da oligarquia municipal.

Na Aldeia Mata da Cafurna foi entrevistado o ex Pajé Lenoir Tibiriçá, um dos líderes do movimento da retomada territorial. Um indígena convicto dos ideais Xukuru-Kariri, que rememorou inúmeras situações vivenciadas pelos indígenas. Sobre as migrações e retomadas afirmou:

Quando cheguei aqui a gente só tinha a Mata da Cafurna, fizemos várias retomadas, hoje já se tem oito retomadas só aqui por parte da Mata da Cafurna. Foi um crescimento do pessoal de Fazenda Canto, que foi também ampliando e aqui o movimento cresceu, você vê que já por ali todo mundo já está com terra, aqui em baixo que é a Cafurna de Baixo, o Capela né?! Foram se expandindo, foram se agrupando (Lenoir Tibiriçá, Aldeia Mata da Cafurna).

Nas afirmações do entrevistado, os processos migratórios e as retomadas de território foram fundamentais para o reestabelecimento de uma parte das terras reivindicadas pelos Xukuru-Kariri, antes mesmo da extinção dos aldeamentos em Alagoas em 1872. Os indígenas recém estabelecidos na Aldeia Mata da Cafurna, contando com a ajuda de seus parentes na Aldeia Fazenda Canto, realizaram mais uma retomada no ano de 1986, recuperando 154



hectares que estavam sob posse do latifundiário Everaldo Garrote (MOREIRA, PEIXOTO, SILVA, 2010).

Em 1994 foram retomados 154 hectares em uma área denominada Mata da Jiboia, território ocupado pelo grileiro Hélio Alves. Dessa vez os Xukuru-Kariri da Mata da Cafurna contaram com o apoio dos Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio, dos Tingui-Botó de Feira Grande ambos em Alagoas, dos Pankararu e os Xukuru do Ororubá habitantes em Pernambuco, além de índios da Fazenda Canto (Idem).

Esse processo resultou em pressões para reconhecimento de mais três territórios por parte da FUNAI, sendo criada a Aldeia Boqueirão e a Aldeia Serra do Capela, esta última constituída pela família Celestino que migrou da Mata da Cafurna por questões envolvendo além das mobilizações por ampliação da área indígena, também dissidências familiares (PEIXOTO, 2013, p. 57).

Um grupo de índios da família Macário realizou em 2016 uma nova retomada territorial na área conhecida como Fazenda Jarra, constituindo uma aldeia com o mesmo nome. Os processos migratórios dessa família ocorreram quando saíram da Aldeia Fazenda Canto em 1997 e foram viver nos entornos da cidade de Palmeira dos Índios. Reivindicaram à FUNAI a aquisição de uma área, mas como não foram atendidos, retomaram o território onde permanecem vivendo e afirmando suas expressões socioculturais.

### **Considerações finais**

Buscamos refletir sobre os processos migratórios indígenas em Palmeira dos Índios e as retomadas de terras realizadas, procurando evidenciar os protagonismos dos Xukuru-Kariri enquanto sujeitos da sua história, mesmo em uma região permeada pelos conflitos em torno da posse de terras.

Nesse sentido, analisamos e procuramos problematizar os distintos processos de migrações territoriais vivenciados pelos Xukuru-Kariri ao longo dos anos. Processos que provocaram tensões entre os indígenas, posseiros e o Estado. Refletimos sobre as trilhas e histórias de migrantes indígenas a partir das memórias dos mais velhos, e como os indígenas em Palmeira dos Índios vem afirmando a identidade, mesmo diante das perseguições por parte do poder público e da oligarquia municipal.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

## Referências

ALBERTI, Verena. **O fascínio do vivido, ou o que atrai na história oral**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro, FGV, 2004.

ALMEIDA, Luiz Sávio de (Org.). **Os índios nas Fallas e Relatórios Provinciais das Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 1999.

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

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).

BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. **Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e História (1950-1990)**. Recife: UFPE, 2012 (Dissertação Mestrado em História).

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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).

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto. (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 1999, p. 237-249.

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**. 2ª ed. Maceió: Edições Catavento, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 13-42.

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 Antropologia).



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura. **Território: globalização e fragmentação**. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

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

SILVA, Edson Hely. **O lugar do índio**. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: O caso de Escada - PE (1860 – 1880). Recife: UFPE, 1995 (Dissertação Mestrado em História).

SILVA, Marcio Antônio Both da. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. In, **Revista Brasileira de História**, 2015, vol. 35, p.87 – 107.

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

\_\_\_\_\_. **A província dos trabalhadores tutelados: trabalhadores indígenas diante do poder político e econômico na Província das Alagoas (1845-1872)**. Salvador: UFBA, 2015 (Tese Doutorado em História).

### **Entrevistas**

RICARDO, Antônio. Entrevista realizada na Aldeia Fazenda Canto, Palmeira dos Índios/AL, em 24/09/2017.

TIBIRIÇÁ, Lenoir. Entrevista realizada na Aldeia Mata da Cafurna, Palmeira dos Índios/AL, em 28/10/2017.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

## **POVO XUKURU-KARIRI: O USO DA INTERNET COMO INSTRUMENTO DE VISIBILIDADE CULTURAL E SOCIOPOLÍTICA<sup>3</sup>**

Amanda Maria Antero da Silva<sup>4</sup>

### **Notas introdutórias: a internet como instrumento e espaço de visibilidade**

Nos últimos séculos, a sociedade tem se deparado com novas maneiras de se relacionar e interagir com o mundo, vivemos em constantes contatos com as novas Tecnologias da Informação e Comunicação, as conhecidas TICs. Nossas casas abrigam inúmeros instrumentos que nos conectam a espaços múltiplos e distantes. A televisão, o computador e principalmente o celular tem contribuído para uma sociedade cada vez mais virtual.

A virtualidade transformou as relações entre os indivíduos, a conversa presente foi sobreposta pela web, as pessoas passaram a interagir pela tela de um computador e não mais pessoalmente e nesse contexto percebemos as dicotomias existentes nos discursos sobre o uso da internet, pois ao tempo que rompeu com as relações, tornando-as mais individualistas, também contribuiu para o estreitamento das localidades e da divulgação de ideologias, produtos e movimentos sociopolíticos.

A facilidade de acesso possibilitou a inserção das novas tecnologias no cotidiano da sociedade envolvente em diversos contextos espaciais e socioeconômicos. O contato com o mundo da informação também chegou aos territórios indígenas que se apropriaram da internet para a divulgação das reivindicações e visibilidade as problemáticas dos povos indígenas. Os espaços construídos por meio do acesso à internet possibilitaram o contato mesmo em contextos econômicos, políticos e sociais múltiplos, favorecendo a obtenção de conhecimentos e a ampliação dos modos como se percebem e são percebidos no mundo.

---

<sup>3</sup> 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

<sup>4</sup> 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 GPHI-AL/UNEAL. Leciona na rede pública vinculada a Secretaria Municipal de Educação e Esporte de Arapiraca/AL e na rede privada de ensino.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

Nesse sentido, as mobilizações indígenas utilizaram novos instrumentos, principalmente o uso da tecnologia e dos meios de comunicação, onde diversificaram os mecanismos de pressão e perceberam que a internet era um ambiente propício para informar a população sobre as necessidades. E assim desconstruir as imagens disseminadas na região, ou seja, envolveram práticas tradicionais de reivindicação como panfletagem, caminhadas e ao mesmo tempo utilizaram a internet para a divulgação, ampliando as vozes indígenas.

A eficácia desses movimentos depende, por sua vez, da reorganização do espaço público. Suas ações são de baixa ressonância quando se limitam a usar formas tradicionais de comunicação (orais, de produção artesanal ou em textos escritos que circulam de mão em mão). Seu poder cresce se atuam nas redes massivas: não apenas a presença urbana de uma manifestação de cem ou duzentos mil pessoas, porém – mais ainda – sua capacidade de interferir no funcionamento habitual de uma cidade e encontrar eco, por isso mesmo, nos meios eletrônicos de informação (CANCLINI, 1998, p. 288).

Desse modo, os movimentos sociais tornaram-se um misto de práticas tradicionais e atuais, onde uma não anulava a outra. Os diálogos constantes entre diferentes temporalidades e formas de agir em meio a um ambiente “hostil” fortaleceu os indivíduos, pois passaram a contar com maneiras singulares que se complementavam. As pessoas sem acesso as grandes mídias entenderam a posição do movimento por meio da oralidade e dos textos escritos, ao mesmo tempo, os indivíduos de espacialidades distintas fizeram parte do movimento ao consultar as páginas virtuais de divulgação, blogs e noticiários.

A internet como aliada<sup>5</sup> nas reivindicações indígenas por promover as interações entre grupos e disseminar informações, uma vez que possuía um alcance maior e em menos tempo, atingindo a dinamização de informações, favorecendo a troca de experiências, reflexões e discussões, “os níveis de acesso e o uso das tecnologias de informação são um belo termômetro do grau de autonomia que um indivíduo ou um coletivo possui para obter informações, disseminar conteúdos, cumprir deveres e fazer valer seus direitos” (OLIVEIRA, 2015, p.15).

Nessa perspectiva, o objetivo das nossas reflexões consistiu em compreender como a internet, a partir das publicações dos indígenas no portal *Índios Online*, foi utilizada pelos

---

<sup>5</sup> Nesta pesquisa buscamos perceber a contribuição do uso da internet pelos indígenas, no entanto foi evidente ser o espaço também preenchido por discursos estereotipados e distorcidos sobre as ações empreendidas pelos povos indígenas.



Xukuru-Kariri na Aldeia Mata da Cafurna<sup>6</sup> no município de Palmeira dos Índios no estado de Alagoas, como estratégia para disseminar as denúncias, reivindicações e vivências, evidenciando-os como protagonistas da/na História. Ou seja, como sujeitos conhecedores de direitos e que se apropriaram de meios externos ao território para melhorar as formas de vida do povo e visibilizar as mobilizações indígenas. Considerando a afirmação “importa recuperar o sujeito histórico que agia de acordo com a sua leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais de sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam” (MONTEIRO, 1999, p. 248).

Os próprios índios, na atualidade, a partir das expressões sociopolíticas e das organizações passaram a reivindicar e a reconquistar direitos históricos, evidenciando as ações desses povos organizados e fazendo frente aos grupos dominantes. Nessa conjuntura, a historiografia tem um papel fundamental e até decisivo na reavaliação dos povos indígenas e das políticas indigenistas, por meio de uma revisão das abordagens que relegam aos índios um “papel fugaz e mal explicado” “um enquadramento etnográfico e não histórico” e “meras vítimas do inexorável processo de expansão europeia” (MONTEIRO, 1995, p.227).

A partir de nova perspectiva, os estudiosos analisam práticas de pesquisas, conceitos e metodologias para que as narrativas indígenas sejam consideradas na produção do conhecimento historiográfico. Torna-se necessário romper com as teorias que desconsideraram as diferenciadas vivências indígenas ao longo da história, favorecendo espaços para os indígenas serem ouvidos e assim afirmarem o lugar na História do Brasil.

### **Entre resistências: o contexto histórico e socioespacial das vivências Xukuru- Kariri**

O atual município de Palmeira dos Índios situado no interior do estado de Alagoas teve a construção histórica, sociocultural pautada na presença indígena, entretanto caracterizada de maneira estereotipada e invisibilizada pelos discursos oficiais e a sociedade envolvente. Os indígenas participantes na história dos município consistiam nos Xukuru descendentes dos Xukuru, habitantes nos atuais municípios de Pesqueira e Poção no Agreste de Pernambuco e os Kariri descendentes dos Kariri habitantes em Porto Real do Colégio,

---

<sup>6</sup> No município existem sete aldeias reconhecidas: Fazenda Canto, Boqueirão, Serra do Capela, Coité, Cafurna de Baixo, Serra do Amaro e Riacho Fundo. E duas que estão em processo de reconquista e reconhecimento: Fazenda Jarra e Fazenda Monte Alegre.



próximos ao Rio São Francisco na divisa entre Alagoas e Sergipe (PEIXOTO, 2013). Ao se fixarem na região da atual Palmeira dos Índios, os dois povos distintos estabeleceram relações socioafetivas e tornaram-se um único povo indígena.

As migrações dos Xukuru-Kariri para Palmeira dos Índios pode ser compreendida como uma forma de resistência ao avanço dos colonos para o interior e a busca por melhores condições de vida. As práticas da migração consistiu em algo recorrente na história dos povos indígenas, motivadas por conflitos internos, mudanças climáticas, busca por alimentação e novos espaços de vivências com os esbulhos dos territórios habitados pelos colonizadores. A mobilidade espacial representava uma das formas de resistência adotadas pelos Xukuru-Kariri, pois o avanço intenso da colonização para o interior com a pecuária, provocou transtornos aos indígenas pressionados a mudar de localidade, fugindo para as áreas interioranas e se fixando no atual município de Palmeira dos Índios.

Após a fixação no município, os Xukuru-Kariri enfrentaram grandes conflitos relacionados ao território. A vinda de Frei Domingos de São José e a construção da Igreja em homenagem ao Senhor Bom Jesus da Boa Morte por volta do século XVIII atraiu pessoas de outras localidades para a região, provocando a usurpação do território, pois apossaram-se das melhores áreas com nascentes, construíram cercas e delimitaram o território. Enquanto os indígenas foram se dispersando pelas regiões próximas, principalmente nas regiões serranas, sendo impedidos de circular livremente e silenciados em suas expressões socioculturais..

Os descendentes dos primitivos fundadores do aldeamento que deu origem à cidade Palmeira dos Índios, foram enxotados de suas terras, das terras ocupadas por eles desde que aí chegaram, ficando, depois, ao abandono, sem um palmo sequer, onde pudessem trabalhar, botar roça e, daí, extraírem o seu sustentando. Muitos deles, conforme depoimentos de velhos caboclos foram caçados e mortos como “caça do mato”, enquanto outros fugiram para terras distantes (ANTUNES, 1973, p.57).

Em meio as inúmeras violências diretas e indiretas, os Xukuru-Kariri praticaram diversas formas de resistências, não apenas como conflitos abertos e violentos, mas formas cotidianas de enfrentar e se opor as imposições de grupos contrários. Foram resistências medidas pela capacidade dos povos indígenas em se adaptar as situações históricas, sociais e políticas, aos processos de silenciamentos, negações, dispersões e invisibilidades.

Nessa perspectiva, a resistência foi construída a partir de reelaborações, adaptações e ressignificações, ou seja, por meio das “formas sub-reptícias”, “artes de fazer”, “maneiras de



empregar” o que foi imposto, práticas criadas por sujeitos ativos para driblar as ações contrárias (CERTEAU, 1998). O cotidiano é o espaço propício para reafirmar as memórias e construir as atuações em defesa dos interesses coletivos, é um campo de fortalecimento das identidades e expressões socioculturais.

As ações dos indígenas no cotidiano consistiam em atos de inúmeras performances, onde “permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo. Procedimentos de consumo conservavam a sua diferença no próprio espaço do ocupante” (CERTEAU, 1998, p. 95). Ocorrendo uma metamorfose da ordem dominante, possibilitando a posterior afirmação da identidade e de aspectos socioculturais. A ideia de metamorfosear as práticas socioculturais evidenciou os indígenas como agentes históricos, enfatizando as aldeias como espaços de resistências, onde transformaram-se e modificaram a ordem dominante em proveito próprio.

As diversas formas de resistência elaboradas pelos Xukuru-Kariri contribuíram para a reafirmação identitária, organização do povo e a posterior reivindicação dos territórios. Após mobilizações e alianças com Padre Alfredo Dâmaso e os Fulni-ô, os Xukuru-Kariri obtiveram o primeiro território reconhecido, compreendendo a atual Fazenda Canto, adquirido em 1952 através de uma negociação entre o Serviço de Proteção ao Índio/SPI e Juca Sampaio, na época Prefeito do município (SILVA, 2017).

Essa conquista foi paliativa, pois a Aldeia Fazenda Canto não comportava todos os habitantes e a partir dessa situação os indígenas se organizaram para reconquistar novas áreas. Com a ameaça de perderem o território da Mata da Cafurna, uma região de bastante verde e sob a posse da Prefeitura de Palmeira dos Índios que pretendia vendê-la, os Xukuru-Kariri em 1979 reconquistaram o território em uma ação com grandes dificuldades de alimentação e moradia.

A partir dessa mobilização, novas quatro conquistas foram efetivadas envolvendo os arredores da mata nativa, essas atuações formaram o atual território da Aldeia Mata da Cafurna. Mesmo com essas conquistas os Xukuru-Kariri continuaram enfrentando a escassez de território para habitarem, pois dividiam o espaço com a mata que possui um sentido simbólico e religioso, evitando desmatá-la para a construção das moradias e cultivo de alimentos.



Desse modo, os indígenas continuaram realizando mobilizações para a demarcação do território, na busca por uma educação diferenciada, saúde de qualidade e o respeito as expressões socioculturais. Ou seja, a fim de garantir a efetivação dos direitos assegurados na Constituição Federal do Brasil aprovada em 1988 e desse modo, “lutar por direito e tratamento diferenciado tem ocupado a pauta dos movimentos indígenas e indigenistas nos últimos anos como fator indispensável para assegurar o ressurgimento de uns grupos e a sobrevivência de outros” (PEIXOTO, 2013, p. 22).

A busca pelo território, reconhecimento e a desconstrução de discursos estereotipados disseminados no município fizeram os indígenas se organizar de diversas maneiras, desde ações locais a nacionais. Apropriando-se de práticas tradicionais de reivindicações bem como das mídias para divulgar as ações em larga escala, tendo em vista o alcance dos meios de comunicação.

### **Xukuru-Kariri: o acesso ao portal *Índios Online* e o ecoar das vozes indígenas**

A internet foi uma grande aliada para divulgar com amplitude as reivindicações dos indígenas. Com o uso dos computadores e da internet, os Xukuru-Kariri se conectaram e criaram redes de relações, buscando novos aliados para as mobilizações. A internet passou a ser utilizada como mecanismo de divulgação, comunicação e interação. Como um instrumento de autonomia, a *web* contribuiu no ecoar das vozes em fluxo contínuo e a resistência tornou-se diária, em meio a hábitos cotidianos, um campo para os movimentos sociais se expandirem e garantirem novos simpatizantes, no entanto, as mobilizações não se reduziram apenas a mídia, existiam diálogos entre atos virtuais e nas ruas.

A utilização dos aparelhos eletrônicos, assim como da internet abriu espaços para a divulgação de discursos integracionistas e descaracterizadores do ser indígena. As informações difundidos na sociedade envolvente defendiam que o celular, computador, televisão e principalmente internet, por exemplo, tornava os Xukuru-Kariri menos índios e conseqüentemente assimilados. Vale ressaltar que “suas formas de apropriação, seletivas, de elementos culturais externos não têm, forçosamente, como resultado, a perda de identidade” (GALLOIS e CARELLI, p. 2, 1998), pois assim como a cultura, a identidade é fluida e



dinâmica. Na realidade, ocorre o fortalecimento dessas identidades e do sentimento de pertencimento.

Estudos empreendidos em vários continentes evidenciaram que a apropriação da tecnologia, quando garante comunicação entre culturas, fortalece a persistência das diferenças culturais. No Brasil, algumas experiências localizadas ilustraram como a vivência de intercâmbios, da comparação e do confronto, permitiu a comunidades indígenas um novo olhar sobre suas próprias especificidades culturais que elas passam a valorizar num novo contexto. É exatamente o debate da diferença – especialmente quando levarmos em conta o contexto das políticas assimilacionistas – que representa para esses grupos a oportunidade de reivindicar um espaço próprio e garantias para um futuro mais digno (GALLOIS; CARELLI, 1998, p. 02).

A cultura é constituída pelas operações e não simplesmente pela posse dos produtos, ou seja, a forma como os indivíduos tratavam a situação ou produto tinha um objetivo e estavam ligados as relações sociais (CERTEAU, 2011). Os Xukuru-Kariri ao utilizar a internet não faziam uso dela em si, mas davam um sentido que a tornava parte do cotidiano e instrumento de resistência.

As mídias possibilitaram aos Xukuru-Kariri a ampliação das redes de relações, principalmente, com povos de localidades distantes, facilitaram o acesso as notícias e o contato entre parentes. O primeiro computador com acesso à internet incorporado a Aldeia Xukuru-Kariri na Mata da Cafurna foi uma conquista junto a ONG Thydêwá, coordenada por Sebastian Gerlic.

A ONG fundada em 2002 tendo como objetivos defender os Direitos Humanos, facilitar os intercâmbios entre os povos indígenas entre si e com a sociedade envolvente, valorizar as culturas que foram silenciadas e marginalizadas, acabar com os preconceitos e as violências contra os povos indígenas, contribuindo para o bem viver e para um futuro com igualdade de direitos para todos. A ONG Thidêwá possibilitou a criação de sites como o *Índio Educa* e *Índios Online*, em parceria com uma empresa privada conseguiu adquirir computadores para sete povos indígenas e a conexão de internet durante seis meses nos território indígenas.

