

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
POSGRAP - PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
NEPGEO – NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
MESTRADO EM GEOGRAFIA**

**A (DES) TERRITORIALIZAÇÃO DO POVO XUKURU-KARIRI E O
PROCESSO DE DEMARCAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS NO
MUNICÍPIO DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS – ALAGOAS.**

MARIA ESTER FERREIRA DA SILVA

ARACAJU – SE

2004

A (DES) TERRITORIALIZAÇÃO DO POVO XUKURU-KARIRI E O
PROCESSO DE DEMARCAÇÃO DAS TERRAS INDIGENAS NO
MUNICÍPIO DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS – ALAGOAS.

Por

MARIA ESTER FERREIRA DA SILVA

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Geografia,
sob a **orientação da Prof^a Dr^a Alexandrina Luz
Conceição** pelo Programa de Pós-Graduação do
Departamento de Geografia da Universidade
Federal de Sergipe.

Banca examinadora:

Prof^a Dr^a Alexandrina Luz
Conceição

Prof^o. Dr^o. Manoel Fernandes de
Souza Neto.

Prof^a. Dr^a. Silvia Márcia Alves
Siqueira

Aracaju, 22 de dezembro de 2004.

AGRADECIMENTOS

À Profª Drª Alexandrina Luz Conceição - *luz e conceição* – parteira do conhecimento no nome e na vida - um agradecimento pela orientação especial e pela capacidade de entendimento das minhas limitações acadêmicas na realização deste trabalho bem como pela capacidade de trazer à superfície talentos escondidos, como também pelos momentos de aprendizado da vida e pela generosidade em compartilhar as suas memórias, a sua mesa e a sua vida, me ensinando através de suas histórias (de sua prática) o exercício democrático de ouvir o/a Outro/a.

A FAPEAL – Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de Alagoas.

À minha mãe Maria Ferreira e minha irmã Marilene, eternas guardiãs dos meus sonhos, da minha felicidade e dos meus filhos.

Ao povo Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios, em especial a Dona Itabira (que significa pedra miúda) que na sua grandeza me acolheu e dividiu comigo a sua mesa.

Ao Profº Edson Hely Silva (UFPE), que na curva do caminho me apontou uma direção.

A Profª Kátia Maria (UFAL) e ao Profº Oswaldo Maciel (FUNESA) pela generosidade acadêmica e a fortaleza da amizade silenciosa.

Aos/as professores/as e colegas de curso pelos nossos anos de aprendizado no Mestrado de Geografia da Universidade Federal de Sergipe.

A todos aqueles que fazem o corpo administrativo do NPGEQ.

À Dona Maria Cícera Oliveira (sergipana de força e coragem) e família pelo apoio recebido e as palavras de incentivo.

*Ao meu filho Pedro e a minha filha Virginia,
pedra e sabedoria/riso e alegria, ofereço este
trabalho.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

I CAPÍTULO

O processo de formação do território brasileiro e a produção do espaço em Palmeira dos Índios.

- 1. O processo de formação do território brasileiro 16
- 1.2 A empresa colonial portuguesa 18
- 1.2 A produção do espaço no município de Palmeira dos Índios 31

II CAPÍTULO

O processo de formação do território brasileiro: uma geopolítica de controle territorial.

- 2. A Lei de Terras e o esbulho das terras indígenas. 37
- 2.1 O conceito de terra para o capital. O conceito de terra para os povos indígenas. 44
- 2.2 O capital e a terra 44
- 2.2.1 O sentido da terra para os povos indígenas 49

III CAPÍTULO

Terra parcelada, terra esfacelada: a desterritorialização do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL.

- 3. Terra parcelada, terra esfacelada 54
- 3.1 Estado como instrumentalizador da expropriação das terras indígenas 56
- 3.2 A política de extinção das aldeias indígenas 59
- 3.3 A desterritorialização do povo Xukuru-Kariri 71
- 3.3.1 Território: condição de existência luta e resistência 74

IV CAPÍTULO

Processo demarcatório das terras do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios: direito da terra, garantia de vida.