O portal *Índios Online* foi resultado da ação da citada ONG. Inicialmente era apenas um ponto de cultura, porém a partir de 2007 com a criação do estatuto dos índios online tornou-se uma rede de diálogos entre diversos povos e coordenada pelos próprios indígenas. Atualmente, a rede é autônoma e tem como objetivos: contribuir para a desconstrução da



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

imagem colonial que se fortaleceu e renegou o papel do indígena como sujeito histórico, facilitar o acesso a informações e comunicação entre povos, estimular o diálogo intercultural, promover o respeito às diferenças e refletir sobre a situação atual.

Índios On-Line é uma rede de comunicação indígena, onde dá oportunidade e autonomia aos índios de todos os povos brasileiros e não brasileiros, a expressar suas opiniões e ser um etnojornalista, ciberativista, etnocelustrista e ser o protagonista de sua própria cultura, história, costumes e tradições (GESTÃO INDIOS ONLINE, 2011).

Os conteúdos dispostos no site estão atrelados à cultura, educação, meio ambiente e mobilizações, um espaço que busca fortalecer os movimentos indígenas e visibilidade as vivências locais e as relações com o global, como um campo maior de atuação. Para Alex Macuxi, “longe de ser mero hobby, o uso da internet nas comunidades passou a ser um objeto de luta, uma ferramenta para competir com os meios de comunicação, para unir povos de vários lugares do Brasil e do mundo” (ALEX MACUXI, 2011, p.2).

A inserção da internet na Aldeia Mata da Cafurna possibilitou uma nova forma de interagir com o mundo. A índia Tânia Xukuru-Kariri afirmou, a partir de uma publicação no site, que a chegada do computador na Aldeia impressionou os indígenas.

O computador chegou, todo mundo veio conhecer, muito bonito, parece televisão, nossas fotos estão dentro dele e nossos depoimentos e o mundo pode ter acesso a nossa realidade, como nos se tornamos importantes, ainda podemos falar com os nossos parentes que até então conhecíamos de ouvir falar, e até ver fotos de outras aldeias além de cobrar nossas reivindicações é muito bom (TANIA XUKURU-KARIRI, 2005).

É evidente que a internet possui várias armadilhas, porém quando bem utilizada, oferece oportunidades e meios para superar as problemáticas socioculturais e políticas. O consumo dos produtos externos à realidade indígena não é fruto da passividade e de perda cultural, mas os indivíduos quando consomem, manipulam e empregam os produtos a partir dos próprios interesses. O uso da internet perpassa a ideia de futilidade e ganha contornos de “luta” como instrumento de resistência de acordo com as maneiras de empregá-la (CERTEAU, 1998).

A utilização da internet apresenta dois caminhos possíveis, possibilitando romper com as práticas tradicionais de se relacionar, caso o uso seja indiscriminado, mas também tornando plausível o acesso às informações de forma rápida. Os aparelhos eletrônicos contribuíram para



a organização dos indígenas em contextos espaciais distintos, facilitando a comunicação e a solução de problemas. Os Xukuru-Kariri perceberam a importância do uso relevante para a organização do grupo, mas com cuidados para evitar que esses mecanismos não atrapalhassem a relação com as expressões socioculturais e a Natureza.

Os Xukuru-Kariri tiveram acesso ao *site Índios-Online* onde divulgaram reivindicações, denúncias relacionadas à Natureza, saúde, educação e território. Na concepção de Tanawy, “já que não podemos mais usar o arco e flecha (porque a caça e a pesca de nossa região já acabou) para caçarmos benefícios para nosso povo, hoje usamos a internet que é uma arma muito forte, que estar sendo rotina em nossa vida através do projeto índios online” (TANAWY, 2007).

Ao consultar o *site* observamos um acervo de publicações dos jovens da Aldeia Mata da Cafurna, envolvendo temáticas do cotidiano, denúncias e solicitações. Em uma das postagens Suyani Xukuru-Kariri ressaltou o papel dos jovens e a importância das ações para mobilizar outros indígenas.

Buscar ocupar o nosso espaço quanto jovem em nossa aldeia, pois nós jovens seremos os velhos guerreiros do amanhã, ou seja exemplos a serem seguidos pelos jovens futuros. Mesmo com a modernidade nós jovens não esquecemos nossas raízes, isso por que nossos mais velhos passam magnificamente nossa tradição e isso é que tem levado muitos de nós jovens guerreiros a lutar pela preservação de nossa cultura. Hoje buscamos inserir nossa opinião nas decisões e lutas de nosso povo. Nós jovens xucuru kariri da Aldeia Mata da Cafurna hoje buscamos a valorizar mais a nossa cultura e buscar melhorias para nosso povo. Um grande exemplo disso é a participação de nós jovens em reuniões em nossa aldeia e isso sem falar nos encontros de jovens indígenas de outras aldeias. Então nós jovens acreditamos em nosso potencial e sabendo de nossa importância em nossa aldeia buscamos ter a consciência de nossos mais velhos e procurar conscientizar os demais jovens que ainda não tem muita preocupação com o futuro como deveria. Nossa maior preocupação além da preservação de nossa cultura é a melhoria de vida de nosso povo. Pois vemos que o nível de vida de nosso povo é muito baixo e estamos buscando melhorias para isso através dos estudos e concretização de nossos direitos. Além de que nós jovens pensamos no futuro e queremos um futuro digno para nosso povo (SWYANI XUKURU-KARIRI, 2007).

A publicação evidenciou como os índios utilizavam a Internet e como os jovens também estavam inseridos nas articulações e preocupados com o futuro do povo. Evidenciando que mesmo com a “modernidade”, existia a preocupação de expressar as tradições, por isso a valorização dos mais velhos. A troca de experiências entre as diversas



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

fases da vida era importante, pois garantia o conhecimento da história do povo, tornando o ciclo ininterrupto em que as memórias de resistências eram socializadas de geração a geração.

Em relação à mata, Kawyanã na época com 17 anos expressava preocupação com a Natureza e as ameaças de desmatamento. A mata é a única área nativa existente no município e as queimadas são uma forma de pressionar e expulsar os indígenas da localidade, uma vez que a Natureza compõe o ser do povo habitando na localidade. O indígena em sua publicação fez um contraponto sobre modificação da mata por meio da ação humana.

Quando chegamos na aldeia em 1986 encontramos uma linda mata, que nos deu abrigo, comida e água com abundância. Hoje sofremos em ver o que esta acontecendo com a mãe natureza. A mata em que vivemos é a única existente em Palmeira dos Índios, mas já não é tão bela como antes seus frutos já não é possível encontrar, a água que antes não precisava de tratamento, hoje precisa rigorosamente. A muito tempo vem ocorrendo queimadas criminosas na nossa mata por pessoas que não gosta da gente e quer nos ver longe daqui. Mas lutamos e temos e temos esperança de um dia rever o renascimento de nossa mãe, ou seja, a mata. Estou pedindo encarecidamente a ajuda dos Irmãos, IBAMA e GREEPEACE, para que nos ajude a reflorestar nossa mata (KAWYANÃ, 2006).

Com o uso da Internet, o indígena apelou aos órgãos responsáveis para ajudar a reflorestar o território. Diante disso, percebemos um tom de tristeza e lamentação quando afirmou que a mata não era mais tão bela e necessitava de intervenção direta para reconstruí-la, por meio do plantio de mais árvores, denunciando o desmatamento e as queimadas que feriam a integridade da região, fonte de vida dos indígenas.

Em outro contexto, Idyarony, índio Xukuru-Kariri com 15 anos, expôs atos de preconceitos e discriminação na escola que frequentava e utilizou o *site* como um espaço de desabafo, tratando das experiências cotidianas que enfrentava ao se deslocar para outras áreas, onde o conhecimento sobre as reivindicações do povo indígena era limitado.

Após concluir a quarta vamos estudar num povoado ao lado da aldeia chamado Serra da Boa Vista. Lá como em todo canto sofremos discriminação étnica racial da parte dos colegas de classe, chegamos até ser chamado de ladrões de terra, o que na verdade nós só tentamos retomar o que é nosso que na verdade eles tomaram. Mas superamos isso de cabeça erguida, pois sabemos que o direito é realmente nosso, e devemos mostrar o contrário do que eles pensam (IDYARONY, 2007).

A experiência de ser discriminado marcou as vivências de Idyarony. Em meio aos discursos e exclusões, o jovem índio buscou reafirmar a identidade e desconstruir os estereótipos que a sociedade impôs. A imagem de “ladrões de terra” resultou do olhar sobre o



outro, quando o indivíduo estabeleceu um distanciamento do “eu”, projetando nos indígenas ódios e medos camuflados, refletindo em atitudes inconscientes e até mesmo expressos sobre a índole dos Xukuru-Kariri (BURKE, 2017).

Diante da forma como foi tratado, o indígena Idyarony pedia a ampliação da escola na Aldeia a fim de evitar novos transtornos e até violências, pois a imagem negativa sobre o índio estava tão solidificada que corria o risco de represálias. Assim, o jovem índio utilizou o *site* para narrar suas experiências e evidenciando como os discursos são encarados no dia a dia e como os indígenas resistiram, com ações contrárias aos discursos divulgados no município.

Nesse sentido, a apropriação tecnológica ampliou em vista um projeto político, sociocultural, buscando criar espaços de visibilidade dos povos indígenas por meio de uma dinâmica propondo pensar as reivindicações pelos direitos, cidadania e autonomia. Entretanto, a exposição as situações, provocaram tensões com os indivíduos contrários que foram obrigados a limitar a atuação e refletindo no *site índios online*.

Muitos índios foram ameaçados e processados por publicarem notícias, denúncias de violências, abusos de poder e incentivar as mobilizações, resultando no silenciamento. Vale ressaltar que mesmo exercendo um grande papel para a visibilidade e sobrevivência dos índios, os portais acabaram restringindo a ação. Essa repressão é resultado de uma política de retrocesso dos direitos dos povos indígenas em uma sociedade que não respeita as diferenças socioculturais, econômicas, religiosas e políticas, buscando se sobrepôr ao outro por se considerar superior.

### **Considerações finais**

O uso das novas tecnologias, inclusive da Internet pelos Xukuru-Kariri foi uma forma de apresentar-se ao mundo, tornar-se visível e romper com a ideia de que a apropriação desses instrumentos tornava-os menos índios. A identidade e cultura indígena foram ressignificadas e reelaboradas, acompanhando os avanços da sociedade e fortalecendo a divulgação das mobilizações.

Os espaços midiáticos foram atrativos para os jovens indígenas Xukuru-Kariri, pois se apropriaram de práticas atuais para divulgar e criar redes de sociabilidades, debates e



discussões sobre política e cultura, garantindo uma maior articulação e reconhecimento de direitos, tornando possível uma maior compreensão sobre o povo indígena.

As postagens em sites coordenados por indígenas são expressões de protagonismos, porque envolvem a análise do contexto sociopolítico e histórico. O sentido de protagonismo está vinculado a maneira dos Xukuru-Kariri agirem diante das negações dos direitos, é estar à frente das reivindicações, com voz ativa, sem a necessidade de outros para falar pelos indígenas. Pode ser compreendido por meio da forma que os indígenas atuaram na configuração das mobilizações, então ser protagonista da História é estar ativo, agindo diante das dificuldades e buscando por si a melhoria para o povo (BICALHO, 2010).

Ao mesmo tempo em que as mobilizações por meio da web favoreceram a conquista de direitos, a rede *Índios On-line* é uma fonte de pesquisa para os professores, sendo de imensa valia para a construção de sujeitos com novas visões e abordagens sobre os povos indígenas, possibilitando conhecer a História em que os indígenas não são resquícios de um passado, mas indivíduos atuantes e históricos, pensando, agindo e sendo índio em suas particularidades.

### **Sugestão de atividade**

Como o objetivo é entender a participação dos indígenas na construção da História e desconstruir a imagem de incapacidade, sugerimos para o ensino a leitura de textos produzidos pelos próprios indígenas, ou seja, “um olhar de dentro”. Atualmente, muitos indígenas têm concluído o Ensino Superior e realizado pesquisas os territórios onde habitam com textos disponíveis nos meios eletrônicos. É importante que o professor selecione os textos para a sala de aula ou peça para que os estudantes pesquisem sobre as produções acadêmicas dos indígenas. A leituras dessas produções possibilitam a desconstrução dos estereótipos que definem os indígenas como seres incapazes de pensar e tornar-se intelectuais.

O professor também pode trazer a tecnologia para a sala de aula, propondo o acesso a sites coordenados pelos próprios indígenas e que apresentam várias temáticas sobre o cotidiano, as expressões socioculturais, território e educação, a exemplo do pequeno documentário “Menos preconceito, mais índio” disponível na Internet. Existem sites leituras



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

acessíveis, com imagens sobre a sociodiversidade dos povos indígenas que podem ser analisadas em grupo.

Ao se apropriar desses instrumentos, o professor, previamente, deve analisar de forma crítica os textos e imagens selecionadas e provocando o aluno a avaliar as fontes encontradas na internet para que tenham a criticidade, pois é um meio que pode ser manipulado e está carregado de diferentes visões sobre os povos indígenas, enaltecendo estereótipos ao invés de desconstruí-los.

### Referências bibliográficas

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

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil**: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009). Brasília, UnB, 2010. (Tese Doutorado em História).

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

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano I**: artes de fazer. 3ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **A invenção do cotidiano II**: morar, cozinhar. 10ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

GALLOIS, Dominique T; CARELLI, Vicent. “Índios Eletrônicos”: uma rede indígena de comunicação. **Sexta Feira**. São Paulo, v. 2, p. 26-31.

MAKUXI, Alex. **Rede Índios Online**. 2010. Disponível em <http://www.indiosonline.net/rede-indios-online/> Acesso em: 28 fev. 2018.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto. (Org.) **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Cia das letras, 1999, p. 237-249.

\_\_\_\_\_. O desafio da história indígena no Brasil. In: **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1 e 2º graus. SILVA, Aracy Lopes da, GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. (Orgs.) Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 221-236.



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. **Quebra a cabaça e espalha a semente**: desafios para um protagonismo indígena. Rio de Janeiro: E-Papers, 2015.

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, Amanda Maria Antero da; SILVA, Edson. Povo Xukuru-Kariri: retomadas territoriais e protagonismo sociopolítico em Palmeira dos Índios/AL. In NETA, Francisca Maria; PEIXOTO, José Adelson Lopes. (Org.). **Alagoas nos trilhos das memórias**: imagens, patrimônios e oralidades. Recife: Libertas, 2017, p. 103-122.

#### **Sites consultados**

GESTÃO ÍNDIOS ONLINE. **Apresentação da Rede Índios Online**. 2011. Disponível em <http://www.indiosonline.net/apresentação-da-rede-indios-on-line-2/> Acesso em: 15 jan.2018.

IDYARONY XUKURU-KARIRI. **Educação Xukuru-Kariri**. 2007. Disponível em [https://www.indiosonline.net/title\\_97/](https://www.indiosonline.net/title_97/) Acesso em 10 dez. 2018.

KAWYANÃ XUKURU-KARIRI. **O Desmatamento em Xukuru-Kariri**. 2006. Disponível em: [https://www.indiosonline.net/o\\_desmatamento\\_em\\_xucuru\\_kariri/](https://www.indiosonline.net/o_desmatamento_em_xucuru_kariri/) Acesso em: 10 dez. 2018.

SWYANI XUKURU-KARIRI. **O papel dos jovens Xukuru-Kariri em nossa aldeia**. 2007. Disponível em [https://www.indiosonline.net/o\\_papel\\_dos\\_jovens\\_xucuru\\_kariri\\_em\\_noss/](https://www.indiosonline.net/o_papel_dos_jovens_xucuru_kariri_em_noss/) Acesso em: 10 dez. 2018.

TANAWY XUKURU-KARIRI. **Índios on-line livres agradecem**. 2007. Disponível em: [https://www.indiosonline.net/agradecimentos\\_1/](https://www.indiosonline.net/agradecimentos_1/) Acesso em: 10 dez. 2018.

TÂNIA XUKURU-KARIRI. **Máquina mente de gente**. 2005. Disponível em [https://www.indiosonline.net/maquina\\_mente\\_de\\_gente/](https://www.indiosonline.net/maquina_mente_de_gente/) Acesso em: 10 dez. 2018



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

## **ENTRE IMAGENS E RELATOS DE MEMÓRIAS: REFLEXÕES SOBRE A PRESENÇA DOS ÍNDIOS XUKURU-KARIRI EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS/AL<sup>7</sup>**

Brunemberg da Silva Soares<sup>8</sup>  
Edson Hely Silva<sup>9</sup>

### **Palmeira dos Índios: “terra de Xucuru”**

Com este texto pretendemos discutir sobre a presença do povo indígena Xucuru-Kariri no município de Palmeira dos índios, refletindo sobre o “lugar” que foi reservado ao índio na história palmeirense. Desse modo, a problematização das imagens e referências sobre os indígenas nesse município relacionou-se com a necessidade de uma análise sobre a forma como os Xucuru-Kariri compreendem essas representações. Nesse sentido, recorreremos a fontes orais e relatos de memórias de indígenas, a partir de conversas e entrevistas com lideranças Xucuru-Kariri.

Com origens em torno de um aldeamento indígena, em finais do século XVIII, a cidade de Palmeira dos Índios tem a história marcada por conflitos territoriais entre a oligarquia local que se formou, principalmente, a partir da apropriação de terras indígenas e o povo Xucuru-Kariri. No entanto, mesmo nesse contexto de disputas, os índios foram representados nas narrativas e imagens oficiais como primeiros habitantes e símbolo do município.

Nas primeiras décadas do século XX, antes de pesquisadores realizarem estudos sobre os indígenas no Nordeste, memorialistas e escritores regionais, movidos por uma concepção do índio enquanto antiga “raça formadora”, escreveram sobre os “caboclos” descendentes dos primeiros habitantes em áreas de colonização antiga com o objetivo de dar significado para a

---

<sup>7</sup>Este texto é resultado de uma pesquisa de mestrado orientada pelo professor Dr. Edson Silva no PPGH/UFCG.

<sup>8</sup>Mestre em História pela UFCG (Campina Grande/PB). Licenciado em História pela UNEAL. Foi bolsista do PIBID e voluntário no PIBIC. Membro do Grupo de Pesquisa em História Indígena de Alagoas (GPHI/AL). E-mail: brunemberg@hotmail.com.

<sup>9</sup>edson.edsilva@hotmail.com.



formação das cidades. Em Palmeira dos Índios essas narrativas foram produzidas por Luiz de Barros Torres e Ivan Barros, memorialistas pioneiros na escrita sobre a história palmeirense.

Partindo da visão do índio como um ser do passado colonial que esteve presente no processo histórico de “desenvolvimento” do Brasil, esses autores descreveram em suas obras a imagem de um índio puro e gentil, que não resistiu ao processo de aldeamento e catequese, mas observou passivamente, na maior parte do tempo, as invasões das terras onde habitavam. A partir das primeiras referências à chegada de colonos na região, os índios foram deixados de lado nas narrativas, induzindo a ideia que foram “superados” pelo “progresso” iniciado com a “chegada do branco”, sendo os índios convertidos ao catolicismo e submetidos ao poder dos colonizadores.

Dessa forma, os indígenas presentes nas produções históricas sobre as origens da cidade foram referenciados em espaços públicos e nos símbolos oficiais do município, a exemplo da bandeira e do hino, inspirados em narrativas que os descrevem como gentis e ingênuos ancestrais do povo palmeirense. Portanto, o desejo de citar os Xukuru-Kariri como parte da história local resultou em representações dos indígenas como “descendentes” em vias de assimilação, aos moldes de um discurso evolucionista que mesmo reconhecendo a origem da cidade em um aldeamento, negou as mobilizações e o protagonismo Xukuru-Kariri. Nesse sentido, Antônio Celestino, importante liderança Xukuru-Kariri, afirmou:

Antigamente, as escolas, os professores e as faculdades não ligava pra o povo, fazia a história do Brasil direto, sem falar em povos indígenas, nós entramos em um genocídio tirano, o povo Xukuru-Kariri também não tinha como se salvar, em um processo de extermínio. Hoje, tá se voltando o resgate de reviver e assim com essas oportunidades a civilização moderna tá querendo fazer uma história verdadeira, por que a velha está errada.<sup>10</sup>

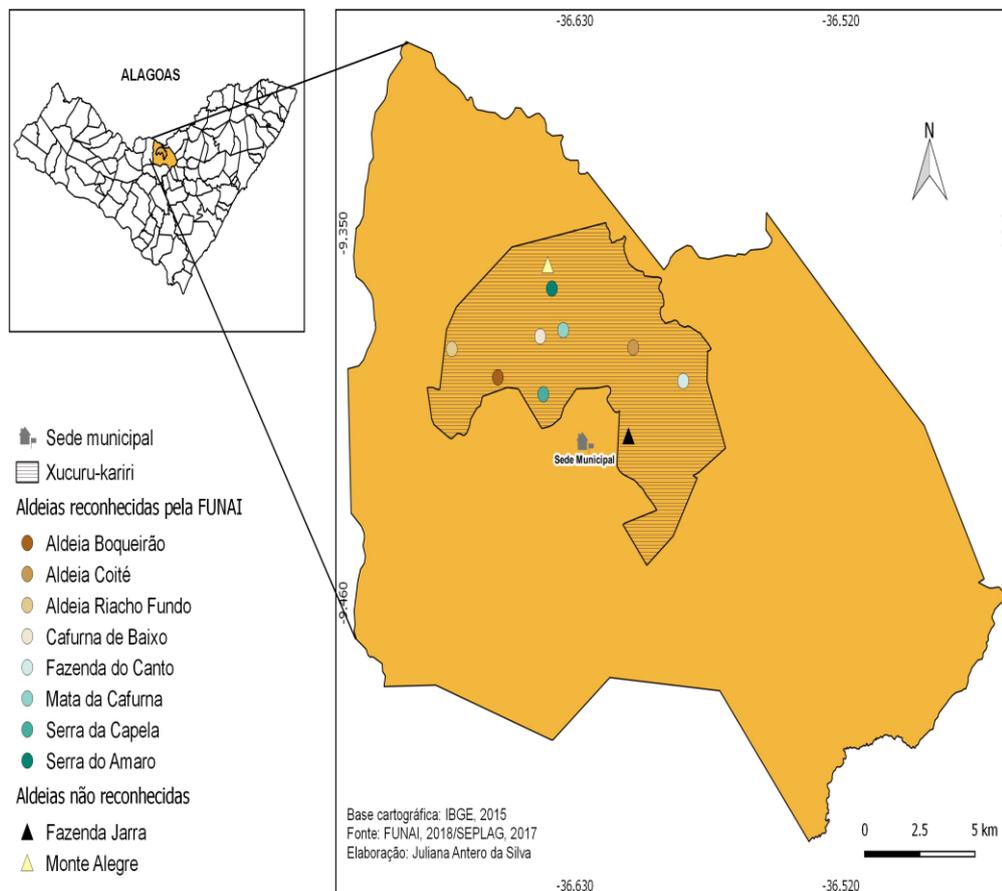
Esse relato evidencia uma crítica à forma como a história tem retratado os povos indígenas, ocultando as mobilizações e negando ao índio o direito de falar sobre as próprias experiências vivenciadas. Desse modo, buscamos com este texto contribuir com as necessárias reflexões sobre a importância de analisarmos essas narrativas históricas sobre Palmeira dos Índios a partir das concepções dos Xukuru-Kariri, com o objetivo de desconstruir preconceitos e visões romantizadas sobre o índio.

<sup>10</sup>Entrevista realizada na Aldeia Boqueirão, território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 24/12/2018.

## Reações dos posseiros às mobilizações do povo Xukuru-Kariri

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 ocupam parte das serras ao Norte do vale no qual se ergue a cidade, constituindo o território<sup>11</sup> indígena no município. O mapa a seguir indica a localização de Palmeira dos Índios e o território Xukuru-Kariri.

**Imagem 1:** Mapa do território Xukuru-Kariri em Palmeira dos índios/2018.



<sup>11</sup>Existe uma aldeia localizada na Fazenda Monte Alegre, em Palmeira dos Índios; os indígenas habitando essa área se autodenominam Xukuru-Palmeira, afirmam ser Xukuru-Kariri, porém não são reconhecidos pelas outras aldeias ou pela FUNAI. Existem também aldeias Xukuru-Kariri em Nova Glória (BA) e Caldas (MG), formadas por indígenas da Fazenda Canto que migraram após conflitos internos ocorridos nas últimas décadas do século XX. Para mais informações ver Martins (1994) e Peixoto (2013).



O território identificado como área indígena compreende um total de 7.073 hectares, segundo delimitação realizada pela Antropóloga Siglia Zambrotti Dória (2006). As aldeias em destaque foram estabelecidas em momentos históricos distintos, sendo a Aldeia Fazenda Canto a primeira a ser reconhecida como território indígena após, a extinção dos aldeamento na Província de Alagoas em 1873, e Aldeia Fazenda Jarra, em destaque, a última a ser constituída<sup>12</sup>.

Desde os primeiros estudos sobre a presença do povo Xukuru-Kariri na atual região de Palmeira dos Índios, o lugar dos indígenas na história e na sociedade palmeirense tem sido pensado por atores sociais com variados posicionamentos sociopolíticos. No entanto dos primeiros registros aos estudos mais recentes, observa-se que as principais referências aos indígenas são a respeito das relações com o território, seja a forma como o habitam ou as mobilizações pela garantia da posse de áreas que lhes pertenceram.

Nos documentos do século XIX os Xukuru-Kariri são citados como primeiros habitantes nas terras da Vila da Palmeira e posteriormente como indígenas catequizados reivindicando terras. Quando desprovidos de um território habitarem, no período posterior à extinção dos aldeamentos na Província de Alagoas (1872), foram considerados “misturados” e não apareceram mais nos documentos oficiais ou relatos. Mesmo quando foram analisados enquanto um grupo diferenciado, nos escritos de Carlos Estevão de Oliveira (1938), as relações do povo Xukuru-Kariri com o território foram consideradas pelo autor como um dos fatores principais para a identificação daqueles “remanescentes indígenas”.

No período posterior à criação da Aldeia Fazenda Canto (1952), diante da pressão imposta pelas mobilizações dos índios em busca da reconquista do antigo território, a Fundação Nacional do Índio/FUNAI aprovou em 1988 a criação de um Grupo Técnico/GT, para apontar a partir de estudos etno-históricos e fundiários da área a ser delimitada para a povo Xukuru-Kariri (CARRARA, 2004).

---

<sup>12</sup>Esta aldeia foi estabelecida a partir de uma retomada promovida por um grupo familiar de indígenas Xukuru-Kariri em 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 1994, os indígenas Xukuru-Kariri retomaram a área de duas fazendas<sup>13</sup> situadas no entorno da Aldeia Mata da Cafurna, motivados pela lentidão no andamento do processo de demarcação das terras identificadas pela FUNAI e com o objetivo de parar os desmatamentos nessas áreas. Nesse contexto, como é citado na documentação consultada e pelos relatos de lideranças Xukuru-Kariri, os opositores à demarcação articularam-se para contestar o direito indígena sobre as áreas em disputas e conseguir o apoio da população no embate contra os indos.

Para tanto ameaçaram lideranças indígenas, divulgaram informações falsas e caluniosas, aproveitando-se de desinformações da população palmeirense reunindo aliados contra as mobilizações dos Xukuru-Kariri. A articulação estabelecida entre os “proprietários” dessas áreas evidencia o poder dos grandes “posseiros”<sup>14</sup> no município. Logo após a ocupação dos indígenas na área, os “posseiros” articularam-se com as polícias, Civil e Militar para expulsar os índios.

A estratégia utilizada pelos “posseiros” foi a aprovação de um pedido de reintegração de posse na Justiça justificando que a área teria sido invadida por colonos, ou seja, ocultando se tratarem de indígenas reivindicando a posse de territórios imemoriais. Acreditavam os posseiros que a partir da apresentação das escrituras de compra e venda e com depoimentos de testemunhas o Juiz responsável aprovaria o pedido de retirada dos Xukuru-Kariri.

Uma vez conseguido o documento, a polícia seria acionada e os índios expulsos por meio da força. A articulação era tal que em um outro momento a polícia chegou a invadir com capangas armados<sup>15</sup> a área ocupada pelos indígenas, em ação comandada pelos delegados de Palmeira dos Índios<sup>16</sup>. No entanto, o Juiz responsável tomou conhecimento da identidade

---

<sup>13</sup>As retomadas aconteceram em 22/08/1994, em duas fazendas cujas terras estavam ocupadas pelos posseiros Hélio Alves de Carvalho e Leopoldino Torres, com áreas de 162 e 121 hectares, respectivamente. Fonte: Acervo do CIMI/AL, Seminário Diocesano de Maceió.

<sup>14</sup>Expressão utilizada pelos Xukuru-Kariri para denominar não indígenas que ocupam terras nos limites da área reconhecida pela FUNAI como território Xukuru-Kariri, ver mapa (Imagem 1). É importante ressaltar que os “posseiros” são divididos pelos indígenas entre “pequenos” e “grandes”, de acordo com a quantidade de terra que ocupam. Desse modo, em alguns momentos, é comum se referirem aos “grandes posseiros” como “fazendeiros”.

<sup>15</sup>Na documentação consultada as áreas retomadas pelos indígenas foram invadidas por 20 homens armados com revólveres e espingardas, dentre os invasores os índios identificaram oito homens que vestiam coletes da Polícia Civil. Os indígenas denunciaram o posseiro Hélio Alves de Carvalho como mandante do atentado e exigiram providências da FUNAI. Fonte: Acervo do CIMI/AL, Op. Cit.

<sup>16</sup>Após as denúncias do envolvimento da polícia local na invasão do território ocupado pelos indígenas, os delegados regional e distrital de Palmeira dos Índios foram remanejados para outra cidade. Fonte: “afastado



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

indígena dos ocupantes e passou o caso para a instância Federal como previa a legislação. Como foi citado em um dos documentos<sup>17</sup> de denúncia produzidos pelo Conselho Indigenista Missionário/CIMI:

Durante todo o tempo, o Sr. Hélio Alves de Carvalho e o Sr. Leopoldo Manoel Torres fizeram uso da rádio local [...], para caluniar, discriminar e jogar a sociedade contra o povo indígena, articularam todos os fazendeiros da região, realizaram atos públicos com carros de som e em seus discursos, chamaram os índios de vândalos, saqueadores, preguiçosos, vagabundos, que iriam tomar toda a cidade, etc.

A estratégia da divulgação de informações falsas e caluniosas é recorrentemente usada pela oligarquia local para negar os direitos dos indígenas, pois, embora as imagens de exaltação do índio tenham prevalecido ao longo da história do município, quando os Xukuru-Kariri se mobilizam pela garantia de direitos, especificamente a posse da terra, os discursos de uma origem indígenas fundamentando a “Taba Xucuru”<sup>18</sup> são esquecidos, substituídos por um sentimento de repúdio à presença indígena no município.

Sobre as manipulações de informações e a utilização da “imagem” do índio, citamos como exemplo as ações do escritor e advogado Delfim da Motta Branco que, embora tenha sido uns dos responsáveis pela criação dos símbolos oficiais do município não reconhecia os Xukuru-Kariri enquanto povo indígena na atualidade.

Em um documento em defesa da posse dos “brancos” sobre as áreas identificadas como indígenas, o advogado defendeu um posicionamento contrário à demarcação do território Xukuru-Kariri argumentando que os índios não deveriam ser reconhecidos, pois haviam se afastado dos costumes ancestrais ao ponto da sociedade não indígena ter mais proximidade com as expressões socioculturais dos indígenas do que os “fraudulentos” índios habitantes no município (BRANCO, 1998).

O advogado criticou a legitimidade da posse da terra a partir da ocupação histórica, afirmando que os indígenas teriam migrado para a região quando as terras pertenciam aos

delegado que invadiu área indígena”. **Jornal Gazeta de Alagoas**. 29/09/1994, p. 3. Disponível no Acervo do CIMI/AL, Op. Cit.

<sup>17</sup>Documento de denúncia e solicitação de providência as autoridades competentes sobre os conflitos pelo território Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, 29/08/1994. Disponível no Acervo do CIMI/AL, Op. Cit.

<sup>18</sup>Expressão encontrada em vários documentos e matérias de jornais da segunda metade do século XX. Assim como o termo “Terra dos Xucurus” era comum a denominação “Taba Xucuru” para se referenciar ao município de Palmeira dos Índios. Fonte: documentação disponível no Acervo do NEPEF, Núcleo de Estudos Políticos, Estratégicos e Filosóficos, abrigado na Universidade Estadual de Alagoas/UNEAL Campus III em Palmeira dos Índios.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

portugueses, nesse sentido, argumentou que os indígenas os eram verdadeiros “invasores”. Questionou a identidade dos indígenas no município, pois estes não expressavam os comportamentos que Delfim Branco considerava necessários para a definição do grupo enquanto indígena.

O advogado Delfim da Motta Branco descreveu os índios como preguiçosos que não produziam nas terras ocupadas, alimentando-se de produtos oriundos da cidade, além de utilizarem a “medicina dos brancos”. De modo geral, as expressões socioculturais e a identidade indígena foram questionadas, pois, o autor via até as “manifestações religiosas” dos Xukuru-Kariri como formas de enganação para a “sociedade palmeirense”.

O discurso de negação da identidade e dos direitos indígenas proferido pelo advogado é recorrente no município, pois tais afirmações são provenientes da visão dos indígenas como incapazes. Segundo a FUNAI, esse tipo de posicionamento é utilizado como uma forma de tentar impedir os Xukuru-Kariri reconquistar a posse do território. Como observado no trecho de um relatório<sup>19</sup> do órgão de assistência aos indígenas em 1994:

Está em curso o processo da demarcação das terras na sua segunda fase, sofrendo grande resistência por parte dos fazendeiros e posseiros da região, que lhes negam a condição de índio, negativa essa sempre ligada a expropriação de suas terras. Por isso o levantamento fundiário tem sido interrompido por várias vezes. [...]. A área está cercada por pequenos posseiros que mantém um relacionamento razoável com os índios; havendo um grande número de fazendeiros, que provocam ameaças e mortes, ficando sempre impunes

O estudo dos conflitos fundiários em Palmeira dos Índios não pode ser realizado de forma separada de uma análise das formas de representação dos Xukuru-Kariri feitas por grandes posseiros nas áreas indígenas, pois a atuação da oligarquia no sentido de impedir o processo demarcatório, provocou interferências nas relações sociais e interações cotidianas entre indígenas e não indígenas a partir da manipulação de informações com o objetivo de conseguir apoio contra a demarcação do território para os índios.

Como resultado dessa prática ainda utilizada na atualidade, os Xukuru-Kariri foram vistos ao longo da “formação” sociohistórica do município apenas como “descendentes” dos “antigos e verdadeiros índios da região”. Estando esses “remanescentes” ainda apegando-se de forma ilusória ou influenciados pela FUNAI ou pelo CIMI, a uma suposta identidade

<sup>19</sup>OLIVEIRA, Auta Maria de. **Relatório de observação**: povo Xucuru-Kariri Fazenda Canto. Palmeira dos Índios. 1994. Disponível no Acervo do CIMI/AL.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

indígena para conseguir algum benefício. Essa ideia contribui para o fortalecimento de discursos preconceituosos e imagens distorcidas sobre os indígenas.

### **Desconstruindo estereótipos: a história de Palmeira dos Índios na visão dos indígenas**

Para entendermos melhor os significados das imagens e discursos sobre os indígenas presentes no cotidiano palmeirense, evidenciamos narrativas de lideranças Xukuru-Kariri sobre as experiências vivenciadas nas aldeias e a respeito das interações com os não indígenas em Palmeira dos Índios. Durante a realização de entrevistas e em conversas informais com indígenas Xukuru-Kariri percebemos que as memórias individuais e coletivas desse povo indígena fundamentam-se em várias formas de resistências e mobilizações pela reconquista do território reivindicado.

Os entrevistados afirmaram que ser indígena no município de Palmeira dos Índios é viver em um contexto de resistência diária; diante de um histórico de tentativas de imposição de costumes, perseguições, preconceitos e invasões territoriais. As relações entre os indígenas e a “sociedade palmeirense” tem sido definida ao longo dos anos pela questão territorial no município, pois a forma como o índio é visto no cotidiano palmeirense varia de acordo com o andamento do processo de demarcação. No entanto, para os Xukuru-Kariri essa mudança é decorrente de ações difamatórias dos grandes posseiros nas terras indígenas, principalmente em rádios locais. Como relatou o Pajé da Aldeia Fazenda Canto, Celso Celestino:

Na última retomada que nós fizemos, em 2011, a gente teve momento de tá... em ter que praticamente se esconder, não andar na cidade, todo mundo é... influência do sistema político da cidade e o apoio que nós não tinha do próprio prefeito na época, porque é posseiro, de deputados que é posseiro de nossa terra, vereadores que são todos eles posseiros e, assim, a visão é muito forte, né? E a gente não se sente bem, na realidade, de tá livre dentro de Palmeira dos Índios, a perseguição é muito grande, principalmente nas lideranças. [...], quando a FUNAI vem fazer projetos e começa a trabalhar dentro da área, então a nossa visão ela fica uma visão muito forte dentro de Palmeira dos Índios, de inimigos inclusive. E aí os caras começa a jogar o posseiro, o pequeno, o pequeno posseiro... começa a incentivar, a dizer que vão ficar sem terra, que os índios vão tomar, que o desenvolvimento de Palmeira não vai acontecer, que vai acabar com a cidade.

Esse relato evidenciou a atuação dos grandes posseiros na utilização de influências políticas e econômicas para conseguir aliados contra a demarcação, não apenas a partir do questionamento dos direitos dos indígenas sobre a posse do território reivindicado, mas, também, a partir de discursos preconceituosos com o objetivo de questionar a legitimidade da



demarcação e mesmo negar a identidade indígena dos Xukuru-Kariri. Como resultado, parte considerável da população não indígena no município que não tem conhecimento sobre a situação indígena é convencida para ser contrária a demarcação.

Essas ações difamatórias estão presentes nas memórias dos indígenas, principalmente das lideranças. Como relatou Tanawy, liderança na Aldeia Mata da Cafurna, que estudou parte do Ensino Fundamental e o Médio em uma escola situada na cidade de Palmeira dos Índios, onde a convivência com não indígenas, principalmente nos períodos de mobilizações indígenas pela demarcação foi marcado por tensões resultantes dos comentários:

Foi um impacto grande, a gente, os índios na hora de intervalo, ou... alguma coisa, só ficava junto. Não se separava de ninguém, sofria discriminação. Era acuado no canto da escola. [...]. Na época que eu estudava, a gente tava em processo já, demarcatório, e... muitas vezes, professores, até professores queria explicação da gente. E a gente era criança, eu tinha entre 12, 13 anos, e a gente não sabia explicar nada do processo, como o processo tava andando. E a gente era cobrado dentro da escola por conta disso. E a gente se sentia acuado. [...]. E acabava que até, a gente ficava tão acuado que não acompanhava o ensinamento dentro da escola.

A entrevista apresentou um exemplo das dificuldades enfrentadas pelos indígenas em contextos de disputas territoriais, relações conflitantes muitas vezes pelo desconhecimento da população não indígena sobre como ocorre o processo de demarcação. Sobre as várias referências existentes no município sobre o índio na história e no cotidiano local, observamos que os Xukuru-Kariri as descrevem de duas formas distintas.

De um lado, as representações imagéticas e esculturais são vistas como um meio de lembrar, mesmo de forma romantizada, as origens indígena da cidade. E desse modo, assim como o nome do município, essas referências servem para evidenciar a constante presença indígena na história e no cotidiano local. Esse posicionamento reflete a necessidade de ressignificar as representações existentes como forma de visibilidade aos indígenas diante da negação e das tentativas de silenciamento utilizadas pela oligarquia local.

Citamos como exemplo desse posicionamento o descontentamento de alguns indígenas sobre a retirada de um monumento em homenagem ao nome do município, antes exposto em uma das entradas da cidade. Tratava-se de uma representação de uma palmeira ao lado de estátuas dos lendários Tilixi e Txiliá, como observado na imagem abaixo.

**Imagem 2:** Monumento em homenagem ao nome do município



Os 126 anos de história de Palmeira dos Índios  
Fonte: Cada Minuto<sup>20</sup>

A substituição por um busto gigante do escritor Graciliano Ramos foi questionada por alguns indígenas, pois essa ação foi vista como uma estratégia utilizada por grupos opositores para tentar negar a presença indígena na história e no cotidiano do município, diante da exaltação de um escritor que “falou muito mal do índio”. Ainda sobre o escritor Graciliano Ramos, Tanawy, citando as palavras de uma das lideranças mais antigas na Aldeia Mata da Cafurna, afirmou:

O verdadeiro pilar desse município, a verdadeira história, o fundamento desse município é os povos indígena, é a raiz. [...]. Graciliano ele não escreveu um livro falando do povo Xukuru-Kariri, porque? Porque ele é ponta de rama, e nós somos raiz. [...]. Nós somos raiz, nós somos o tronco dessa cidade, então quem tem que falar da nossa história somos nós! É a gente que tem que mostrar pra os cidadão a nossa história, que nós não somos o retrocesso, nós somos a resistência dessa cidade. É nós que mantem a água limpa, as nascentes limpas; é a gente que mantem o ar puro, da cidade; a área de preservação é nossa. Mesmo com pouca terra, a maior parte da produção de alimento de Palmeira dos Índios é a gente que produz.

Ainda, sobre a retirada das estátuas o Cacique Edjalmo habitante na Aldeia Riacho Fundo, afirmou:

<sup>20</sup>Disponível em: <https://www.cadaminuto.com.br/noticia/273740/2015/08/20/os-126-anos-de-emancipacao-politica-de-palmeira-dos-indios>. Acesso em: 22/10/2016.



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

Aquelas duas estátuas ali, que... na realidade elas ficavam ali na chegada de Palmeira, na rodoviária, e quando elas tavam lá, você vê, até uma estátua, oque que... que mal faz uma estátua? [...]. Quer dizer, se a Palmeira é nossa... eles não aceita, mas a Palmeira é do índio, a verdade é essa, é bem lembrado colocar sim! [...]. Que na realidade, quando tiraram aquelas estátuas foi quando [...] queriam até mudar o nome de Palmeira dos Índios. Mas aí não conseguiram não... eles achavam que mudando o nome de Palmeira dos Índios, pronto, aí morrer os índios. Mas, eles se enganaram e muito, como tão enganados em muita coisa, a verdade é essa.