- 4. A política de demarcação das terras indígenas 80
- 4.1 A demarcação das terras do povo Xukuru-Kariri: a narrativa como mediação na construção da territorialidade 85

CONSIDERAÇÕES FINAIS 99

ANEXOS 102

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 112

RESUMO

A presente dissertação aborda a questão da desterritorialização dos povos Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/Al e a luta empreendida pelos mesmos no processo de demarcação de suas terras. Através da análise geográfica na abordagem histórica dialética será analisado o papel do Estado como instrumentalizador da segregação espacial dos indígenas, desde o tempo da formação histórica brasileira, através de práticas de expropriações. No desenvolvimento deste trabalho será apontado o processo constitutivo da territorialidade dos povos Xukuru-Kariri, a delimitação do território como expressão da delimitação da terra e do valor de uso que a mesma tem para o povo Xukuru-Kariri que não é o mesmo do homem branco. A terra para os povos indígenas é a própria identificação enquanto povo, enquanto essência de ser e existir no mundo. A terra não possui valor comercial é a sua própria sobrevivência. É através do uso da terra que a sociabilidade dos povos indígenas se faz existir e também a sua própria identidade enquanto Grupo. Por fim a partir da leitura de Walter Benjamin será defendido que o exercício da narrativa como elemento aglutinador, enquanto exercício de memória, enquanto forma de aprendizado e fixação das experiências, teve papel decisivo na luta pela reconquista dos direitos indígenas para a tessitura da demarcação da terra, da sua territorialidade, na luta pela sedimentação da sua identidade indígena em contraposição ao processo de reificação imposto pelo capital.

RÉSUMÉ

La présente dissertation aborde la question de la des territoire des peuples Xukuru-Kariri dans Palmier des Indiens/Al et la lutte entreprise par les mêmes dans le processus de démarcation de leurs terres. À travers l'analyse géographique dans l'abordage historique dialectique soirée analysée le rôle de l'État mange instrumentalizador de la ségrégation spatiale des indigènes, depuis le temps de la formation historique brésilienne, à travers des pratiques d'expropriations. Dans le développement de ce travail sera indiqué le processus constitutif de la territorialité des peuples Xukuru-Kariri, la délimitation du territoire je mange expression de la délimitation de la terre et de la valeur d'utilisation que la même a pour les Indiens Xukurus-Kariris qui ne sont pas le même de l'homme blanc. La terre pour les peuples indigènes est l'identification elle-même comme peuple, tant qu'essence d'être et existera dans le monde. La terre ne possède pas de la valeur commerciale est sa propre survie. C'est à travers l'utilisation de la terre qu'il la sociabilité des peuples indigènes se fait exister et aussi sa propre identité tant qu'il Groupe. Finalement à travers de la lecture de Walter Benjamim soirée défendu qu'il l'exercice du récit je mange élément agglutinant, comme exercice de mémoire, tant qu'il forme d'apprentissage et fixation des expériences, il a eu papier décisif dans la lutte pour reconquiert des droits indigènes pour la tessitura de la démarcation de la terre, de sa territorialité, dans la lutte pour la sédimentation de son identité indigène dans contraposição au processus de reificação imposé par le capital.

INTRODUÇÃO

Os povos indígenas têm sido submetidos, desde a época colonial, ao processo de expropriação com grandes perdas de suas posses territoriais. As populações que sofreram uma considerável destruição de seu patrimônio cultural e que perderam na quase totalidade as terras que ocuparam no passado, a exemplo: os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios¹/Al voltaram a se re-organizar criando novas identidades e re-construindo uma etnicidade emergente. Nesse processo de autoconstrução social, o antigo território assume uma enorme importância simbólica e afetiva, sendo a referência de unidade e força catalisadora do grupo étnico, não como território em si, mas como território usado, como afirma Milton Santos:

O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer aquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (SANTOS, 2001,19).

Segundo Geiger, a palavra território:

Vem de terra que, formalmente, significa uma porção asfaltada, ou cimentada da superfície terrestre, e que pode ser argilosa, arenosa ou saibrosa (...). Refere-se também, a uma extensão terrestre, mas inclui uma relação de poder, ou posse, de um grupo social sobre esta extensão terrestre. Aliás, o termo é também empregado para expressar o controle de uma espécie animal, ou de indivíduos sobre determinada área geográfica (GEIGER, 1998, 235).

Convém ressaltar que não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade, mas esta necessidade advém da situação da expropriação a que os povos indígenas foram submetidos ao entrarem em contato com o colonizador. A chegada dos primeiros colonizadores portugueses no Brasil significou a presença de um aparato institucional

¹ A cidade de Palmeira dos Índios está localizada na região Agreste do Estado de Alagoas. O município é conhecido como Princesinha do Sertão por ser a porta de entrada da região sertaneja. Situada na divisa com o Estado de Pernambuco, Palmeira dos Índios é cercada de Palmeiras. Seu nome tem [origem ligada](#) à presença dos índios Xukuru-Kariri. A padroeira da cidade é Nossa Senhora do Amparo. Ocupa uma área de 462, 5 km², com clima quente e seco a uma temperatura anual de 25°C. Distando da capital de Maceió, 135 km, possui sua economia com base na agropecuária e umas poucas indústrias. A sua população é hoje em torno de 68 000 habitantes.

que procurou redistribuir o território nacional, ocupado pelos diferentes povos indígenas, ao sabor do interesse do capital.

O processo de colonização, externo e interno sofrido pelo povo Xukuru-Kariri afetou sua relação com a terra (como condição de valor de uso) e conseqüentemente a organização social da comunidade indígena. É necessário destacar que os povos indígenas possuem uma relação com a terra completamente distinta daquela que é apresentada pelo branco colonizador. Para os índios Xukuru-Kariri, a terra é muito mais que uma simples propriedade, que uma coisa que pode ser manipulada a qualquer instante, de acordo com os interesses individuais de seus membros; para os Xukuru-Kariri, assim como os demais povos indígenas, a terra representa o seu próprio modo de ser/estar no mundo, ou seja, é impossível uma cosmovisão Xukuru-Kariri destituída da presença da terra. Não existe ser/estar no mundo sem a presença da terra, dessa alteridade essencial para o processo de constituição do povo Xukuru-Kariri.

Tratar da questão da delimitação do território no Brasil como uma expressão sinônima da delimitação da terra, ou seja, do espaço efetivo em que os indivíduos e os povos carecem para viver dignamente, é tratar de uma problemática que envolve questões de ordem cultural, política e econômica. Sendo assim a Geografia surge como possibilidade capaz de analisar e demonstrar os dramas do mundo, da nação, do lugar. Acreditamos ser de fundamental importância à reflexão do lugar dos povos indígenas, no tempo histórico das contradições da valorização do espaço que se caracteriza na alienação e reificação do valor capitalista da apropriação do território indígena, onde por trás da aparente não plasticidade do espaço se escondem práticas de expropriações favorecidas pelo Estado desde o tempo da formação histórica colonial.

A concepção dialética permite abordar a problemática da expropriação das terras indígenas no entendimento da geografia como uma modalidade de abordagem histórica, dedicada à análise dos processos sociais de formação dos territórios. Para a garantia dessa análise foi privilegiada a categoria território, na leitura reflexiva do direito de posse e propriedade da terra, com o objetivo de analisar a relação de imbricamento entre o esbulho das terras indígenas e o processo de consolidação do capitalismo no espaço rural, junto com a construção de uma identidade coletiva.

Tentar um resgate da discussão dos problemas das terras indígenas no âmbito da geografia é talvez atitude de extrema ousadia, haja vista a escassez bibliográfica desta temática, bem como a distância entre a nossa cultura acadêmica hegemônica e as culturas indígenas. Apesar de todo processo de colonização que tem sofrido os povos indígenas, existe todo um universo simbólico de re-elaboração cultural que é necessário compreender para que se possa perceber a amplitude do problema da desterritorialização para os povos indígenas.

Colocar na ordem do dia à questão dos povos indígenas como discussão no reordenamento territorial do país, é reconhecer que resgatar a memória dos povos esquecidos é tentar buscar o/a Outro/a que tem sido esquecido/a no contexto de uma sociedade que valoriza apenas o tempo presente.