A partir dessas afirmações, observamos que estes atos objetivaram diminuir importância da presença indígena no município, negando direitos a partir do silenciamento da relação dos indígenas com a história de “formação” da cidade. Nesse sentido, as críticas dos Xukuru-Kariri se fundamentam não na defesa dos objetos em si, mas nas relações com o nome do município; a mais antiga e conhecida referência à presença histórica dos indígenas nas terras onde a cidade se formou.

Por outro lado, as representações são vistas como produtos de uma exploração da imagem do índio enquanto símbolo de uma sociedade formada a partir da ocupação do território pertencente ao povo Xukuru-Kariri. Uma sociedade moldada por um variado conjunto de imagens e narrativas descrevendo o índio como um personagem folclórico vinculado à “formação do município”. E ao mesmo tempo negando o indígena protagonista da/na história. Sobre essa exploração da imagem do índio, Tanawy afirmou que as construções compõem:

Uma história mentirosa. Uma coisa que não existe! Porque é a mesma coisa que aprender sobre mula sem cabeça, [...]. É folclórico... é uma coisa mentirosa porque são coisas que não existe. É uma falta de respeito à nossa cultura. Deixar de mostrar o que realmente é nosso, com a nossa autorização, [...]. Na realidade, a sociedade de Palmeira dos Índios, essa que faz essas coisas, é isso que elas querem pra os indígenas. É os indígenas do passado, lá no seu cantinho, calado. E que eles podem fazer o que eles quiserem, atacar e desfazer e a gente continuar calado. Mas a gente não aceita mais, a gente não aceita mais isso.

Essas afirmações evidenciam a crítica dos indígenas às representações romantizadas sobre a “imagem” e expressões socioculturais dos índios pela “sociedade não indígena”, para um sentido à narrativa histórica do município. Uma produção que não contribui para as mobilizações indígenas por direitos, mas provoca a divulgação e o fortalecimento de preconceitos em relação aos Xukuru-Kariri. O entrevistado afirmou ainda que para a história e para a “sociedade palmeirense” interessa somente a representação do índio obediente e relegado ao passado.



Essa constatação fundamenta-se em críticas à negação dessas imagens distantes da situação sociohistórica do povo Xukuru-Kariri no município, a exemplo da tantas vezes citada “lenda de Tilixi e Txiliá”. Na análise do professor Cosme Rogério Ferreira, essa narrativa fundacional não pode ser considerada como um mito, pois “os atributos do mito são a memória, a oralidade e a tradição de um povo, nem é um relato histórico, por não haver relação de verossimilhança entre a narrativa e os acontecimentos históricos”. Afirmou o entrevistado que essa narrativa é um relato literário que adquiriu o status de versão oficial para a gênese do povoamento de Palmeira dos Índios.

De modo semelhante à análise do referido professor, os indígenas entrevistados não reconhecem essa narrativa “mitológica” como originária do seu povo ou presente em nas memórias indígenas, tampouco a consideram como benéfica para as mobilizações por direitos que reivindicam. A folclorização do índio é amplamente criticada pelos Xukuru-Kariri, principalmente pelas lideranças mais jovens que com maior nível de escolarização analisam de forma mais aprofundada as produções escritas dos não indígenas, formulando questionamentos sobre a “imagem” do índio no município.

Nesse sentido, ao observamos os posicionamentos dos indígenas sobre a atuação do escritor Luiz Torres, percebemos que existem duas concepções sobre o memorialista. Pois alguns dos entrevistados, principalmente os mais velhos, o descreveram como um aliado considerando que escreveu sobre a presença indígena em um momento no qual “não se falava de índio” no município. Num contexto cuja única referência era o nome do município e os “descendentes” de índios habitando a Aldeia Fazenda Canto. As lideranças mais jovens, por sua vez, criticaram as produções do escritor, afirmando que estas favoreceram a mitificação dos indígenas e mesmo não sendo a intenção do escritor, contribuíram para a disseminação de estereótipos sobre o índio no município.

As críticas sobre as produções do escritor podem ser compreendidas como análises realizadas a partir das situações vivenciadas pelo povo Xukuru-Kariri na atualidade, pois “a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente” (HALBWACHS, 2006, p. 75-76). Alguns indígenas não percebem tais narrativas como produtos de uma tentativa de os inserir na “história local”, mas como uma narrativa que referenciou um índio fantasioso e desconsiderou as situações de invasão



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

territorial, perseguições e resistências, presentes nas memórias do povo Xukuru-Kariri. Para o indígena José Carlos Ferreira, liderança na Aldeia Cafurna de Baixo:

O Luiz Torres, ele se dizia ser amigo dos índios. Ele foi um cara que sempre andou aqui na Cafurna, ele tinha uma relação, mas uma relação de esperteza. Se aproveitava da ingenuidade dos índios, na época... as dificuldades, principalmente. A ingenuidade, porque não tinha esse mesmo entendimento. [...]. Então assim, ele se chegava aqui dizendo ser amigo, mas era pra explorar o que os índio tinham, pra se dá bem com imagem do índio, com a história do índio, com os artefatos dos índios. Então assim, ele foi um cara que, assim, criou... prejudicou a nós com uma história diferente, porque ele contou no livro uma história que não é real, ele criou uma lenda; Tilixi e Txiliá, e a história dos povos indígenas não diz isso, é uma história... a história nossa é uma história de sofrimento, de perseguição, de derramamento de sangue.

As contestações dos escritos de Luiz Torres não são apenas as narrativas romantizadas ou as imagens idealizadas, mas no que substituíram, ou seja, uma história marcada por esbulhos territoriais, imposições culturais, perseguições, resistências e mobilizações indígenas. Ao analisar a história do povo a partir da situação atual, o entrevistado descreveu a aproximação entre o escritor e os Xukuru-Kariri como uma relação de exploração da situação de fragilidade socioeconômica na qual se encontravam. Atualmente, a educação é descrita como um dos principais meios para a garantia de direitos. Como afirmou o Pajé Celso Celestino:

Eu acho que o que incomoda hoje é porque hoje nós temos pessoas que pensam, temos pessoas estudantes... indígenas que tão crescendo, que tá estudando a sua história, estudando a sua cultura e que tá envolvido ali dentro e começando a descobrir a situação passada, porque antigamente a situação era de uma maneira; chegaram, enganaram, tomaram o que era nosso e hoje eles não tem condições de tomar o que é nosso. Hoje, a gente tá tentando retomar tudo que tiram da gente, é difícil? Vai ser. São quinhentos e dezoito anos de sofrimento, de sofrimento e de resistência do nosso povo, principalmente do nosso povo Xukuru Kariri, mas a gente vai tá aqui vivo sempre lutando por isso, e mostrando pra sociedade que nós somos trabalhadores, não somos vagabundos, não somos ladrões e não somos maconheiros.

Além de ressaltar a importância da educação como uma forma de protagonismo e fortalecimento das mobilizações indígenas, existe a necessidade da educação como forma de combate aos preconceitos e estereótipos expressos pela “sociedade palmeirense” contra os indígenas. Esse objetivo aparece vinculado à necessidade de visibilidade à presença indígena contribuindo para as reivindicações Xukuru-Kariri, pois o desconhecimento resultou na visão do índio ora como um elemento folclórico, ora como um inimigo do município.



Os entrevistados afirmaram que isso ocorre porque a maior parte da população não indígena no município conhece o povo Xukuru-Kariri habitantes nas serras em torno da cidade a partir de notícias de rádios locais, matérias em jornais e imagens e representações espalhadas pela cidade. Portanto, as imagens presentes no cotidiano local, juntamente com os discursos dos posseiros sobre os indígenas, contribuem para o fortalecimento das exaltações do índio idealizado, resultando na negação e no silenciamento dos indígenas na atualidade.

Em relação a esse contexto histórico de referências a um índio inexistente, bem como de negação dos indígenas presentes no cotidiano local, é importante destacar as memórias sobre as urnas funerárias indígenas. As igaçabas desenterradas em áreas do território habitado pelos indígenas no município de Palmeira dos Índios, na segunda metade do século XX. Pois a descoberta desses artefatos arqueológicos contribuiu para o fortalecimento da identidade do povo Xukuru-Kariri nesse contexto de afirmação identitária.

A construção do passado e da identidade do povo Xukuru-Kariri relaciona-se com os monumentos e objetos históricos associados à identidade do município. Além das relações socioculturais estabelecidas com o território habitado, o sentido simbólico da terra para os Xukuru-Kariri foi formado, também, a partir da presença evidenciada por vestígios arqueológicos no território indígena. Desse modo, o território habitado pelos indígenas “se reveste de significado simbólico que os liga a um passado indígena que se perde no tempo e do qual se sentem partícipes e legítimos herdeiros” (DÓRIA, 2008, p. 17).

Existe certa reserva dos indígenas quanto a retirada desses artefatos do solo que afirma sagrado. No entanto, esse ato é considerado como um mal necessário, pois, como afirmou o indígena José Carlos Ferreira; “pra que a gente pudesse provar que somos verdadeiros índios Xukuru-Kariri a gente teve que arrancar os restos mortais dos nossos ancestrais, teve que arrancar lá pra levar pro Rio de Janeiro pra poder comprovar que realmente nós [...] somos resistência do povo Xukuru-Kariri”. De modo semelhante, a exposição de igaçabas e outros artefatos indígenas no Museu Xucurus de História, Artes e Costumes é questionada pelos índios.

O próprio Museu Xucurus é um espaço singular, uma construção que expressa as particularidades de Palmeira dos Índios, pois trata-se de um “lugar de memória” (NORA, 1997) organizado em uma igreja colonial construída por negros ex-escravizados, transformada



em um museu com o nome de um povo indígena. Porém, referenciando e exaltando principalmente a cultura do branco colonizador e da Igreja Católica Romana. Em vista disso, as posições dos Xukuru-Kariri sobre este espaço são críticas em diferentes aspectos.

Pensado como um local para referenciar a “memória” e a história de formação de Palmeira dos Índios, o Museu foi formado por objetos doados por membros de vários setores sociais e econômicos no município, contou inclusive com a colaboração de alguns indígenas na doação de peças para serem exibidas no espaço. A partir das modificações pelas quais essa instituição passou ao longo dos anos, como as mudanças de organização das coleções, relegando as peças indígenas para a última sala do prédio, bem como a falta de cuidados com os artefatos nele expostos, a representatividade dessa instituição passou a ser questionada pelos índios.

Atualmente, as críticas ao Museu Xucurus são no sentido da organização das peças, sobre o descuido com os artefatos indígenas, a exibição de igaçabas abertas contendo restos mortais de indígenas, o despreparo dos funcionários e a distância entre a instituição e o povo indígena supostamente representado. Essa referência direta do Museu ao povo Xukuru-Kariri é contestada pelos índios, pois apesar dela os indígenas não fazem parte de seu funcionamento. Sobre essa questão, a indígena Betânia Celestino afirmou:

Não tem ninguém indígena, que o certo era um indígena no Museu, direcionando isso aí, representando o seu povo, e não um branco. Que até, quem tá lá, quem atua lá, de governo para governo, são pessoas que não tem qualificação nenhuma, que não tem conhecimento nenhum, que são trocados automaticamente, a partir do momento que muda de governo é mudado também esses profissionais, [...]. Antigamente, nós indígenas nós poderíamos entrar ali o dia e a hora que a gente quiséssemos sem pagar taxa nenhuma, hoje se a gente quiser fazer qualquer tipo de trabalho de pesquisa lá dentro, ou levar um estudante ou um turista lá dentro, a gente tem que pagar igualmente um branco, e isso tá errado.

No relato, observamos o descontentamento sobre o descaso e a distância estabelecida entre o Museu e o povo Xukuru-Kariri. Considerado pela maioria dos indígenas como um ponto histórico de referência sobre a presença do índio na região, nos últimos anos esse espaço tem sido utilizado como um meio de negação do protagonismo desse povo a partir de um acervo isolado na última sala do prédio. Com peças mal cuidadas e misturadas com artefatos de origens diferentes e a atuação de funcionários que desconhecem a história e as expressões socioculturais indígenas.



Além da cobrança da taxa de entrada criticada pelos indígenas, a falta de proximidade com o território habitado pelos indígenas é um dos pontos de maior crítica, pois para os Xukuru-Kariri o Museu deveria ser utilizado como um espaço no qual fosse desconstruída as imagens estereotipadas e preconceituosas disseminadas sobre os indígenas ao longo da história de Palmeira dos Índios.

No entanto, o Museu Xucurus encontra-se em situação precária, o acervo indígena continua a ser exposto nos fundos da última sala do anexo do prédio, juntamente com peças que não fazem parte das expressões socioculturais indígenas; os visitantes não dispõem de um acompanhamento adequado durante a visita, pois os funcionários da instituição não a formação adequada e são substituídos com frequência. Diante disso, algumas lideranças Xukuru-Kariri estão considerando a possibilidade de transferir as peças indígenas para uma das aldeias e criar um museu, uma espécie de memorial. Sobre essa possibilidade, o indígena Tanawy comentou:

Eu acredito que seria a melhor forma fazer uma estrutura na aldeia, pra que as pessoas que viesse visitar a aldeia conhecer o passado e a realidade da aldeia. Não daquela forma que é mostrada no Museu, com pessoas desinformadas sem saber nem dar uma informação de nada, e coisas que não tem nem informação, que são coisa que não existe na nossa cultura, [...]. Então, a melhor forma era devolver as igaçabas pra que a gente plante nossas igaçabas novamente. E o que pertence ao nosso povo, fazer uma estrutura dentro da aldeia pra que a gente coloque dentro da nossa comunidade e nós mesmo fale da nossas coisa e nós mesmo mostre a nossa cultura, o que foi do passado e o presente e o que a gente trás do passado até hoje.

Ao longo das entrevistas e conversas com lideranças Xukuru-Kariri percebemos a necessidade de o indígena falar sobre a sua própria história como uma das principais reivindicações desse povo diante das várias formas de representações e narrativas sobre a história em Palmeira dos Índios. Nos relatos dos entrevistados foi evidente os descontentamentos com a exposição das igaçabas no Museu Xucurus, pois afirmaram que num museu organizado pelos indígenas as urnas funerárias não seriam expostas ao público, mas replantadas no solo sagrado.

A respeito da necessidade de repensar as narrativas “historiográficas” sobre Palmeira dos Índios considerando as memórias dos indígenas, essa reivindicação foi expressa sempre relacionada à possibilidade do “verdadeiro índio” ter espaço de fala e visibilidade no município, desmistificando narrativas romantizadas e mitológicas. No entanto, essa não será



uma tarefa fácil, pois além de não terem lugar de voz nos meios de locais de comunicação, ou abertura política, o cotidiano e a historiografia palmeirense<sup>21</sup> estão permeados por produções relegando os indígenas ao passado.

Diante dessas constatações, é importante ressaltar que as memórias de resistências dos indígenas se expressam sempre em oposição às imagens e narrativas presentes no cotidiano não indígena local. Pois as produções serviram para construir uma imagem sobre Palmeira dos Índios descrevendo a presença indígena como inegável, embora esse índio seja um personagem romantizado e vinculado apenas ao momento de “formação” da cidade.

Os indígenas entrevistados destacaram a falta de visibilidade e divulgação sobre a forma como os Xukuru-Kariri vivem em Palmeira dos Índios. Sendo esse um dos maiores problemas enfrentados por esse povo na atualidade, uma vez que as representações sobre os índios no município resultam na percepção de que existiram índios na região, porém essas imagens não contribuem para compreender as reivindicações dos atuais indígenas.

### **Considerações finais**

Com este estudo percebemos a reivindicação do povo Xukuru-Kariri em dissociar a relação estabelecida entre a presença indígena no município e as imagens romantizadas no cotidiano local. Exigindo o efetivo reconhecimento da histórica presença indígena na região, implicando em analisar criticamente a história local considerando os conflitos durante a “formação” sociohistórica de Palmeira dos Índios e na atualidade

É necessário perceber o passado como uma construção em disputas, evidenciando que as narrativas históricas hegemônicas ou as versões oficiais são tecidas em meio a disputas de memórias, imagens e discursos entre os grupos dominantes e grupos subalternos. E desse modo questionar as ideias postas e as atuais influências sobre a forma como os índios são pensados e retratados no município. São necessários novos estudos questionando essa idealização do índio, suscitando os debates sobre os Xukuru-Kariri na atualidade, principalmente a partir de posicionamentos dos próprios indígenas.

---

<sup>21</sup>Nos referimos aqui às produções de memorialistas palmeirenses do século XX, cujos escritos foram amplamente divulgados e se tornam referência no município, inclusive para os novos estudos sobre a história local.



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

O reconhecimento da presença do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, exige também a negação dos discursos atribuindo aos atuais indígenas as responsabilidades pelo retrocesso na economia local. As lideranças entrevistadas afirmaram que uma mudança será possível somente a partir de uma livre e respeitosa aproximação entre a “sociedade palmeirense” representada pelo governo municipal e o povo Xukuru-Kariri, além de uma educação distanciada de narrativas romantizadas, interagindo com os indígenas, desconstruindo os preconceitos expressos no cotidiano local.

### Referências

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

\_\_\_\_\_. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: FVG, 1990.

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

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

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembranças de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

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

CARRARA, Douglas. **Relatório preliminar circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Xukuru-Kariri/AL**. Disponível em <http://www.bchicomendes.com/cesamep/relatorio.htm>. Acesso em 14 out. 2016.

CHAGAS, Mário. Memória e poder: dois movimentos. **Cadernos de Sociomuseologia**, v. 19, n. 19, jun. 2009. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/367>: Acesso em: 12 jun. 2018.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

BRANCO, José Delfim da Motta. **Legitimidade da nossa posse e propriedade das terras reivindicadas pelos “índios”**. Palmeira dos Índios (no prelo).



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

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

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2015.

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

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, Auta Maria de. **Relatório de observação: povo Xucuru-Kariri Fazenda Canto. Palmeira dos Índios**. 1994. Disponível no Acervo do CIMI/AL.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

\_\_\_\_\_. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

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

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1989, p. 3-15.

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. In: **Raízes**, v. 21, n. 1, p. 10-21, 2002. ISSN: 0102-552X.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos: os Xukuru-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)



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

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

\_\_\_\_\_. Povos indígenas no Nordeste: contribuição a reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica. In: **Revista Mneme**, Caicó. v.4, n.7, fev./mar. 2003.

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

\_\_\_\_\_. **Os índios Xukuru e Kariri em Palmeira dos Índios**. 4ª ed. ampliada e revisada. Palmeira dos Índios: ed. do autor, 1974.

### **Entrevistas**

Antônio Celestino. Entrevista realizada na Aldeia Boqueirão, território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 24/12/2018.

Betânia Celestino. Entrevista realizada na Aldeia Riacho Fundo, território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 26/10/2018.

Celso Celestino. Entrevista realizada na Aldeia Fazenda Canto, território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 26/11/2018.

Cosme Rogério Ferreira. Entrevista realizada na cidade de Palmeira dos Índios/AL, em 26/07/2018.

Edjalmo Ramos de Santos. Entrevista realizada na Aldeia Riacho Fundo, território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 26/11/2018.

José Carlos Araújo Ferreira. Entrevista realizada na Aldeia Cafurna de Baixo, território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 07/11/2018.

Tanawy de Souza Tenório. Entrevista realizada na Aldeia Mata da Cafurna, território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 26/11/2018.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

## EDUCAÇÃO E IDENTIDADE: ESPAÇOS DE RESISTÊNCIA

Deisiane da Silva Bezerra<sup>22</sup>

### Considerações Iniciais

Os povos indígenas no Nordeste, afirmaram identidades étnicas reestruturando-se socioculturalmente, como protagonistas em contextos históricos permeados por processos de territorialização, que ocorreram entre o século XVII e XIX, através das missões religiosas, com a expansão territorial e financeira da Coroa portuguesa; de incentivo aos casamentos entre indígenas e colonos brancos nos antigos aldeamentos e por meio da Lei de Terras de 1850, que propiciou a regularização das propriedades rurais, provocando uma expansão das vilas e famílias de colonos portugueses que se instalaram em terras de antigos aldeamentos para se dedicarem as atividades agrícolas.

No segundo processo de territorialização vivenciado pelos indígenas, no início do Século XX, com a criação de um órgão indigenista oficial, o Serviço de Proteção aos Índios/SPI, que atuou para a assimilação dos índios, ainda que garantisse o reconhecimento da condição diferenciada de grupos indígenas diante da sociedade nacional, possibilitando a assistência por meio da construção dos Postos Indígenas (OLIVEIRA, 1998; SILVA, 2008).

Nesse sentido, é importante evidenciar os processos históricos pelo reconhecimento étnico e conquista territorial. Quando eles elaboraram estratégias para garantir a sua sobrevivência, a sobrevivência de sua história e o fortalecimento das suas raízes. Agregando ao território uma infinidade signos e símbolos. Um espaço que produz uma ligação afetiva regendo os preceitos de sua sociedade que o tem como propriedade coletiva, e passa também

---

<sup>22</sup> Graduada em História pela Universidade estadual de Alagoas. Especialista em História pela Faculdade São Luís de França/SE. Mestra em História pelo PPGH UFCG. Professora da educação básica na Secretaria Municipal de Educação-SEMED em Igaci/AL. Membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena em Alagoas-GPHIAL coordenado pelo Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto. E-mail: deisybezerra@hotmail.com.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

a ter uma importância política, quando se torna bandeira de lutas e espaço tradicional imprescindível para a sobrevivência física e cultural indígena.