No entendimento da categoria de análise geográfica do território usado será abordada a questão da segregação espacial sofrida pelos povos na organização do território brasileiro, assim como as diversas formas de resistências empreendidas pelas diferentes populações indígenas para conseguirem sobreviver ao massacre imposto pelo modelo econômico capitalista onde o Outro não existe essencialmente enquanto Ser e sim enquanto mercadoria e onde a terra teria apenas valor de troca e não valor de uso, nesse sentido, afirma Martins:

Se a mercadoria é um instrumento para subjugar os povos indígenas, tem também o seu retorno, a sua contrapartida. Ao mesmo tempo em que destrói ou modifica as sociedades tribais, cria um canal de vivificação de relações sociais, lança o índio na contradição da sociedade de mercado. [...] O índio se transforma em agente dos processos da sociedade que pretende dominá-lo, passa a ser sujeito político do mundo que pretende fazê-lo desaparecer (MARTINS, 1988,16-17).

Esse tema de pesquisa implica em um campo mais vasto do que o delimitado pelo processo demarcatório em Palmeira dos Índios/Al; posto que ao examinar as mudanças sociais globais, impõe-se uma análise prévia da formação territorial do Brasil. Sem tal análise, nem o processo de formação territorial do Brasil, nem o esbulho das terras indígenas poderiam ser entendidos numa perspectiva de uma geografia histórica, com uma abordagem comprometida com as especificidades da sociedade onde o estudo concreto de suas realidades autorize depois ações igualmente concretas (SANTOS, 1978).

A geografia histórica do capitalismo tem sido completamente notável. Povos com a maior diversidade de experiência histórica, que viviam em uma série de circunstâncias físicas incríveis, têm sido destruídos, às vezes por catástrofes naturais, mas na maioria das vezes por exercício cruel da força bruta, como resultado da divisão internacional do trabalho. As relações monetárias têm penetrado até o último rincão do mundo, em cada aspecto da vida social inclusive da vida privada. Esta subordinação da atividade ao capital, exercida através do mercado, tem sido complementada cada vez mais por aquela subordinação real que requer que se converta o trabalho na mercadoria força de trabalho por meio da acumulação originária. Esta transformação radical das relações sociais não tem avançado uniformemente, ela se dá mais rapidamente em um lugar do que no outro. Tem-se resistido fortemente em alguns lugares e em outros não, e penetrado de forma relativamente pacífica em determinados lugares e com violência genocida em outros. Também tem sido acompanhado de transformações físicas e implicações radicais em seu raio de ação.

Na objetivação das formas que revelam a hegemonia e a intencionalidade dos diversos atores sociais, ou seja, na formação territorial é que serão desveladas todas as forças que desemboca em movimentos singulares, dando respostas as diferentes inquietações daqueles que buscam respostas para os diferentes problemas que se objetivam na sociedade. Palmeira dos Índios foi à delimitação metodológica para a análise do processo de desterritorialização das terras indígenas no Brasil.

Nesse sentido, este trabalho busca oferecer uma visão contextualizada do discurso geográfico no que se refere à formação territorial do Brasil sob o controle da elite política e econômica onde se escondem diversas práticas sociais através de um discurso igualitário para os diversos segmentos que compõem a sociedade.

O método de análise através da categoria território obriga a ver os fatos sociais, na sua totalidade, e é assim que a geografia se torna capaz de descobrir as relações entre os fenômenos aparentemente independentes, como o esbulho das terras indígenas e o processo de expansão colonial ultramarina. Vistos a partir da totalidade social, esses fenômenos serão explicados por suas relações dialéticas. Ao contrário de uma análise empiricista que, ficando no nível das aparências, seria levada, a considerá-los como puros fatos políticos e econômicos independentes entre si. Esta relação

emergirá da reconstrução teórica da estrutura da dinâmica do conjunto social: reconstruindo o todo, as relações entre as partes serão postas em evidência.

Para se chegar à estrutura do conjunto social a pesquisa deve ultrapassar o nível de análise dos relacionamentos entre indivíduos, para situar sua análise no nível das relações sociais, isto é, das relações que definem os indivíduos e os grupos como atores sociais.

É enquanto atores sociais que os indivíduos e os grupos são objetos de estudo das ciências sociais, entre elas a Geografia, pois os mesmos são responsáveis pelas diferentes configurações espaciais, construídas socialmente através do trabalho, dentro das relações sociais de produção. Ora o ator social – individual ou coletivo – só se difere por sua relação oposta e contraditória: governante/governado, senhor/escravo, são sujeitos sociais ao mesmo tempo contrários e interdependentes, pois um, só existe, por sua relação com o outro, definindo-se por meio dessa relação. Estas relações são geradas nas relações sociais historicamente produzidas, e, definem no movimento da sociedade os diferentes lugares que os diferentes atores ocupam na construção do território.

Cada estrutura do espaço tem sua autonomia relativa, mas é preciso haver uma correspondência fundamental entre elas para que o conjunto social funcione como uma totalidade. Esta correspondência fundamental é definida pela função de cada estrutura em relação às demais, constituindo as regras de funcionamento do todo.

É através da função que irá ser revelada a lógica de funcionamento da formação do território nacional. A função econômica, na leitura das relações sociais de produção – isto é, “as relações sociais de produção que determinam o acesso aos recursos dos meios de produção e ao produto do trabalho social e que distribuem os indivíduos e grupos nas diferentes posições do processo de trabalho” (GODELIER, 1977, 10). Isto não significa que as relações sociais de produção atuem sobre as demais relações sociais como causas mecânicas, mas sim que elas são a base sobre a qual as outras relações estão fundadas. Ao eleger a função determinante das relações sociais de produção sobre as outras relações, está se afirmando que às atividades, pelas quais os homens asseguram, sua subsistência material tem uma prioridade lógica sobre as outras atividades, realizada no conjunto social; e que é mais lógico conceber o funcionamento desse conjunto social a partir das atividades pelas quais os homens

asseguram sua existência material, do que a partir de atividades pelos quais asseguram sua reprodução ou pela representação que fazem de si mesmos.

Na *Introdução à Crítica da Economia Política*, K. Marx, afirma:

Em todas as formas de sociedade, é uma produção determinada e as relações por ela produzidas que estabelecem a todas as outras produções e as relações a que elas dão origem a sua categoria e a sua importância. É como uma iluminação geral em que se banham todas as cores e que modifica as tonalidades particulares destas. É como um éter particular, que determina o peso específico de todas as formas de existência que aí se salientam (MARX, 1983:224-225).

Embora as demais relações sociais estejam determinadas pelas relações de produção, essas reagem sobre elas, não só condicionando suas formas, quanto também lhes dando, ou não, condições necessárias a sua reprodução.

Na medida em que se faz a opção da utilização da categoria do território como um instrumento de leitura da formação do território nacional, não se obriga a apresentação de todo o movimento de expansão e formação do território nacional. Sabe-se que este movimento é uma tarefa de grande envergadura. Para apresentar o processo de esbulho das terras dos Xukuru-Kariri, foi dividido o conteúdo desse trabalho em três partes, que estão assim constituídas:

No primeiro capítulo será feito um estudo sobre a (des) construção do território dos Xukuru-Kariri durante o processo de ocupação do Nordeste colonial bem como o entendimento do conceito de território dentro de uma perspectiva geográfica da análise da formação do território.

No segundo capítulo será analisada a questão da terra como eixo de discussão e o processo de apropriação do território dos Xukuru-Kariri como resultante de uma política de exploração encetada pelo Estado.

No terceiro capítulo a luta dos povos indígenas na demarcação de suas terras e as diferentes formas de resistências que os Xukuru-Kariri viabilizaram para poder se

manterem dentro de sua proposta de luta de recuperação de seu antigo território como um processo de sobrevivência de sua existência enquanto índio.

No quarto capítulo será abordado o processo demarcatório das terras do povo Xukuru-Kariri, enfatizando o momento de retomada da demarcação através da mediação da narrativa procurando destacar a importância da terra na afirmação da identidade étnica do povo Xukuru-Kariri.