Nessa perspectiva, discutir a temática indígena no Brasil significa lidar com conceitos pejorativos, principalmente quando se trata de povos indígenas mais atingidos pela colonização portuguesa. Pois as memórias do senso comum estão impregnadas de informações incompletas e/ou deturpadas acerca dos índios no Brasil. Como imagens cristalizadas e generalizantes das culturas indígenas vinculadas a um passado distante, mais especificamente o momento inicial da colonização portuguesa no Brasil, desconsiderando assim, o longo período de contato e processos de trocas culturais, violentos ou espontâneos entre índios e não índios.

### **Análise e perspectivas sobre a criação de espaços de resistência a partir dos processos históricos**

Preservar, tem se limitado a guardar modelos engessados e simbólicos de representação. Um interesse muito comum na sociedade contemporânea em manter “vivos” e “intocáveis” símbolos que façam referência ao que reconhecem enquanto identidade nacional. Assim, em fins do século XIX, quando nascia a nação brasileira, a busca pela afirmação da identidade nacional carecia da representatividade simbólica expressada nas raças que a constituíram (SILVA, 2016). Buscando na rememoração e ritualização desses símbolos tradicionais, base para sua reconciliação com o passado, firmando esses símbolos na categoria de patrimônio (BENJAMIN, 1987).

Construía-se no país uma nova paisagem sociocultural e política intensificada no início do século XX. O que se tornou mais evidente a partir de 1922, quando ocorreu a Semana da Arte Moderna em São Paulo, provocando mudanças na estética da Literatura e das Artes no país. Os intelectuais anunciavam o início de uma perspectiva valorizando aspectos como a liberdade de expressão e autonomia, no contexto de uma sociedade conservadora, enquanto outros tinham posturas mais sóbrias e nacionalistas. Portanto, existiam posições antagônicas em torno da chamada identidade brasileira, também expressa na figura do índio, do negro e do mulato. Enquanto isso, na ótica dos intelectuais do período, a exemplo de NINA RODRIGUES (1935) e ROMERO (1977), a permanência dos costumes ligados as



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

origens diversas da sociedade brasileira, representava um atraso para a formação de uma identidade nacional para o povo brasileiro.

Pesquisar as operações de ritualização cultural, contribui para compreensão das relações da modernidade com o tradicional, bem como, a maneira que legitimam quem construiu ou se apropriou delas. O patrimônio é apropriado enquanto força política quando é teatralizado, quando isto acontece em comemorações, monumentos e museus, tornando-se um objeto identitário construído a fim de representar a essência nacional e, também é evidenciado através das comemorações em massa. E, a escola, neste contexto, serve a essa teatralização, necessária para fazer do patrimônio um símbolo de identidade nacional. Porém, a ritualização em demasia, condiciona elementos aceitos como constitutivos dessa identidade no Brasil, como os povos indígenas, às rotulações (CANCLINI, 2013).

A excessiva ritualização – com um único paradigma, usado dogmamente – condiciona seus praticantes para que se comportem de maneira uniforme em contextos idênticos e incapacita para agir quando as perguntas são diferentes e os elementos da ação estão articulados de outra maneira. (CANCLINI, 2013, p.166).

Portanto, as aprendizagens formais e informais sobre as situações mutáveis têm seu desempenho dificultado, quando deixam de ter espaço no mundo contemporâneo em detrimento de imagens estáticas. O tradicionalismo, torna-se um recurso para suportar essas “desordens sociais”, a exemplo dos resultados das experiências de misturas, através dos contatos interétnicos, que não se encaixam aos modelos cristalizados e pré-concebidos. Pois para se voltar ao passado, eles desconsideram produtos culturais do presente (CANCLINI, 2013; OLIVEIRA, 1998).

A comemoração do passado “legítimo” daquele que corresponde à “essência nacional”, à moral, à religião e a família passa a ser a atividade cultural preponderante. Participar da vida social é agir de acordo com um sistema de práticas ritualizadas que deixam de fora o “estrangeiro”. (Idem, p.167).

O patrimônio se torna um depósito de tradições contidas em objetos. As visitas aos museus, que deveriam ser importantes ferramentas a somar na aprendizagem escolar, muitas vezes, se tornam palco, responsável por conter e proteger grupos hegemônicos em um sistema ritualizado de ação social. Onde se pode encontrar anacronismos e objetos organizados de modo a se desvincular do sentido social em que são produzidos. Porém, contribuem também para a industrialização e democratização da cultura. Ao considerar a retratação das culturas



indígenas pelos museus, percebe-se que em geral não há um cuidado em separar objetos de acordo com a etnia de que derivam. Ao tempo, que desconsideram seus processos históricos (CANCLINI, 2013).

As culturas étnicas são exibidas com a função de demonstrar que são parte de um projeto de nação. No entanto, a população acaba por desconhecer aspectos de suas novas condições de vida: situações de contato entre índios e não-índios, disputas territoriais, posicionamentos e ações políticas, adaptação do seu artesanato a lógica dos mercados e aos processos históricos dizimadores (OLIVEIRA, 1998). Há uma preferência por mostrar em livros didáticos, paradidáticos e, também em museus, um patrimônio cultural “puro” ao invés de problematizar essas situações.

Para um estudo aprofundado sobre a Cultura de um povo (neste caso os povos indígenas), enquanto rede multifacetada de significados é necessário isolar seus aspectos, especificando suas relações internas, para então caracterizar o sistema de forma geral, considerando seus símbolos básicos de organização. Os estudos etnográficos contribuem nesse sentido, por consistirem em uma descrição densa das situações, combinada com sua interpretação dos símbolos; interligando análise de dados e significação do discurso social. Deste modo, reduzir a identidade indígena às características físicas e culturais existentes apenas em índios que não foram expostos ao contato cultural, é uma análise que não atende a todos os povos indígenas (GEERTZ, 2015).

De acordo com Geertz (2013, p.22), “O estudo interpretativo da cultura, representa um esforço para aceitar a diversidade entre várias maneiras que seres humanos têm de construir suas vidas no processo de vivê-los”. Porém, as percepções sobre os povos indígenas são construídas pelas impressões limitadas que se tem deles. Para pensar as experiências diferenciadas dos indígenas, é necessário lançar mão de uma análise sensível para perceber na “normalidade” características excepcionais. Assim, os vários aspectos de relacionamento com a realidade, ou seja, o que se deixa perceber, não é despreendido do real, mas trata-se de uma representação, não necessariamente percebida de imediato dele. Deste modo, manter a sensibilidade na análise das emoções presentes em cada evento, pode captar a representação das experiências, pois essas emoções são subordinadas a estes eventos, e vice-versa, portanto cada uma dessas experiências torna-se única. Para Geertz, (2013, 123), “As ideias são



visíveis, audíveis e [...] táctíveis, que podem ser contidas em formas que permitam aos sentidos, e através destes, às emoções, comunicar-se com elas de uma maneira reflexiva”.

A cultura vem sendo apropriada pelos indígenas enquanto instrumento de força política e quando é teatralizada em manifestações e comemorações, torna-se um objeto identitário construído a fim de representar o povo indígena, evidenciada por meio das ações em massa. Porém, do mesmo modo, a ritualização em demasia e desprovida de reflexões, pode condicionar os chamados povos tradicionais às rotulações

A excessiva ritualização – com um único paradigma, usado dogmaticamente – condiciona seus praticantes para que se comportem de maneira uniforme em contextos idênticos e incapacita para agir quando as perguntas são diferentes e os elementos da ação estão articulados de outra maneira (CANCLINI, 2013, p.166).

Os povos indígenas no Nordeste, precisaram transformar e/ou ocultar suas identidades para adaptar-se as inovações nas vivências em constante contato com um mundo que antes da colonização era alheio ao seu.

Para pensar os índios no Nordeste em suas relações com a sociedade envolvente estabelecendo um viés considerando as relações sociais, culturais e econômicas torna-se importante para a compreensão de um contexto histórico, a partir da perspectiva do historiador inglês Edward P. Thompson acerca dos costumes, na qual esse autor propôs um novo viés à história cultural. Em uma abordagem que teceu críticas aos estudiosos do folclore do século XVIII, que viam os costumes da plebe como resíduos do passado, causando um distanciamento que implicou no julgamento de tais costumes como inferiores remanescentes do passado. O que era lamentado pelo historiador, por entender que o costume deveria ser estudado em suas especificidades, como algo ocorrendo de forma particular, moldado pelas vivências, ambiente e mentalidades.

Mas o que se perdeu, ao considerar os costumes (plurais) como discretas sobrevivências, foi o sentido intenso do costume no singular (embora com variadas formas de expressão) – o costume, não como posterior a algo, mas como *sui generis*: ambiência, *mentalité* um vocabulário completo de discurso, de legitimação e de expectativa (THOMPSON, 1998, p.14).

A consciência da classe trabalhadora, como sinal de resistência aos abusos da produção capitalista, incitou Thompson a fazer uma análise valorizando os costumes e comportamentos formadores de uma identidade social. Enfatizando as relações entre



resistência social e as tradições (em constantes mudanças) das classes populares. Esses costumes tradicionais, defendidos ardentemente pelas camadas mais baixas, aliados as insurgências ocorridas no período, são para o historiador, características fundamentais no moldar da identidade social no que diz respeito à cultura.

Nessa perspectiva, compreendemos os povos indígenas no Nordeste como resultado não apenas do extenso contato com o colonizador, mas de um histórico de mobilizações e resistência, inclusive no aspecto cultural. Deste modo, precisaram esconder suas expressões socioculturais, quando isso foi necessário à sua sobrevivência, resgatando-a nesses mesmos termos, quando precisaram afirmar-se enquanto índios, diante dos órgãos oficiais. Considerando fundamentais as manifestações dos indígenas que se utilizaram, e ainda se utilizam, de aspectos culturais como instrumentos para mobilizações nas reivindicações por seus direitos.

Para analisar esses processos, muitas vezes às margens da historiografia oficial, é de suma importância as memórias orais indígenas sobre esse período. Para isso, é necessário entender a discussão sobre o trabalho do historiador através desse tipo de narrativa, muitas vezes desacreditado pela história positivista fixada apenas em documentos oficiais e tornando ainda mais difícil formular um discurso de convencimento, por meio de métodos e procedimentos históricos, elaborados a partir da oralidade.

Segundo Ginzburg (2002, p.62), esse trabalho converge, no trabalho dos juízes na busca pelas provas, porém, diferente do mesmo, não consiste em um julgamento preocupado apenas com os acontecimentos que poderiam vir a trazer consequências individuais ao “réu”. Os fatos são buscados a fim de trazer explicações convincentes para um dado acontecimento, não se limitando a apenas um indivíduo, nem estabelecendo sentenças.

Juízes e historiadores se associam pela preocupação com a definição dos fatos, no sentido mais amplo do termo, incluindo tudo o que se inscreve, de alguma forma, na realidade: até as opiniões que influem no mercados financeiros (para os juízes), até os mito e as lendas (para os historiadores) e assim por diante. Juízes e historiadores estão vinculados pela busca das provas. A essa dupla convergência corresponde uma divergência em dois pontos fundamentais. Os juízes dão sentenças, os historiadores não; os juízes se ocupam apenas de eventos que implicam responsabilidades individuais, os historiadores não conhecem essa limitação. (GINZBURG, 2002, p.62).

O historiador Ginzburg influenciado pela Antropologia, refletiu a partir da História Cultural, preocupando-se com as perspectivas acerca do coletivo, de maneira



diferenciada, que não restringisse às particularidades de um grupo. Assim, abordou a Cultura Popular evidenciando os protagonismos em suas crenças, atitudes e comportamentos em um dado tempo e momento histórico.

O conceito circularidade cultural utilizado por Ginzburg, colocou em questão a ideia de uma cultura engessada ou de assimilação cultural unilateral, tão discutido nos séculos XIX e XX tanto por antropólogos como por historiadores. E ainda na atualidade presente no imaginário da sociedade, principalmente, quando se trata dos índios no Nordeste. Esse conceito prevê o dinamismo entre as culturas, quando evidencia as relações de troca de aspectos culturais, desarticulando ideais de uma hegemonia cultural. Entendendo assim, a necessidade de o historiador pesquisar alargando seu arcabouço teórico objetivando a interpretação de códigos, sem desconsiderar os processos históricos.

Os conceitos de memória individual e memória coletiva discutidos por Maurice Halbwachs (2004), favorecem a compreensão das narrativas dos povos indígenas acerca de sua história, quando o autor afirmou que toda lembrança é construída em uma coletividade, partindo do pressuposto que a memória individual é intimamente relacionada com a memória coletiva, tornando-se dependente dela. Essa construção de lembranças individuais em um grupo ocorre por meio de uma rede de relações, persuasões, interações e conflitos instituídos no referido espaço, formando as memórias coletivas.

Segundo Halbwachs, (2004, p. 75-76), “A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada”. Logo, a partir dessas memórias fundamentadas em vivências, esse espaço construído serve de referências, também, para reconstrução de um passado por meio das percepções dos membros do grupo. Deste modo, a fim de registrar essas memórias para efetivo conhecimento dos processos que desencadearam as emergências étnicas, traz-se a luz imagens, que não são importantes pelo ineditismo, mas pela análise diferenciada de situações, alcançadas por meio das narrativas orais, combinadas com a análise de correspondências pessoais e a documentação oficial.

Faz-se necessária uma indagação, mais especificadamente, sobre as relações entre os índios e o SPI, sendo os primeiros supostamente entregues a passividade e a disciplina. É



preciso considerar as relações sociais que determinam os seus termos e seu modo de operação. Certeau (2013, p.38) afirmou que, “O cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada” e discutiu maneiras de explicitar a combinação de operações que compõem uma cultura e as lógicas que movem os fazeres acionados pelos cotidianos, reconhecendo os discursos táticos envolvidos nas relações.

A partir da introdução e análises das narrativas orais, bastante exploradas em outras áreas das Ciências Sociais, compreendidas na perspectiva de Verena Alberti (2004), são indiscutivelmente fatos. Assim, torna-se possível perpetrar uma redefinição nas práticas e métodos da pesquisa, que extrapolem as limitações do Positivismo, rompendo o silêncio de uma história oficial elitizada. Os arquivos orais proporcionaram uma aproximação com os antes excluídos pela história, os ditos dominados, percebidos pela História Oral, também, enquanto sujeitos da História.

Nesse contexto, percebe-se que a preocupação do professor de história não deve se limitar ao aprendizado de seus alunos em sala de aula, mas com o que o envolve socialmente, incluindo problemáticas tão presentes como a referente as generalizações, enganos históricos e visão pejorativa dos índios pela sociedade e sobre o papel que este exerce na atualidade (BITTENCOURT, 2004).

### **Considerações Finais**

Torna-se evidente a necessidade de fazer com que os debates em relação a temática indígena sejam apropriados por espaços como a sala de aula, promovendo assim o reconhecimento e respeito as sociodiversidades no Brasil. Não limitando as discussões ao conhecimento superficial. Mas, promovendo o estreitamento das relações e diálogos interculturais, estabelecendo ideais como respeito, ampliação e democratização dos saberes (SILVA, 2016).

Tão importante quanto estudar a história indígena, uma história dos índios, é pensar sobre estes povos na história, como sujeitos sociopolíticos ativos nos processos históricos na história da humanidade (SILVA, 2016, p. 13). E assim superar estereótipos, reconhecendo que mesmo em meio a tantas tentativas de opressão e silenciamento, as populações indígenas resistiram e atualmente vivem um novo momento histórico, o de mobilizações permanentes



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

por seus direitos, principalmente o territorial e o direito de expressarem-se socioculturalmente.

## Referências

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e História da Cultura*. **Obras Escolhidas**. v. 1, 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.

BITTENCOURT, Circe Fernandes. **Ensino de história: fundamentos e métodos**. São Paulo: Cortez, 2004.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo, Edusp. 2013.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: morar e cozinhar**. Petrópolis, Vozes, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

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

HALBACWS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **Os africanos no Brasil [1932]**. 2. ed. Revisão e prefácio de Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora Nacional, série V, Brasileira, vol. IX, 1935.

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

ROMERO, Sílvio. **Estudos sobre a poesia popular no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1977.

SILVA, Edson H. Os índios entre discursos e imagens: o lugar na História do Brasil. In: SILVA, Edson; SILVA, Maria da Penha (Orgs.). **A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008**. 2ª ed. Recife: Ed. dos Organizadores, 2016, p.15-41.

THOMPSON, E. P. **A economia moral da multidão In: Costumes em comum: estudos sobre cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.150-202.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

## **A ESTRATÉGIA DO SILÊNCIO JIRIPANKÓ: NAS MATAS E NOS TERREIROS A TRADIÇÃO MODELA A EXISTÊNCIA**

José Adelson Lopes Peixoto<sup>23</sup>

### **Introdução**

Os indígenas Jiripankó habitam no Alto Sertão de Alagoas, município de Pariconha, desde o final do século XIX. A aldeia situada no pé da Serra do Engenho está localizada a 6 km da parte urbana de Pariconha e o acesso ocorre por uma estrada vicinal que corta o solo pedregoso, empoeirado e marcado pela vegetação de caatinga.

Esse grupo indígena é originário do povo Pankararu, de Pernambuco, que vivenciou uma diáspora assinalada pela fuga do colonizador, no início do século XIX, quando um indígena de nome José Carapina e sua esposa Isabel, chegaram às proximidades da Serra do Engenho, e naquela localidade foram recebendo outros parentes e formando um aldeamento.

Quando chegaram a Pariconha, os indígenas foram impulsionados a criar estratégias para se proteger da perseguição, isso fez criar uma ideia de adesão ou conversão ao catolicismo que se perpetuou nos relatos, nos escritos, no imaginário e no discurso que muitas vezes é contrário ao índio. Com esse processo de mudanças na vida religiosa, alguns cederam, outros resistiram e com isso se desenhou um modo singular de prática espiritual.

Visto superficialmente, o universo religioso indígena parece totalmente inserido no Cristianismo, mas um olhar mais atento demonstra que os elementos cristãos foram adotados (a cruz é um desses elementos, talvez o mais visível), porém ressignificados de tal maneira que se convertem em ícones de um mundo muito particular dos indígenas. Se analisada a partir de comparações, vamos encontrar elementos da religião cristã, afro-brasileira,

---

<sup>23</sup> Professor Adjunto na Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL; Bolsita, PNPd – CAPES, de Pós-Doutorado em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP; Supervisora: Profª Drª. Zuleica Pereira Dantas de Campos. Coordenador do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas - GPHIAL. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0073629440988196>. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5179-108X>. E-mail: [adelsonlopes@uneal.edu.br](mailto:adelsonlopes@uneal.edu.br).



kardecista e de tantas outras. Tal mosaico, mais do que pedir uma explicação fácil, exige que seja analisada, sem as ferramentas criadas pelo método comparativo, como uma religião dotada de rituais, elementos, significados e sentidos próprios e que, como tal necessita de espaços particulares para a sua prática que também possui calendário próprio. Sobre isso, convém destacar que

um índio (gente) [...] cristão ou não, jamais tornará um Encantado. Nele, cremos, está o toque de Deus para nos orientar a cuidar de nós, enquanto seres imperfeitos [...] a catequese iniciada pelos jesuítas e tantas missões não conseguiu substituir as divindades indígenas (Jiripankó) por santos brancos, só a cruz foi adotada, porém como forma esquivada em determinadas situações [...] (SANTOS, 2015)

Os santos católicos são indivíduos que morreram e depois foram canonizados após uma série de estudos que geraram provas da sua intervenção na vida terrena. Para os Jiripankó, tais seres são especiais por terem, em vida, se dedicado a uma causa, porém não são cultuados porque nas suas práticas não existe culto a mortos; são homenageados como colaboradores ou até como intercessores, não os concebendo como divinos; nesse caso, eles são somados, complementam as crenças e devoções, porém não substituem as divindades.

De Pankararu, vários costumes foram trazidos pelos mais velhos e, posteriormente, foram renovados através dos contatos com aquele povo, se converteram em mecanismos de resistência e foram ganhando formato próprio em muitos dos seus aspectos, de modo que é extremamente difícil realizar um estudo comparativo entre a tradição do tronco formador e das novas etnias denominadas de ramas.

A adoção de elementos estranhos ao seu panteão religioso, como forma de driblar os olhares e evitar a perseguição, levou o ritual ao silêncio das matas e ao difícil acesso das serras, invisibilizando o homem e às suas práticas religiosas. O retorno ao convívio social, após o reconhecimento étnico trouxe um novo signo, a cruz, e esta ao ser “usada nas vestes tradicionais, lembra o que nos foi tirado, mas em conjunto com o que fortalece o povo: as vestes dos Praiás, elementos do ritual e o seu uso em outros espaços ganhou um significado particular.” (SANTOS, 2015)

O território indígena ganhou, com o passar do tempo, um sentido que ultrapassa a existência física e adentra no universo que sustenta a sua religiosidade, principal característica dessa comunidade. Os mais velhos apontam que tal território, desde a sua ocupação física e formação espiritual é dotado de energia e encantamento e isso também passa pela importância



dos locais onde foram levantados os primeiros Terreiros, obedecendo os pontos cardeais e tendo a povoação como centro de convergência. Esse território, ao ser constituído por uma invisibilidade que o sacraliza como espaço de realização de ritual, deixa de ser “sem dono” e ao receber um nome, define sua função política, social, econômica e cultural como base fundamental para o desenvolvimento da comunidade.