As fontes utilizadas para análise foram além da pesquisa bibliográfica, publicações matérias veiculadas pela imprensa local. Os documentos judiciais produzidos em meio à disputa, não foram possíveis o acesso porque em Alagoas não existe um arquivo público judicial e segundo funcionários da FUNAI-AL todo documento em relação à causa demarcatória em Palmeira dos Índios estaria em Brasília. Foram utilizados também dados de campo, tais como entrevistas, e observações com diferentes atores.

Analisar a formação territorial de Palmeira dos Índios através do processo de constituição territorial que envolveu a região Nordeste, sob o olhar geográfico é a condição que se pode lançar mão para poder entender que a (des) territorialização de um determinado grupo na sociedade advém da territorialização de outros atores sociais hegemonicamente mais fortes que através de uma elite organizaram os diferentes territórios que foram se constituindo no Brasil através do processo de ocupação pelos portugueses em um primeiro instante e mais tarde por uma elite nacional comprometida com o capital internacional.

Desta forma a análise da produção do espaço no processo de luta da demarcação das terras dos Xukuru-Kariri indica que contraditoriamente, o Estado ao invés de garantir a propriedade tem viabilizado a desterritorialização dos povos Xukuru-Kariri e a luta assumida pelos povos indígenas pela demarcação de suas terras é uma resposta às atitudes excludentes dos grupos que organizam a estrutura territorial do país.

Enfim, a constituição de um território pode ser um caminho profícuo para a análise da formação histórica geográfica de um país – pois a qualidade de sua inércia –

torna-o depositário não apenas de valores econômicos, mas também, de projetos que por diferentes vias se hegemonzaram na sociedade em foco.

I CAPÍTULO

O PROCESSO DE FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO BRASILEIRO E A PRODUÇÃO DO ESPAÇO NO MUNICÍPIO DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS

Este primeiro capítulo abrange, desde os primórdios da colonização portuguesa e as transformações sofridas no espaço brasileiro. A conquista do território e a subjugação dos indígenas levando assim a construção de um Estado soberano, constituído sob o signo do esbulho das terras indígenas, dando início a uma trajetória de luta e resistência que culmina com o processo demarcatório.

1. O Processo de Formação do Território Brasileiro

O espaço é transformado em território através do exercício do poder, através das forças econômicas, mas também pela cultura, onde as imagens e os mitos não podem ser deixados de fora.

Os territórios – necessariamente *pluralia tantum*.- são espaços de ação e de poderes, entendendo ação no sentido em que Hannah Arendt coloca: “o fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (Arendt, 1991:191). Ou seja, é no território que o homem encontra condições de possibilidades de objetivar-se a si mesmo. Entendendo objetividade como uma subordinação da subjetividade, a objetividade implica na regência objetiva sobre a subjetiva. É na objetividade que organiza a consciência (subjetividade).

Este processo de objetivação dar-se-á através das relações sociais de produção. Esta deve ser entendida através da visão de uma economia capitalista internacionalizada que produz e se reproduz em diferentes territórios do mundo atual, criando desta forma, processos e relações de interdependências, canais de obstrução ou desobstrução - “Regiões do mandar e regiões do fazer”.

A análise da formação do território nacional deve ser feita no entendimento da compreensão dos processos do desenvolvimento do modo capitalista de produção no Brasil. Esta visão passa necessariamente pelo entendimento do desenvolvimento como sendo desigual e combinado, ou seja, ao mesmo tempo em que avança reproduzindo relações especificamente capitalistas mais avançadas produzem também, igual, e contraditoriamente, relações camponesas de produção necessárias a sua lógica de desenvolvimento. Neste aspecto território deve ser entendido como a síntese contraditória, como totalidade concreta² do processo/modo de produção/distribuição/circulação/consumo e suas articulações e mediações supra-estruturais (políticas, ideológicas, simbólicas, etc), onde o Estado desempenha a função fundamental de regulador e defensor da classe hegemônica que organiza e organizou o espaço nacional.

Dessa forma são as relações sociais de produção e o processo contínuo e contraditório das forças produtivas que dão configuração histórica específica ao território. Assim deve-se entender que o território é a própria sociedade em movimento, na luta contínua da mesma pela socialização igualmente contínua da natureza (MORAES, 2002). O processo de construção do território, portanto é resultante do desenvolvimento desigual, simultâneo e combinado do capital³.