O cuidado ao conservar suas crenças e não as ver confundidas com as práticas europeias de religiosidade, fez com que os indígenas desenvolvessem técnicas para proteger o seu mundo sagrado. Deram com isso, um passo significativo na reconstrução de suas práticas, tornaram as suas ritualidades invisíveis aos olhos externos, guardaram-nas em segredo, inclusive até entre os próprios índios, à medida que perceberam alguns que iam se familiarizando com os costumes europeus e se distanciando da sua origem religiosa.

A adoção da invisibilidade nas práticas e na identidade fundamentou aquele povo na continuidade de sua tradição. Esta foi, inclusive, a mesma estratégia usada pelos grupos reunidos nas missões e que ao serem desterrados para outras localidades, sofreram perseguição religiosa dos poderosos locais (coronéis); após os períodos de silêncio e de realização secreta dos seus rituais, esses grupos voltaram com uma nova força para reivindicar reconhecimento étnico e seus direitos constitucionais. O segredo dos povos não apenas garante a sua identidade imaterial, mas sustenta e fomenta o seu ressurgimento. “O segredo dos povos indígenas, de não revelar seus mitos e significados dos símbolos é a garantia de manutenção de suas práticas religiosas e fortalecimento de identidade étnica diante da sociedade nacional”. (VIEIRA, 2013 p,14)

Ao ressurgir, os Jiripankó fizeram escolhas, classificando suas práticas religiosas em diárias ou temporais e às primeiras passaram a ser praticadas abertamente em seus Terreiros, enquanto que as outras, denominadas de rituais ficaram limitadas aos Porós e às mesas de trabalho em ambientes interditados aos não-índios. Isso gerou um fortalecimento das práticas e dos sábios que as dominam, mas gerou um conjunto de explicações fantasiosas para a sua reclusão, associando-as a ações de feitiçaria, bruxaria e demonização.

A vida religiosa aberta ou fechada fortalece a imaterialidade, renova a aliança entre o povo e o seu sagrado. Os rituais de pagamento de promessas por curas ou graças alcançadas, as purificações com banhos, as penitências ou jejuns e as atividades de proteção agrícola ou



corporais não apenas fortalecem a crença nos Encantados, mas sujeita o humano à sua ação, pois cada evento acontece a partir de uma força que o desencadeia (um fruto que amadurece, uma cura que se concretiza, um Encantado que pede...) e, na sua mística não possui um calendário com datas específicas e determinadas a partir de alguma convenção humana.

O ciclo de prosperidade relacionado às chuvas e à abundância da safra agrícola é uma ação tão fora do controle do homem quanto é a produção do caroá para confecção das vestes sagradas, a colheita do umbu ou a coleta de ervas e do tauá para seus rituais. A imaterialidade assume características fundamentais para o processo de conquista de direitos, pois é no campo do imaterial que os grupos familiares se conectam para traçar alianças e estratégias de resistência. A ação humana é ancorada no segredo espiritual dos povos e, por isso é ensinada como norma que regula a vida e assegura a continuidade do povo.

O fato desse povo se proteger no segredo do seu sagrado, transferindo para seus projetos de vida material, a sua imaterialidade faz com que os seus processos de lutas e conquistas sejam fortemente valorizados como algo mais repleto de histórias, de memórias, de significados, de valor e tradicionalidade ao ponto que se renovam a todo tempo, conforme suas necessidades, nos Terreiros e nos rituais, criando fronteiras ou mantendo aquelas já existentes, porém criando condições para sua transmissão e execução por várias gerações. Assim, o seu ritual é o segredo que lhes garante a existência no futuro.

Os rituais, além de demarcarem o campo da etnicidade, são espaços de fortalecimento da identidade, da organização social e tornaram-se símbolos principais da tradição (...) A cada festa, ritual e rito de cura, a tradição fica mais forte por estar sendo reavivada, fortalecendo os laços internos e as fronteiras dessa tradição. (SILVA. 2014 p.25).

O ritual é a materialização do sagrado, ligeiramente renovado, nas suas variadas formas de se manifestar e na necessidade de se firmar a cada tempo, ciclo ou fase da vida, definindo papéis e ordenando seu mundo material. A organização social decorrente da ação dos Encantados está além do que pode ser visto pela sociedade externa, pois os seus segredos, suas maneiras de valorizar espaços sagrados e diferenciar espaços políticos lhe possibilitou, após o processo de usurpação dos seus espaços naturais (principalmente no Nordeste do Brasil) a adotar a estratégia que o pajé<sup>24</sup> denominou de movimento do embuá<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Entrevista realizada por Cícero Pereira da Silva, na festa do Cansação, em fevereiro de 2016.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

O imbuá é sabido, quando se sente ameaçado, se enrola, esconde a cabeça, onde tá sua vida e o seu segredo. Os nossos antigos fizeram assim. E o imbuá só se estica quando o perigo se afugentou. Assim foi o índio, só que nós se esticamo quando a necessidade nos forçou, aí levantamo a cabeça e mostremo, um bucadinho do que nós tava escondendo pra não acabar de vez, mas nós sabemo que o perigo ainda tá por aí, só que num dá mais pra se esconder, tem que enfrentar, com nosso segredo protegido sempre. (SILVA, 2017).

Essa metáfora apresentada pelo pajé é uma revelação, que vem servir, também como fortaleza para esse trabalho, pois comprova a existência de uma sabedoria que se espelha nas formas e nos exemplos observados na natureza para deles produzir os seus saberes, o que caracteriza essa experiência como singular e definidora do perfil do povo Jiripankó.

A sabedoria adquirida no contato com a natureza e aperfeiçoada com os ensinamentos e conselhos dados aos especialistas pelos mestres Encantados reforça a necessidade da manutenção do segredo, de preservar seus espaços sagrados e de erguer fronteiras para proteger sua cultura das explicações e definições que poderiam ser apresentadas externamente para externar uma ordem cosmológica que está além da compreensão de qualquer ciência ou teoria, mas que para o povo indígena basta ser vivida.

O uso do silêncio como estratégia, da religião como argumento para assegurar o reaparecimento à luz da legislação, a formação de acordos políticos para alcançar melhores condições de vida para sua comunidade, as alianças fortemente firmadas com outros povos oriundos do mesmo tronco, a abertura dos seus Terreiros e festas à contemplação pública como forma de divulgação da sua existência e de uma política de conquista de aliados caracterizam sua cultura como fruto de uma sabedoria além da condição intelectual atribuída ao nativo, porém não diferente da habilidade do embuá.

Para assegurar a própria existência, o indígena passou por um processo de reclusão onde “o silenciamento foi a estratégia do grupo e do próprio ritual enquanto elemento identitário [...] e foi graças à força recebida no ritual que os indígenas conseguiram retomar suas terras e voltar à visibilidade”. (PEIXOTO, 2015, p.277). É, pois, nos retiros espirituais realizados nas matas e no segredo dos seus rituais que tais povos observam a natureza e dela absorvem suas estratégias de vida, pois cada povo ou “comunidade étnica domina e transmite

<sup>25</sup> O Embuá, conhecido popularmente como Piolho de Cobra, é um miriápode do filo artrópode. É um dos animais que mais possuem pés, sendo dois pares em cada anel de seu corpo. Um animal de tamanho médio possui cerca 100 anéis, aproximadamente 400 pés.



um corpo de saberes e técnicas através das quais ela se relaciona com a natureza circundante para tirar dela o que necessita para se nutrir e viver”. (RIBEIRO 2010 p.42).

Neste contexto, a identidade do Jiripankó deve ser observada como um conjunto de manifestações culturais e políticas externadas no seu território e, à medida em que são celebradas fortalecem os laços entre os homens e entre eles e suas divindades. Esses laços reforçam a necessidade de buscar nos elementos físicos e espirituais a renovação da sua crença como elemento que assegura a relação com os espaços que exercem papéis fundamentais e definidores na modelagem da identidade coletiva e se converte em sua sustentação étnica (CANDAUI, 2016).

A formação identitária, como construção ininterrupta, consiste na modelagem de uma consciência simbólica, relacionada ao papel de cada indivíduo no universo da sua religião e dos valores que agregam e propagam à medida em que promovem a socialização do território religioso, como espaço vivo da sua existência cultural. A comunicação com o seu espaço sagrado, com o sobrenatural e com os Encantados também exerce um papel regulador na vida do grupo e é orientada pela Ciência da Tradição, passada de geração em geração e mantida à distância do não-índio como forma de preservação cultural e para evitar comparações com outras religiões existentes no país. (PEIXOTO 2015 p.285).

O segredo e o sagrado são bens e elementos necessários a organização social dos Jiripankó e a forma como são introduzidos no cotidiano faz com que sejam absorvidos pelos membros daquela sociedade, independentemente da idade. Isso foi observado em vários momentos em que pude compartilhar da sua intimidade e para comprovar como são entendidos, conversei várias vezes com crianças e sempre que direcionei a conversa para a religião, ouvi repetidas vezes: “isso eu não posso falar, é o nosso segredo”. Ouvir tal frase daquelas crianças me causou alívio por perceber que desde cedo elas são conscientes dos seus papéis e das fronteiras que nos separam, mas me causou certa apreensão por conjecturar até que ponto elas dominam esse segredo.

Ao realizar entrevistas ou participar das conversas com os mais velhos, procurei questionar sobre o perigo das crianças serem guardiãs de um segredo tão importante e ouvi respostas diversas, porém as que julguei mais significativas destacavam que “eles sabem que da nossa ciência depende se eles vão viver ou morrer” ou ainda “nossos pai véios seguram a



língua deles”, porém as falas mais incisivas afirmaram que “tá no sangue, cada criança já nasce dentro do segredo e pode matar que eles não entregam”. Tais falas dialogam com outro questionamento que faço sobre a participação dessas crianças nos rituais.

A região que abriga os Jiripankó possui clima muito quente e pouca vegetação. Isso faz com que assistir a um ritual nos seus Terreiros se converta em uma prova de resistência ao calor, à poeira e à sede, o que ao meu ver não oferece atrativo para jovens ou crianças, também pela falta de sombras, abrigos ou lugares para sentar, porém contrariando a isso há uma quantidade grande de crianças em cada um desses momentos e em cada espaço no entorno dos Terreiros e Porós.

Estar nesses espaços desprovidos de conforto físico, participar das corridas e das disputas nos Terreiros ou simplesmente assistir aos eventos é prova incontestada de que a noção de pertencimento é exercitada cotidianamente na vida da comunidade, ao ponto que ao falar com algumas das crianças durante os rituais, ouvi delas: “Não troco o meu ritual por nada nesse mundo”. “Não vejo a hora de participar das corridas e da queima do Cansanção”. “Nenhuma televisão ou festa me tira daqui”. “Queria que tivesse brincadeira no Terreiro todo dia”. Essas falas, recorrentes entre as crianças me ajudaram a entender o sentido de pertencimento.

A íntima relação desses indígenas com a religião é a principal condição para manter suas formas particulares de percepção e significação dos espaços e eventos que elegem como sagrados, onde as comunidades realizam seus ritos sem lhes atribuir comparações ou obrigações de cunho dogmático, apenas pautados na importância do celebrar, no valor do significado ou do objetivo da celebração. Participar da vida religiosa não confere status, não gera títulos ou poder aquisitivo, não cria uma hierarquia familiar ou comunitária, pelo contrário, os líderes ou os protagonistas de algum papel no ritual assumem um conjunto de obrigações, regras, interdições e retidão de caráter que os expõe ao olhar e julgamento social, além de constante avaliação por parte das divindades.

Ter vida religiosa ativa na aldeia dos Jiripankó é colocar o indivíduo em contato com o sagrado, lhe atribuir funções e obrigações para além das suas atividades sociais, moldando-lhe uma identidade cercada de encantamento e entrega, convertendo-lhe em guardião de um



segredo que define seu povo e assegura sua existência. É construir uma identidade pautada no respeito, no pertencimento étnico e na obrigação de transmitir isso aos seus descendentes.

### **Muito mais do que um documento**

Para entendermos a construção identitária dos Jiripankó é importante observar os fatores que os levaram a tal processo e, para isso, precisamos retomar algumas informações que forjaram uma marca muito além do documento impresso pelo Estado. Antes de pertencimento político, convém reafirmar que

Os índios são remanescentes dos Pancararú de Petrolândia em Pernambuco (Brejo dos Padres) (...) a grande prova da continuidade de famílias está no convívio entre eles quando se deslocam para participar das festividades no Brejo, assim como os Pancararú vêm aos rituais festivos em Geripancó (...) fomos informados por seu João Tomás Santos, cacique das aldeias Espinheiro, Macaco, Barracão, Serrinha, Logrador e Barriguda que na época do oficial chamado Cavalcante (perseguidor dos índios) a família de Zé Carapina correu de lá (do Brejo dos Padres (...) outro informante foi o Sr. Antônio Moreno da Silva que nos acrescentou: Os Geripancó fizeram uma maloca no Ouricuri onde compraram a terra e depois dividiram a herança da terra. (BRITO, 1992, p.3).

Observando essa transcrição do laudo antropológico de identificação dos Jiripankó, percebe-se que seu processo de formação identitário foi interrompido em decorrência da fragmentação do território e dos ataques sofridos pelos Pankararu, fato que desembocou no êxodo de Zé Carapina e no seu estabelecimento às margens da fonte do Ouricuri, porém esse acontecimento não anulou sua ligação e identificação como membro daquele grupo. É possível que sua relação com a tradição tenha sido interrompida durante o tempo em que precisou camuflar e silenciar suas práticas para se proteger de possíveis perseguições, no entanto suas crenças e características relacionadas ao seu tronco religioso foram cuidadosamente protegidas e acionadas no momento oportuno.

Até onde me foi possível constatar através de entrevistas, leituras do laudo antropológico, escrituras, correspondências pessoais, trabalhos acadêmicos e bibliografias publicadas sobre o tronco Pankararu e suas ramas e pontas de rama, os Pankararu e os Jiripankó construíram um vínculo articulado no intuito de assegurar a continuidade e transmissão de suas origens e crenças mesmo com a invasão do seu território no Brejo, com a Lei de Terras (1850) e com a extinção dos aldeamentos não encontrei menção a



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

distanciamentos ou rupturas com a sua prática religiosa, com os seus mitos fundadores ou com os segredos que constituem a sua experiência denominada de Ciência da Tradição.

A identidade construída a partir da manutenção dos laços e da convivência com os indígenas do tronco velho foi o fator primordial para que esse povo alimentasse o desejo de criar seus espaços sagrados em terras de Pariconha e materializasse esse desejo com a chegada das mestras Chica e Vitalina Gonçala que mesmo em um período de perseguições e investidas da polícia e dos políticos, levantaram o primeiro Terreiro e os primeiros Praiás, despertando as práticas religiosas naquela comunidade. A ação das Gonçalas provocou boatos sobre as práticas daquele povo, criando expressões pejorativas sobre suas práticas e crenças. Dessa forma, a negação da identidade se converteu em estratégia para evitar prisões e extermínio.

A compra das terras (1894), por José Carapina promoveu uma tranquilidade momentânea, pois a legislação vigente àquela época não favorecia que índios e negros cultuassem suas divindades. Alagoas apresenta um histórico de intolerância religiosa muito cruel, ganhando destaque com o movimento conhecido como O Quebra de Xangô ocorrido em 1912, em Maceió, caracterizado pela destruição dos terreiros de culto afro-brasileiro, quebra dos objetos sagrados e prisão dos líderes.

O movimento do Quebra, de certa forma respingou nos povos indígenas que, acusados de praticar o culto afro e de bruxaria se converteram em alvo de muitas perseguições, como se o extermínio de alguns povos aldeados e de outros nas vilas em decorrência da Lei de Terras já não fosse uma ameaça constante para José Carapina e as outras famílias que a ele se associaram ao fugir do regime militarista que os dispersou em Pernambuco.

Negar a identidade, silenciar seus maracás, guardar os campiôs se converteu na mais eficiente saída contra o sistema dominado pelos poderosos da região. Graças a adoção do silêncio e da autodenominação como caboclos, o grupo conseguiu se esquivar das perseguições, pois na região a condição de caboclos era aceitável porque agrupava todos os não-brancos, independente de etnia ou da origem até passarem a ser denominados simplesmente de sertanejos.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

A partir do século XVIII o termo ‘caboclo’ também passou a registrar uma mistura interétnica considerada permissível e indesejável. A ambiguidade presente nessa designação se manteve até os dias atuais, permitindo que, nos contextos de interação, caboclo seja utilizado ora para registrar a ascendência indígena, ora para denotar a mistura do sangue e a ilegitimidade do grupo enquanto diferenciado da população local, variando conforme a posição de quem o utiliza. (ANDRADE, 2008, p. 94)

Com a adoção desse termo, os indígenas já não tinham mais a necessidade de se esconder, silenciar ou partir para o enfrentamento dos repressores e, puderam lentamente retomar suas celebrações ritualistas, em espaços reservados da aldeia Ouricuri ou em alguma área sagrada de Jatobá ou Petrolândia, nos domínios do povo Pankararu. Esse período de quase um século ensinou aos indígenas como criar estratégias de sobrevivência religiosa que passaram pela ressignificação de alguns dos seus elementos e práticas e pela adoção de elementos externos a sua cultura, criando com isso uma identidade religiosa própria.

A preservação e guarda de elementos fundantes da sua identidade durante a época de negação se converteu em uma condição singular para que esse grupo tenha reunido as condições necessárias à reivindicação por reconhecimento na década de 1980. Da chegada de Carapina e Isabel até a atualidade, esse povo conviveu com perseguições, mudanças e negação, porém a conquista do reconhecimento trouxe alguma liberdade, principalmente religiosa, o que favoreceu o fortalecimento da sua identidade.

No passado, foi extremamente importante se manter unido em torno de uma ancestralidade para lhes assegurar a identidade e o pertencimento, no presente as lideranças mais velhas temem a existência de um afastamento das pessoas do seu eixo originário e nada tem a ver com a falta de demarcação das terras ou condições financeiras de sobrevivência, como costumam atribuir aos povos desaldeados no passado. O medo no presente reside na existência daqueles que moram na aldeia e não participam da tradição, como ilustra a senhora Josefa<sup>26</sup>:

Hoje em dia os índios tão fugindo de sua tradição, não dão mais o valor as suas raízes, tudo atraído pelas coisas de fora. Tem muita gente que nega que é índio, muda de religião, muitos jovens só vêm ao Terreiro para se divertir. Antes o Terreiro e o Poró eram sagrados, continuam sendo, mais muitos estão fechando os olhos para nossa riqueza, tudo isso que nós estamos vivendo. (SILVA, 2016)

---

<sup>26</sup> A senhora Josefa Maria de Jesus da Silva (70 anos) é uma das mestras da tradição Jiripankó. Concedeu entrevista durante a Flechada do Umbu, em 18/12/2016, no Terreiro da Laranjeira.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

Esse desabafo emocionado aconteceu à sombra de um cajueiro nas bordas do Terreiro da Laranjeira e demonstra, sobretudo, que há uma preocupação dos mais velhos com uma parcela dos jovens que vem se distanciando da sua cultura. Tal situação, conforme Dona Josefa, acontece por culpa das famílias que “criam os filhos soltos” sem encaminhá-los para os lugares sagrados. Segundo esta senhora “hoje é fácil ser índio, não tem ninguém querendo prender ou esfolar o outro porque é índio, diferente dos tempos de Zé Carapina”. Atualmente, a negação está associada a alguma espécie de desprezo, desvalorização da identidade, ou exotismo e folclorização dos costumes, herança do contato com o mundo externo e com a volatilidade dos valores e princípios, sobretudo daqueles que são carregados de alguma regra de conduta, moral ou pertencimento.

Existem registros e relatos sobre índios que, no passado migraram para grandes centros e lá estabeleceram seus rituais<sup>27</sup> sem perder sua essência identitária. Isso também acontece com muitos Jiripankó que em épocas específicas do ano saem para trabalhar fora, no corte da cana, por exemplo, passam meses longe do convívio com seus Terreiros, mas não perdem a essência. Nas suas migrações, levam e trazem elementos da cultura, sem precisar se esvaziar para adquirir novos saberes ou identidades. Já para os indivíduos que possuem pouca intimidade com seus saberes e com os valores religiosos, éticos e culturais da sua etnia, o impacto é mais forte e tende a afastar esse indivíduo da sua história.

A identidade é signo mais fragilizado em todos os ciclos da vida humana, é o instrumento que cria e permite a entrada e saída dos elementos que definem um sujeito enquanto praticante de uma vida religiosa, social e cultural pautada em valores morais. A porta que permite o fluxo de entrada ou saída desses elementos é a forma como acontece a identificação do sujeito com o objeto que o define, com sua história ou com suas práticas culturais. Se não há identificação, os elos se afrouxam e a base rui impedindo o amadurecimento identitário e promovendo a absorção de valores estranhos à sua cultura original, criando um não-lugar (AUGÉ, 1994) ou uma margem para aqueles que moram e não fazem parte da aldeia.