A lógica do desenvolvimento do capital é gerada pelo processo de produção propriamente dito (reprodução ampliada/extração da mais valia/produção do capital/renda da terra), circulação e valorização do capital e a reprodução da força de trabalho. É esta lógica contraditória que constrói territórios diferentes no mundo ou faz com que frações de um mesmo território conheçam processos desiguais de valorização produção e reprodução do capital.

² A totalidade concreta como concepção dialético-materialista do conhecimento do real significa, portanto, um processo indivisível, cujos momentos são: a destruição da pseudoconcreticidade, isto é, da fetichista e aparente objetividade; em segundo lugar, o conhecimento do caráter histórico do fenômeno, no qual se manifesta de modo característico a dialética do individual e do humano em geral; enfim o conhecimento do conteúdo objetivo e do significado do fenômeno, da sua função objetiva e do lugar histórico que ela ocupa no seio do corpo social. Kosik, Karel, 1926 – Dialética do Concreto; tradução de Célia Neves e Alderico Toribio, 2 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976. p.61.

³ A teoria do desenvolvimento desigual e combinado de Trotsky — é uma tentativa de explicar estas “modificações” e, por consequência, de dar conta da lógica das contradições econômicas e sociais dos países do capitalismo periférico ou dominado pelo imperialismo.

Assim, no Brasil esse processo contraditório produz/gera o movimento de concentração e ou dispersão da população colocando a sociedade em movimento. Destruindo territórios e criando novas territorialidades. Quando não acontece de determinados atores sociais conseguirem uma nova territorialização acontece o processo de exclusão social, acontece a perda de territorialidades a exemplo dos indígenas.

1.2 A empresa colonial portuguesa.

A intensidade de expurgo do território dos povos primitivos para a consolidação da empresa colonizadora portuguesa no processo de expansão do capitalismo europeu, necessariamente se deu a partir de mil e quinhentos. Os portugueses chegaram ao litoral brasileiro e encontraram grupos indígenas organizados em aldeias, vivendo numa economia bastante primitiva quanto ao desenvolvimento das forças produtivas. Esta limitação os obrigava o constante deslocamento diante da exaustão dos recursos naturais. Entretanto dada a abundância de terras, o simples deslocamento geográfico permitia garantir a sobrevivência dos grupos sem que alterasse o processo produtivo.

A unidade de produção era a aldeia, onde a divisão do trabalho era fundada por critérios de sexo e idade, as mulheres se ocupavam dos trabalhos agrícolas, da preparação dos alimentos, dos serviços domésticos e de algumas atividades artesanais, como a confecção de redes e de cerâmicas. Os homens se ocupavam da preparação do solo para a agricultura, da caça, da pesca, e da fabricação de armas e barcos. Em geral, as atividades religiosas e militares eram atividades estritamente masculinas, sendo excepcional a participação feminina nessas atividades. Economicamente autônomas, as aldeias não eram, entretanto independentes umas das outras, pois a troca de mulheres, as expedições guerreiras, os sacrifícios de inimigos e os deslocamentos da tribo eram decididos pelo conselho dos chefes. A unidade tribal de base nos laços de parentesco unia as aldeias umas as outras, pois as linhagens atravessam diferentes aldeias unindo as famílias entre si (FERNANDES, 1960, 287-297).

A ocupação das terras brasileiras foi feita em virtude do atendimento da necessidade de produtos tropicais pelo mercado europeu. O Estado brasileiro foi

conseqüência da expansão ultramarina portuguesa à procura de concentrações demográficas e centros comerciais que pudessem ser explorados ou organizados visando à formação de fluxos. Com relação a esta afirmativa Caio Prado Jr. diz:

Em suma e no essencial, todos os grandes acontecimentos desta era que se convencionou com razão chamar, “descobrimientos” articula-se num conjunto que não é senão um capítulo da história do comércio europeu. Tudo o que se passa são incidentes da imensa empresa comercial a que se dedicavam os países da Europa a partir do século XV, e que lhes alargara o horizonte pelo oceano afora. Não tem outro caráter a exploração da costa africana e a descoberta e colonização das Ilhas pelos portugueses, o roteiro das Índias, a descoberta da América, a exploração e ocupação dos vários setores.