No caso do povo Jiripankó, a partir da saída do Brejo dos Padres, sua história só foi possível devido ao forte sentimento de pertencimento étnico que os unia a Pankararu e lhes

---

<sup>27</sup> Ver registros (no site <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883>) sobre os Pankararu em São Paulo.  
Página 73 de 97



fortaleceu para encontrar as condições necessárias para chegar ao local onde ocupam; sem isso não haveria condições de se afirmar como povo tradicional. O fracasso seria certo nas tentativas preliminares de retomadas dos espaços que lhes foram esbulhados (SILVA,2014) justamente porque a sociedade envolvente implantou os seus valores dentro das comunidades indígenas e depois lhes arrancou dos seus espaços de vivência, dos seus territórios e anulou parte dos seus saberes.

Isso pode ser compreendido como a falta uma ação que prepare a comunidade para vivência da sua cultura ou, se ela existe não se configura como importante para alguns indivíduos que ocupam o espaço físico da aldeia, mas não preenche o espaço imaterial da sua existência e isso é observado entre os Jiripankó, porém em pequena proporção, mas entre os jovens que, conforme pude observar, são oriundos de famílias que não participam dos rituais.

Conversei com uma senhora à porta da sua residência e perguntei: a senhora é índia? E para minha surpresa ela respondeu: “Era, mais deixei”. Fiz a mesma pergunta a outra, que vendia lanches nas bordas do Terreiro e ela me respondeu: “Ainda não, a FUNAI não me dá o papel”. Essas duas situações me ajudaram a compreender o que significa estar no meio e não faz parte. Ou fazer parte sem ser do meio. Vi uma identidade negada e, em oposição, ouvi a ideia de que identidade é ter um documento.

### **Conclusões possíveis**

A cosmologia indígena é melhor compreendida a partir de duas forças que são determinantes para que o sagrado se manifeste e venha fazer parte da vida de um povo, dos ciclos naturais do seu mundo. A primeira força é o tempo, bem imaterial pelo qual os indígenas regem seu mundo, produzem condições de existência e se preparam para os caminhos que lhes são apresentados para tecer os fios da sua história. À sua ausência, instala-se o caos e o desequilíbrio nas esferas dos mundos espiritual e material, perde-se o entendimento de pertença e atropela-se a ordem natural. Com isso, segundo Cícero Pereira “deslocam-se os sentidos do ser, para assumir outros modelos que o tempo desconhece; o povo mergulhado no falado contra, no tempo onde nada flui como se desejava” (SANTOS, 2018).



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

A segunda força é a natureza, presença material da manifestação do sagrado no meio dos povos. É na relação com a natureza que a religião indígena se consolida e consegue as ervas de cura, as fibras das vestes, as cabaças dos maracás, a madeira dos campiôs e até oferece a proteção do espaço para os encontros com os Encantados, nos retiros espirituais.

As duas forças, tempo e natureza, podem ser usadas metaforicamente para explicar o pertencimento como sentimento que extrapola o mesmo conceito em qualquer certidão ou documento. O tempo converte o homem em um viajante que não possui o controle da partida nem da chegada, impotente inclusive para promover mudanças no percurso, podendo apenas criar as conversões e tomar as decisões que considerar acertadas ou convenientes para o seu amadurecimento ou a favor do povo; assim também é a natureza: rejeita interferências no seu curso, mas não tem como impedir que o homem interfira no seu desenvolvimento, na sementeira e na produção dos frutos que o tempo lhe oferecerá. Porém tempo e natureza agem independente da vontade ou dos moldes impostos pelo homem e a sua interferência pode gerar disfunções ou mudanças drásticas que podem tornar o tempo escasso e a natureza inóspita, deserta.

Comparando tal relação com a formação da identidade e com o desenvolvimento do sentimento de pertença indígena sou levado a questionar a ação do não-índio nas comunidades indígenas onde os seus valores e crenças foram fundidos a outros valores, gerando um elemento que já não mais representa o espírito imaterial daquele povo. A princípio, tal comparação pode parecer distante, mas se pensarmos que em relação ao tempo, o homem pode desperdiçá-lo e nunca mais o recupera; em relação à natureza, pode modificá-la ao ponto de provocar desertos ou conglomerados e ainda deixá-la infértil ou improdutiva; tal situação pode acontecer com uma cultura quando submetida a transformações e hibridações que a modifiquem no todo ou na essência (CANCLINI, 2011) e gerem um indivíduo que não se reconheça em nenhuma das suas partes constituintes.

Embora, diga-se que a mudança de pertencimento religioso não influencia a vida da comunidade, percebi que as dualidades culturais existentes não foram bem trabalhadas ou aceitas no mesmo espaço; a disputa existe e a tentativa de fundir as manifestações provoca lacunas em um dos lados, como observei na Festa de Santa Cruz que denota elementos de uma festa católica, com a presença dos Praiás dançando em seu louvor, o que deixa o



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

espectador, como eu fiquei, sem entender onde estão as fronteiras que definem cada identidade.

## Referências

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas, 2008.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1994.

BRITO, Maria de Fátima. **Relatório Antropológico da terra Indígena Geripancó**. Recife: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 1992.

CANCLINI, Nestor G. **Culturas Híbridas**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2011.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Imagens e memórias em confronto: os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2013.

RIBEIRO, Darcy. **Falando de Índios**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Editora UnB, 2010. (Darcy no bolso, v.5).

SANTOS, Cícero Pereira dos. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó**. Jan. 2018. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

\_\_\_\_\_. **Território e identidade: processo de formação do povo indígena Jiripancó**. Trabalho de conclusão de curso em História, UNEAL -Campus III. Palmeira dos Índios – AL, 2015.

SILVA, Ânderson Barbosa da. **“O Encantado é quem pede”, Um Olhar Etnográfico sobre Meninos Ritualizados no sertão de Alagoas**. Trabalho de Conclusão de curso de Especialização em Antropologia. Maceió: UFAL, 2014.

SILVA, Celina. **Menino do Rancho**. Dez. 2017. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Edson. Ensino e sociodiversidades indígenas: possibilidades, desafios e impasses a partir da Lei 11.645/08. In: **Caicó**, v. 15, n. 35, p. 21-37, jul./ dez. 2014. Dossiê Histórias Indígenas. Mneme – Revista de Humanidades.

SILVA, Elias Bernardo da. **O Menino Do Rancho**. Set. 2014. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2014. Entrevista gravada em formato MP3.



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

\_\_\_\_\_. **Religião e identidade dos indígenas Jiripankó.** Jun. 2016. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

\_\_\_\_\_. **O segredo e a religião.** Jun. 2017. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Josefa Maria de Jesus. **Ciência e Tradição Jiripankó.** Dez. 2016. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Ouricuri – Pariconha-AL, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

VIEIRA, J. L. Gonzaga. O sonho do etnônimo Katokinn e o rei dos peixes perspectivas analíticas em Jung e Lévi-Strauss IN **XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH: Conhecimento histórico e análise social.** UFRN. Natal, 2013.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

## O AMBIENTE COMO UMA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO POVO XUKURU-KARIRI

Mary Hellen Lima das Neves<sup>28</sup>

### Memórias, oralidades e situação fundiária

As relações dos indígenas Xukuru-Kariri com a retomada da Mata da Cafurna em muito são expressas pelas memórias ao vivido, a um cotidiano diferente da atualidade. Isso porque “a constituição da memória é importante por que está atrelada à construção da identidade” (2004, p. 27), pois, embora naquela época mobilizar-se por territórios implicasse em riscos, também possibilitava sentimento de pertencimento e compromisso coletivo construído diariamente. E compreendido como a construção identitária deste povo, totalmente interligado ao Ambiente, características estas que impulsionaram os indígenas a conseguir reconquistar territórios, fortalecendo-os socioculturalmente, mediatizados pela história.

As memórias e narrativas dos indígenas estão em maioria relacionadas a um contexto social e coletivo e “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” (HALBAWCHS, 2003, p. 13). As situações recordadas podem até inicialmente serem lembradas individualmente, mas sempre estarão entrelaçadas as presenças, uma vez que não existem apenas lembranças individuais.

Estas memórias, ora expressam proximidade a depender da lembrança. Quando é tida como algo positivo, traz proximidade e várias outras memórias conjuntamente. Quando não é positiva, pode ser citada, mas nada que se prolongue, pois esta memória também pode estar carregada de recordações difíceis, e portanto tornam-se distantes, e pouco citadas. De todo

---

<sup>28</sup>Mestre em História Social pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Membro do Grupo de Pesquisa de História Indígena em Alagoas/ GPHIAL e professora da rede particular de Ensino. E-mail: maryhellenlima@hotmail.com.



modo, ambas as situações são muito significativas, pois podem preencher algumas lacunas, localizadas no tempo como no espaço.

Para ser possível conhecer as percepções e significados dos indígenas com relação ao território habitado, recorreremos a história oral, por meio de entrevistas.

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

A pesquisadora evidenciou a importância da história oral enquanto suporte metodológico multidisciplinar, para minimizar possíveis lacunas na história, além de minimizar os discursos elitizados e, por fim, favorecer aos invisibilizados, evidenciando as memórias, como no caso dos indígenas Xukuru-Kariri que habitam a Mata da Cafurna. Foi possível reconstituir situações vivenciadas a partir das memórias e oralidades indígenas, superando assim a ideia equivocada de que a história oral não configura-se efetivamente enquanto documento, ao invés disso reconhecendo a importância das narrativas como contribuições para a pesquisa. As narrativas dos indígenas foram muito importantes para estabelecer pontos em comum com as demais fontes. Em diversos momentos foi possível entrecruzar as documentações e narrativas que se complementaram. Dessa forma, foi possível também, provocar as memórias, confrontá-las, provocando inclusive mudanças nas interpretações sobre determinadas situações.

A primeira parte da Aldeia ocupada em 1979, no município de Palmeira dos Índios/AL, tinha um total de 117,6 ha e uma área verde 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 retomado. Mesmo que sendo insuficiente para abrigar todo o povo mobilizado, permaneceram em barracos improvisados, até que mais áreas fossem reconquistadas e preservando a área retomada como Mata.



Por volta de 1986, foi necessário entrar com ações na Justiça Federal contra o posseiro Everaldo Garrote<sup>29</sup> e aguardar a burocracia para que formalmente essa parte do território fosse retomada. Esta área tinha um total de 175 ha, quando estava em posse de Garrote e a criação de gado predominava. No local encontrava-se a jaqueira, preservada atualmente no pátio da Escola da Aldeia. Além da importância simbólica, é um espaço de resistência, memórias e de identidade do povo Xukuru-Kariri.

Durante o período de negociação com Everaldo Garrote, ocorreu outra retomada, o espaço estava ocupado pelo posseiro Pedro Pereira Lima, mais conhecido como Pedro Benone<sup>30</sup>, que não demonstrou muita resistência. A área em sua posse era pequena, 22 ha, porém argumentou que na área territorial em disputa existia uma produção de café em fase de colheita. Em uma das várias audiências o posseiro solicitou colher o café, utilizando como justificativa a necessidade de custear o sustento da família. Na época o Juiz recusou o pedido, afirmando que a área estava ocupada e portanto o pedido tornava-se inviável.

Após a retomada citada acima, demorou um tempo até que outros territórios fossem ocupados pelos Xukuru-Kariri. Em 1988, a área em posse de Leopoldino Torres<sup>31</sup> foi ocupada 121 ha, com árvores frutíferas em uma parte, a outra parte destinada a criação de gado. Torres parecia ser estimulado por outro posseiro a não negociar com a FUNAI. O outro posseiro era Hélio Alves de Carvalho<sup>32</sup>, que ocupava uma área territorial de 175 ha. As áreas em posse tanto de Leopoldino quanto de Hélio foram ocupadas simultaneamente, resultando em ameaças aos indígenas ainda mais violentas que as anteriores dos outros posseiros.

Os respectivos territórios foram ocupados em razão da longa espera de ações referentes às denúncias dos indígenas a vários órgãos públicos contra o desmatamento pelos posseiros, ameaçando a segurança dos circunvizinhos, e pondo em risco o Ambiente. Além disso, as duas áreas estavam no perímetro delimitado como terra indígena pela portaria PP

---

<sup>29</sup> Agropecuarista natural de Palmeira dos Índios, casado com Dona Vanda, ambos de famílias tradicionais no município.

<sup>30</sup> Casado com Edite Colatino Lima e moravam em Palmeira dos Índios.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> Conhecido como Hélio da Purina, natural de Bom Conselho/PE e dono de uma loja comercial na cidade de Palmeira dos Índios, que vendia produtos agropecuários.

0411<sup>33</sup>, e não tinha ocorrido a homologação em trânsito julgado. A área só foi definitivamente regularizada em 1994, aumentando consideravelmente o território Xukuru-Kariri.

As últimas áreas ocupadas e referentes a atual Aldeia Mata da Cafurna ocorreu em 2008, com a ocupação de duas áreas pequenas em posse de “Dona Vandete”<sup>34</sup> e Geraldo Fernandes<sup>35</sup>. As áreas eram de 06 e 17 ha respectivamente, a menor das áreas reconquistadas. Estas duas ocupações foram muito rápidas, e tiveram como principal característica a mobilização da juventude Xukuru-Kariri, não apenas dos habitantes na Mata da Cafurna, mas dos jovens de outras aldeias no município.

Dessa forma se constituiu o território da Aldeia Mata da Cafurna. Para tornar mais compreensível, organizamos em quadro as ocupações que ocorreram até a composição atual, incluindo também as áreas ocupadas e os posseiros, respectivamente, tendo como base as fontes consultadas para pesquisa.

**Quadro 1:** Ocupações para retomada total da Aldeia Mata da Cafurna

<b>Ano de ocupação</b>	<b>Posseiro/(a)</b>	<b>Área reconquistada/há</b>	<b>Território atual Aldeia Mata da Cafurna</b>
1979	Prefeitura Municipal de Palmeira dos Índios	117,6 ha	<b>620,06 ha</b>
1986	Everaldo Garrote – Igreja Velha	175 ha	
1986	Pedro Benone	22 ha	
1988	Leopoldino Torres – Brejinho	121ha	
1988	Hélio Alves – Mata da Jibóia	162 ha	
2008	Dn <sup>a</sup> Vandete e	6 ha/17 ha	
	Geraldo Fernandes		

**Fonte:** Elaborado pela autora, 2018

O quadro acima apresenta informações a partir das diversas fontes acessadas, porém não foi possível uma precisão em todos os números das áreas retomadas. Por exemplo,

<sup>33</sup> Fonte: CIMI (1988).

<sup>34</sup> Não foi possível localizar informações sobre Vandete, nem o sobrenome dela, eles sabiam. Indígenas afirmaram que a mesma apenas tinha posse da área, residindo em outro município do qual não souberam informar.

<sup>35</sup> Conhecido como “Gel do Amarelão”, natural de Palmeira dos Índios e identificou-se como agropecuarista.



quando tratamos sobre a quantidade de terras ocupadas pelos índios que estava em posse da Prefeitura do município, existe um consenso. No entanto, quando tratamos sobre o território que estava em posse de Everaldo Garrote, as informações são desencontradas.

A pesquisadora Sílvia Martins e o CIMI/AL afirmaram que o território era de 175ha, enquanto que o pesquisador Adelson Lopes afirmou ser de 154 ha. Buscamos os cartórios no município, mas não foram disponibilizadas documentações que pudessem sanar estas dúvidas. A falta de exatidão implica na definição do território atualmente ocupado pelos Xukuru-Kariri na Mata da Cafurna, mas também por que os indígenas auto demarcam os territórios. Por isto, apresentamos números aproximados, mas não precisos, levando em consideração a maior quantidade de vezes em que as fontes apontaram o mesmo número de hectares sobre as respectivas áreas.

Atualmente, a demarcação das terras indígenas em Palmeira dos Índios está em estagnação. Nada avançou há algum tempo, mesmo os laudos antropológicos afirmando e reconhecendo as áreas como territórios indígenas. No primeiro laudo de 1990, elaborado pela Antropóloga e pesquisadora Sílvia Martins, o território referente aos indígenas Xukuru-Kariri era uma área de 36.000 ha, sendo interrompida a conclusão, após divulgada a quantidade de terras reconhecidas pela antropóloga e equipe.

No ano de 2002, um antropólogo foi convidado a realizar outro laudo. Neste Douglas Carrara e equipe reconheceram 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 laudo, realizado em 2008, pela antropóloga Sígliã Zambrotti. Desta vez, o território disputado foi definido em uma área de 7.073 ha, aceito pelos órgãos competentes e pressionado pela Justiça Federal, na pessoa do Juiz Sr. Antônio José de Carvalho Araújo, determinando à União Federal e à FUNAI a conclusão imediata da demarcação física da Terra Indígena Xukuru- Kariri<sup>36</sup>, sob pena de multa diária no valor de R\$ 5.000,00 (cinco mil reais), recurso não repassado aos Xukuru-Kariri até hoje.

Diante de tantas ações judiciais, ameaças contra a vida dos indígenas, os Xukuru-Kariri tiveram o território diminuído em 28,967 ha, e ainda assim não foi esta última área

---

<sup>36</sup> Portaria do Ministro da Justiça nº 4.033, de 15/12/2010.



reconhecida e demarcada como determinou o Juiz. Os limites do território não foram respeitados, tampouco a área foi totalmente demarcada. Atualmente os Xukuru-Kariri ocupam 1720,04 ha, em 08 Aldeias, habitada por cerca de 6.000 mil indígenas. Uma extensão territorial limitada, é a Mata da Cafurna, inclusive, a única região em todo o município de Palmeira dos Índios, que tem uma reserva florestal preservada, o que certamente reafirma as relações intrínsecas do indígena com o Ambiente. Os limites da terra não foram respeitados, mesmo assim os indígenas que habitam os territórios reconhecidos buscam o equilíbrio com a Natureza, o que caracteriza-se como um dos principais aspectos que constituem a cultura indígena.

Tornou-se instigante refletir os processos históricos vivenciados pelos indígenas Xukuru-Kariri nos espaços territoriais disputados e posteriormente conquistados, realizando entrevistas com indígenas que habitam a Aldeia Mata da Cafurna, preferencialmente com os anciãos ou quem participou das retomadas, a fim de compreender como percebem e analisam as diferenças no território da Mata da Cafurna comparando-o em anos distintos, como transformaram este Ambiente para habitá-lo, mas também quais foram as influências deste Ambiente nos modos de vida na Aldeia, tomando como recorte temporal o ano de 1979 a 2016.

### **Espaço ambiental encontrado *versus* o espaço ambiental transformado**

Após a retomada da segunda parte do território os indígenas começaram a se deslocar definitivamente para a Aldeia Mata da Cafurna. Relataram como foram se definindo as ações para a organização do espaço e cotidiano, que os adaptasse a esta nova situação. Por outro lado, tinham evidências que ainda seria necessário mais mobilizações, e que as perseguições e conflitos com os posseiros não terminariam com as retomadas, ao contrário, poderiam se intensificar.

A partir do cotidiano surgiram alguns problemas internos, na maioria relacionados a interferências do Estado, via FUNAI ou órgãos afins. Não foram momentos fáceis, mas segundo os indígenas importantes para que se construísse uma espécie de unidade com os que depois de todas essas circunstâncias permaneceram na Aldeia. A simbologia existente em todo este processo e tão evidenciada pelos indígenas na atualidade é percebido pelas



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

narrativas com riqueza de detalhes. O que um indígena cita como recordação coletiva, é reiterado por outro entrevistado em diferentes contextos, como narrou o indígena Lenoir:

Então daí se pensaram, por que não tinha terra em dividir a terra para plantar na parte baixa e aí dividiram pras famílias, na época uns ajudavam os outros, num mutirão, depois, com o tempo a maioria voltaram pra Fazenda Canto onde lá já existia que é a matriz, a Fazenda Canto, e aí foram cada vez aumentado, e houve um momento de divisão, houve confusão, os que ficaram, ficaram lá embaixo da jaqueira e depois foi construindo casa de barro com telhado de palha e daí foram surgindo, depois veio ajuda do exército que deu umas cabana, doze cabana, os que foram tendo mais força foram fazendo casa de barro com telhado de palha, até chegar as primeiras casas, por que dava muitos problema de barbeiro e era proibido que tivesse casa assim, e aí veio as primeiras casas de alvenaria. Foram 12 a 13 casas, depois vieram mais e as pessoas foram tendo mais condições e foram fazendo mais casas de alvenaria<sup>37</sup>.

Conviver coletivamente, implicou em muitos desafios para os Xukuru-Kariri, e resistir certamente é o termo expressivo neste momento, pois foram muitas as tentativas de intervenção e cooptação por parte dos posseiros e aliados políticos, todos contrários às demarcações dos territórios indígenas no município. Os recursos naturais existentes na Aldeia foi o que mais justificou estas disputas, além obviamente, da ostentação e status social em ter as terras, como apontou o indígena Antônio:

O interesse do posseiro não é apenas na terra, é algo impregnado, geração de ódio ao índio para a qualquer custo negar que o índio que existe, é realmente índio. Ele vai dizer no máximo que foi neto de um índio. As aldeias tem terras boas e com muita água, o que chama atenção dos posseiros, mas diferente deles, nós tem a terra pra cuidar da nossa Natureza, não é pra ser explorada. A natureza é nossa riqueza, ninguém produz mais que a floresta, ela produz toda fonte de vida, produz água, produz alimento, produz a medicina<sup>38</sup>.

Nas narrativas dos indígenas entrevistados a Mata foi sempre citada como parte “intocável”, no sentido da Natureza sendo um dos principais componentes da cultura indígena. Onde as relações indivíduo e cosmologia acontece, reafirmando portanto, a cultura e a identidade dos povos indígenas com o Ambiente, como explicou a indígena

Korã:

---

<sup>37</sup> Entrevista com Lenoir Tibiriçá, realizada na Aldeia Mata da Cafurna no dia 21/03/2018 em Palmeira dos Índios.

<sup>38</sup> Entrevista com Antônio Celestino, realizada na Aldeia Mata da Cafurna no dia 24/12/2018 em Palmeira dos Índios.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

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 fomo<sup>39</sup>.

Os territórios indígenas tem um significado singular para os habitantes, e 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 culturais, traduzindo o espaço em formas culturais, sendo concebido como ambiente e como produto das práticas sociais, nas mais diferentes escalas (ARRUTI, 1996, p. 113). É a partir do território que as demais ações se consolidam, é nele que materialmente o povo sente-se seguro para manifestar a indianidade, por meio das práticas socioculturais em relação muito pessoal com a Natureza e os recursos naturais.

Nestes espaços, além das relações físicas e cosmológicas com o território, ocorre também as relações destes habitantes uns com os outros, as cercas, as restrições, as relações de parentesco, o domínio do sagrado, as relações de poder, tornam tudo muito sobrecarregado de sentidos (ARRUTI, 1996, p. 115). Estas relações contribuem de forma positiva no cotidiano, como também podem gerar desentendimentos que comprometam os andamento de questões coletivas.

Segundo os habitantes mais velhos a Aldeia Mata da Cafurna quando retomada tinha muitas árvores e água. Mas o uso dos venenos deixou a terra e água comprometidas. A partir da permanência dos indígenas foi possível minimizar a situação. Desde quando retomaram a Aldeia, os indígenas usam os recursos naturais disponíveis pela Mata, porém o uso destes recursos acontecem de forma sustentável, mesmo que eles não tenham acompanhamento técnico os subsidiando para darem melhor direcionamento em relação ao aproveitamento do território, como observou o indígena Lenoir:

---

<sup>39</sup> Entrevista com Korã Xukuru-Kariri, realizada pela autora, na Aldeia Mata da Cafurna no dia 21/12/2017.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

A palha, a semente, a madeira que usamos para produzir os artesanatos são tiradas da mata. Sobre outras forma de ter renda, nós já tivemos umas experiências, nós já colocamos peixe, tem a açude lá né? Mas tanto de um lado, como de outro a sombra não deixa o peixe crescer, se desenvolver por que é muito frio, já na lagoa cá o peixe se desenvolve rapidamente, já tiremos tilápia de 2kg a 2 kg e meio, mas não tivemos condições de continuar, mas é de grande interesse nosso, por que é uma fonte de renda, por que tanto nós temo os peixes como tem os pássaros e as vezes chega mais de 50 espécies, tinha dia de nós conseguir pegar 80 a 90 galinha d'água, né brincadeira? Meio monte de paturi, garça, era uma coisa linda, depois que ela pocou ficou meio vago, sumiram<sup>40</sup>.

Essas narrativas evidenciaram que de acordo com as compreensões os indígenas buscam formas de preservar os recursos naturais, e quando extraem algo da Natureza sabem que o que extraído se reproduz pelo Ambiente com fartura. Os órgãos de assistência aos indígenas deveriam prestar assistência técnica nas Aldeias, afim de ao menos orientar os indígenas sobre como proceder em relação a iniciativas como a citada acima. Quando o indígena referiu-se a criação de peixes, compreendida como uma finalidade capaz de gerar renda, mas que foi interrompida por falta de assistência técnica e incentivos financeiros.

### **Território Xukuru-Kariri**

O município de Palmeira dos Índios tem 08 Aldeias Xukuru-Kariri reconhecidas e mais 01 em processo de reconhecimento, todas localizadas em zonas rurais, nas regiões serranas do município. A Aldeia Mata da Cafurna é a última no percurso das aldeias, com uma distância média de 6 km, não sendo muito distante do perímetro urbano. No entanto, o acesso torna-se difícil por conta da estrada ser íngreme e isto intensifica-se em períodos de chuva, pois o barro e a areia deixam os acessos ainda mais irregulares, dificultando os transportes com os vários buracos que se criam por conta das chuvas abundantes; porém, sem chuvas não existem as costelas de vaca<sup>41</sup> situação que evidencia os descasos e desatenção do poder público, seja na esfera municipal, estadual ou federal.

---

<sup>40</sup> Entrevista com Lenoir Tibiriçá, realizada pela autora, na Aldeia Mata da Cafurna no dia 21/03/2018.

<sup>41</sup> Forma regional de referir-se a ondulações no solo, quando a mesma está escassa, deixando o solo como algo que remete a “costela de uma vaca”.

**Fotografia 1:** Estradas de acesso inicial a Aldeia Mata da Cafurna



**Fonte:** Acervo pessoal da autora, 2018

A estrada além de possibilitar os ir e vir dos indígenas à cidade, é também usada por deslocar a população para comercializar produtos artesanais e alimentícios nas feiras locais no município e regiões circunvizinhas. Servindo também aos estudantes indígenas 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 de saúde mais agravados.

O açude e a lagoa são os espaços coletivos na Aldeia e, além destes, tem uma caixa d'água que distribui via encanação, água de uma nascente e de um poço artesiano para os habitantes. A Aldeia conta com uma segurança hídrica<sup>42</sup> considerável.

O açude ou barragem, como também é chamado, tem um volume de 70 mil metros cúbicos de água que, somado a outros 36.000 m<sup>3</sup> distribuídos por quatro pequenos açudes no mesmo curso, chegaria a 106.000 m<sup>3</sup>. Em 2010<sup>43</sup> o Ministério Público recomendou a imediata recuperação do açude, temendo que ocorresse um rompimento, pois há mais de 30 anos que sua primeira obra acontecera. No entanto, nada relacionado à efetivação da obra ocorreu. O

---

<sup>42</sup> É a **garantia para a disponibilidade de água nos diferentes usos**, envolve a gestão dos riscos que a população e o ambiente estão sujeitos quanto a extremos de secas e inundações e de falhas de gestão. Este termo tem sido mais utilizado para garantir a segurança hídrica.

<sup>43</sup> <https://www.cadaminuto.com.br/noticia/55742/2010/03/04/mpf-quer-recuperacao-da-barragem-mata-da-cafurna-em-area-xucuru-cariri>.

açude 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 CASAL. Desde então, o açude atende exclusivamente às necessidades dos habitantes na Aldeia.

**Fotografia 2:** Abastecimento de água em Palmeira dos Índios (1940) com água do açude na Mata da Cafurna.



**Fonte:** Acervo Luís B. Torres, 2018

O índio, Antônio Celestino, afirmou que a distribuição desta água à população de Palmeira dos Índios, na época, tornou-se um meio de vida provisório, com muita rentabilidade. O entrevistado afirmou que como naquele período os indígenas ainda não haviam reconquistado os territórios, os posseiros então pensaram em formas de lucrar ainda mais com as terras e, para isto venderam a água do açude para a população local:

Por trás do Museu Xukurus era um chafariz e tinha uns depósito que chamava caixa grande e tinha um chafariz cá em embaixo por trás do Museu mesmo e era fornecido a vasilha, a lata, ali funcionava um movimento de gente, frota de jumento para ir fornecer para as casa; dali era uma sobrevivência para quem queria trabalhar, sobrevivência de muita gente, tinha deles que quase se tornou um empresário, quem tinha 3 ou 4 jumento era um empresário (risos)<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Entrevista com Antônio Celestino, realizada na Aldeia Boqueirão, Palmeira dos Índios no dia 24/12/2018.

A lagoa<sup>45</sup> era um espaço mais restrito aos Xukuru-Kariri, localizado provavelmente próximo ao Terreiro de Ouricuri, local sagrado onde ocorrem os rituais indígenas. Foi nesta lagoa 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 negócio.

**Fotografia 03:** Antiga Lagoa na Mata da Cafurna



**Fonte:** Tanawy Xukuru-Kariri, 2019

Esta lagoa precisa ser reativada, pois rompeu e ainda não foi revitalizada; necessita de investimentos semelhantes aos efetuados no açude da Aldeia. A lagoa tem uma nascente que mina água diariamente, mas sem a revitalização a água escorre, ou cria poças. Por isso são necessários os reparos para continuar sendo mais uma fonte hídrica e possivelmente também fonte de renda, como explicou Tanawy<sup>46</sup>:

<sup>45</sup> A lagoa tem uma nascente que mina muita água, tinha um paredão feito de barro que estourou a cerca de dez anos.

<sup>46</sup> Liderança da juventude Xukuru-Kariri que participa ativamente da vida social e política na Aldeia Mata da Cafurna.



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

[...] conseguimos um projeto pela CHESF no valor de R\$ 1.400.000,000 (um milhão e quatrocentos mil reais) e o dinheiro chegou, mas sumiu, não sabemos qual destino tomou, ele iria revitalizar a lagoa e construir o paredão. Mas aí a gente conseguiu um outro projeto agora, também pela CHESF, que era pra ter iniciado no começo do ano, mas por ser ano de nova gestão ainda não iniciou, mas estamos confiantes.

A distribuição de água encanada na Aldeia 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 distribuição ocorre a partir das fontes existentes na própria Aldeia, tanto do açude quanto de uma nascente na qual fizeram um poço artesiano. Essa distribuição ocorre sob responsabilidade da SESAI<sup>47</sup> que contratou dois índios Ikaiamy e Cícero, habitantes na Aldeia, responsáveis pela liberação das águas. 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 Celestino. A água é liberada para a população diariamente, sendo alterado o fornecimento caso a bomba venha a ter problemas, como afirmam os indígenas, que ocorrem estas interrupções, mas não com frequência.

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

A juventude expressou a necessidade de um planejamento para gestão ambiental, por meio de capacitações 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 como lidar com as situações de seca, considerando a climatologia do território, a vegetação, o contexto e o processo histórico local vivenciado pelos indígenas, possibilitando conhecerem mais as áreas e refletindo sobre os cuidados necessários tanto individualmente quanto coletivamente.

Pensar territórios que tenham nascentes é muito importante, pois os habitantes dessas localidades deveriam entender a importância dos espaços com tais recursos. Agora

---

<sup>47</sup> Secretaria Especial de Saúde Indígena.

imaginemos estes mesmos recursos inseridos em territórios indígenas, esta importância parece tomar uma proporção maior que para outros territórios; pois para os indígenas o território é lugar sagrado, espaço de vida, é o que os possibilita expressarem-se socioculturalmente, afirmando-se como povo conectado com a Natureza.

**Fotografia 4:** Nascente próxima a Lagoa na Aldeia Mata da Cafurna



**Fonte:** Tanawy Xukuru-Kariri, 2019.

Na Aldeia Mata da Cafurna, existem 17 nascentes, número bastante considerável para o tamanho do território ocupado, algumas de fácil acesso, mas a maioria distante da parte central da Aldeia.

Não é possível acessar todas as nascentes, por que algumas localizam-se muito próximas ao terreiro do Ouricuri, local sagrado e inacessível para os não indígenas, e também pelas distâncias de uma até a outra, sendo a maioria do percurso em áreas íngremes. Como afirmam os indígenas, as nascentes são perenes, ou seja, tem um fluxo contínuo de água por todo o ano. Mas outras são compreendidas como intermitentes, são aquelas que secam em determinado período, anualmente, não sendo identificada nenhuma nascente como efêmera, aquela que caracteriza-se por existir quando ocorrem fortes chuvas.

**Fotografia 5:** Nascente próximo ao açude na Aldeia Mata da Cafurna



**Fonte:** Tanawy Xukuru-Kariri, 2019

É notório que existem impactos socioambientais que implicam diretamente na qualidade hídrica das nascentes identificadas, também nas condições de sua vida útil, podendo haver menos infiltração de água por meio das chuvas e conseqüentemente comprometendo os fluxos dos cursos d'água que formam estas nascentes. Esta situação foi identificada pelos indígenas, mas que não podem ser solucionada a curto prazo, mas sim a longo prazo, envolvendo os habitantes em um trabalho que tenha como objetivo principal uma melhor gestão do território, gerando mais qualidade aos recursos naturais existentes na Aldeia. O trabalho inicia-se pelo cuidado com as nascentes, almejando obter vários resultados, como, por exemplo, menos índices de habitantes com problemas de saúde por conta do contato com água contaminada. Mas para isto tornar-se uma realidade é necessário que as iniciativas partam de ações dos próprios habitantes, buscando apoio de organizações da sociedade civil que reconhecem a importância dos territórios e das nascentes, não apenas para os indígenas, mas sim para toda a população de Palmeira dos Índios e seu entorno. Sobre a água enquanto importância mundial, mas também como elemento simbólico, nos contou Tanawy:



Anais do ABRIL INDÍGENA  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

Hoje a água é uma das coisas mais importantes no mundo, então a gente precisa cuidar, as nascentes aqui são responsáveis pela existência e permanência da Mata, pelos pássaros, pelas plantas que temos aqui, quando há três anos a mata secou os primeiros sinais que nos preocuparam foi isso, os bicho sumiram, as plantas murcharam, as nascentes quase morreram, então a água é o elemento mais importante para manter nossa saúde física e espiritual, quando falta água é como se nossa conexão com a natureza perdesse a força. A água é um bem precioso, hoje como temos em abundância aqui, temos que preservar para que não falte, pra gente não passar por situações como a que vimos nossos parentes passarem<sup>48</sup>.

A água é um dos elementos fundamentais para a sobrevivência dos seres vivos. Eles fazem também, menções da água como símbolo de poder espiritual e força, diversos são os rituais nos quais ela é utilizada (BRUNI, 1994). Dentre os povos que a usam como símbolo material, espiritual e social, em sua cultura e modo de viver, estão os indígenas, pois interagem com o Ambiente, e a partir dessa relação, constroem sua identidade e história.

Os próprios indígenas têm consciência dos desafios para preservar a riqueza natural existente na Aldeia. Preservar a Mata é o principal, por isto são feitas as limpezas das nascentes, limpando as vias para que elas continuem fazendo seu curso d'água sem nenhum impedimento. Infelizmente estas iniciativas não partem de todos na Aldeia, há indígenas que 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” nos disse Suyane<sup>49</sup>.

Analisar o processo histórico dos Xukuru-Kariri que habitam a Mata da Cafurna a partir de seu estabelecimento na Aldeia, é reconhecer que desde então, eles se fortaleceram, organizaram-se para continuar mobilizando-se por seus direitos. Esta força ocorreu pelo fato de estarem em seus territórios, podendo planejar ações, dando movimento a vida, respeitando a Natureza e o que recebem dela, os pássaros, os cantos diferentes. Sobre isto, falou o indígena Antônio Celestino:

Eu sou um homem muito sofrido, mas também sou muito forte. Eu tenho um passado, eu tenho minha história, do meu povo de tanto sofrer, hoje eu sou a inspiração, hoje eu sou a inspiração para o debate, para a busca e a luta, e é preciso muita coragem pra isso<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Entrevista com Tanawy Xukuru-Kariri, realizada pela autora, na Aldeia Mata da Cafurna no dia 21/11/2018.

<sup>49</sup> Indígena Xukuru-Kariri, graduada em Letras Português pela Universidade Estadual de Alagoas pelo Curso de Licenciatura Intercultural Indígena “CLIND”

<sup>50</sup> Entrevista com Antônio Celestino, realizada pela autora, na Aldeia Boqueirão no dia 24/12/2018.

As memórias socializadas pelos indígenas nos diversos momentos de interação são carregadas de simbolismos, as respostas, as perguntas não são objetivas; muitas vezes são respondidas em formas de códigos ou retornadas ao entrevistador como questionamento. Em sua maioria as conversas ocorrem com a presença de elementos ligados ao Ambiente e ao Cosmos. Perguntei ao Senhor Antônio Celestino como ele explicava a relação do índio com a Natureza, ele antes de responder pediu licença, nos disse que iria buscar um livro e voltou com um punhado de areia nas mãos, jogou-a sobre a mesa que estávamos e disse:

Falei que ia trazer um livro, mas isso é mais importante que um. Vou fazer uma pergunta, como vocês percebem Deus com vocês? Eu percebo Deus comigo pelo que sou e pelo que faço, se eu fizer mal ao meu próximo, minha alma entristece, e se eu fizer um bem, minha alma se alegra, é assim que eu percebo Deus conosco. Eu amo, eu adoro a floresta, e ela é Deus, é nossa vida, ele tá aqui nessa sementinha, e por que fogo queime e água que cozinhe, ele é Deus, e é muito mais forte que a gente<sup>51</sup>.

Há uma sabedoria entre os anciãos indígenas que justificam o respeito e a importância dos demais índios a eles. Suas narrativas não só dizem sobre o que aconteceu, mas orienta, inquieta e nos faz respeitá-lo também. É necessário muita sensibilidade para compreender os códigos e signos inseridos em cada fala.

**Fotografia 6:** Paisagem na Aldeia Mata da Cafurna



**Fonte:** Acervo pessoal da autora, 2018

<sup>51</sup> Entrevista com Antônio Celestino, realizada pela autora, na Aldeia Boqueirão no dia 24/12/2018.



A paisagem não é espaço, nem o espaço é essa categoria que 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 que já não se pode mais separá-los, tal como não faz sentido separar cultura e natureza. A literatura ambientalista mostrou que os humanos vêm transformando o ambiente há tantos milênios que o que se chama de “natural” é já artificialmente selecionado, como as espécies vegetais que a agricultura criou. Para a Geografia a paisagem é um conceito-chave, capaz de fornecer unidade e identidade à geografia num contexto de afirmação da disciplina.

A paisagem de um Bioma que varia entre Caatinga e Mata Atlântica, inseridos em um Brejo de Altitude e/ou floresta úmida, habitado por indígenas Xukuru-Kariri, tem esta paisagem agregada à cultura desses povos que se adaptaram ao ecossistema existente, mas também adaptaram- no, sem que para isso tenham que ter destruído o Ambiente, ao contrário, o preservou. Esta paisagem retrata um lugar cuja história política, social, cultural e religiosa é diferenciada, possuindo valores e sentimentos comuns a uma comunidade, em relação à Natureza.

## Referências

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

\_\_\_\_\_. **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: UFRJ/Museu Nacional, 1996 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

\_\_\_\_\_. **Da memória cabocla à história indígena: o processo de mediação entre conflito e reconhecimento étnico (Xocó, Porto da Folha/SE)**. In: Rachel Soihet, Maria R. C. de Almeida, Cecília Azevedo e Rebeca Contijo. (Orgs.). **Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 249-270.

\_\_\_\_\_. **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.

BARROS, Ivan. **Etnia Tribal Xucurú-Kariri e a formação de Palmeira dos Índios**. Ed. do autor, Olinda – PE. 2011.



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

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

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 de março de 2018.  
CIMI, Conselho Indigenista Missionário - <https://www.cimi.org.br/2006/10/25336/>. Acesso em 30/04/2018.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou, 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).

MILLER, Robert P. (et al.). **Agroecologia e restauração ambiental em terras indígenas** (A experiência do projeto GATI em Terras Indígenas). Brasília: IEB, 2016.

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

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

SILVA, Edson H; SANTOS, Carlos Alberto Batista; OLIVEIRA, Edivania Granja; NETO, Eraldo Medeiros Costa. (Orgs.) **História Ambiental e história indígena no Semiárido brasileiro**. Feira de Santana, BA, UFES, 2016.

SILVA, Edson Hely. **História Xucuru, história indígena no Nordeste: novas abordagens**. In: Mnemosine Revista, 2010, p. 64-83.

### **Entrevistados**

Antônio Celestino. Aldeia Boqueirão. Território Xucuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 24/12/2018.

Eliete Alves de Souza (Corã Xucuru-Kariri). Aldeia Mata da Cafurna. Território XucuruKariri, Palmeira dos Índios/AL, em 21/12/2017.

Lenoir Tibiriçá. Aldeia Mata da Cafurna, Território Xucuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 27/05/2017.

Suyane de Souza Tenório, Aldeia Mata da Cafurna. Território Xucuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 21/11/2018.



Anais do **ABRIL INDÍGENA**  
Universidade Estadual de Alagoas – Campus III Abril/2018

Tanawy de Souza Tenório, Aldeia Mata da Cafurna. Território Xukuru-Kariri, Palmeira dos Índios/AL, em 21/11/2018.

### **Fontes**

Acervo Luiz Barros Torres – Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, campus III, Palmeira dos Índios/AL.

Arquivo Público de Alagoas – APA, Maceió/AL.

Acervo do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Maceió/AL.

Documentação do SPI - Inspetoria Regional 4 (IR4) - 069 - Inspetor Irineu dos Santos - Caixa 165.