(...) Nestas condições, “colonização” ainda era entendida como aquilo que dantes se praticava; fala-se em colonização, mas o que termo envolve não é mais o que o estabelecimento de feitorias comerciais, como os italianos vinham praticando de longa data no Mediterrâneo, a Liga Hanseática no Báltico, mas recentemente os ingleses holandeses e outros, no extremo norte da Europa e no levante; como os portugueses fizeram na África e na Índia. Na América a situação se apresenta de forma diversa: um território primitivo habitado por rala população indígena incapaz de fornecer qualquer coisa de realmente aproveitável, para os fins mercantis que se tinha em vista, a ocupação podia se fazer como uma simples feitoria, com um reduzido pessoal incumbido apenas do negócio, sua administração e defesa armada; era preciso ampliar estas bases criar um povoamento capaz de abastecer e manter as feitorias que se fundassem, e organizar a produção dos gêneros que assim interessassem ao seu comercio (PRADO JR., 1948, 16 a 25).⁴

Segundo este autor, a colonização dos trópicos apresentava a mesma dimensão do plano mundial, conservando a mesma estrutura de uma empresa comercial, com os objetivos tradicionais mercantis que assinalam o início da expansão ultramarina da Europa. No seu conjunto, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais complexa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter a ela destinado, ou seja, o de explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comercio europeu.

O processo de ocupação das terras brasileiras foi realizado por etapas, estabelecendo como primeira etapa à ocupação da costa, do Rio Grande do Norte até São Vicente – atual São Paulo. Numa segunda etapa, já no século XVII, se pode admitir uma expansão para o oeste em três pontos bem precisos: ao Norte, na Amazônia, seguindo o leito do grande rio; no Centro, na área aurífera de Minas Gerais e Goiás, estendendo-se ate Cuiabá; e no Sul pelo avanço paulista em direção as missões

⁴ A leitura referente sobre o sentido da colonização no Brasil pode ser feita de forma integral no primeiro capítulo do livro *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Junior, São Paulo, Editora Brasiliense, 1ª edição de 1942.

jesuíticas, efetivando-se com a sua destruição. A ocupação do território pelos portugueses não alterou em um primeiro momento, as condições de existência indígena. Uma vez que, o interesse principal dos portugueses era o comércio, os índios não tinham mercadoria para comercializar o contato com estes, era de menos importância. Nas feitorias portuguesas praticava-se o escambo com os índios, que recebiam quinquilharias em troca de alguns produtos da terra (como o pau - brasil). Alguns portugueses deportados por crimes políticos ou contra a moral, conseguiam se integrar nas aldeias indígenas unindo-se aos índios. A situação vai alterar-se a partir do momento em que o Governo português decide colonizar efetivamente o território (PRADO JR, 1962).

É a partir de 1530 que começa efetivamente a colonização do território brasileiro, cujo domínio pelos portugueses é reconhecido pelo Tratado de Tordesilhas. Sob o discurso da defesa contra os estrangeiros, especialmente dos franceses, o Governo português assume uma política de colonização, isto é, a instalação de população portuguesa no território. Para isso era preciso tornar rentável a colonização. Ora, contrariamente à América espanhola, o Brasil não parecia ter ouro nem metais preciosos; por outro lado, ao contrário da Índia, os indígenas brasileiros não produziam mercadorias que alimentassem o comércio português. Para tornar rentável a colonização, fazia-se necessário a introdução de uma produção capaz de trazer lucros para o comércio português. Essa produção será a do açúcar, cuja demanda crescia na Europa, e cuja técnica já era conhecida pelos portugueses. O litoral brasileiro apresentava condições favoráveis ao cultivo da cana-de-açúcar, mas restava o problema da mão-de-obra: como levar o indígena à produção de açúcar?

A conquista colonial portuguesa é, portanto mais do que um processo de apropriação de terras dos índios para a instalação de colônias; é ao mesmo tempo um processo de desestruturação das comunidades indígenas e de sua integração na economia colonial, a que os historiadores chamam de “empresa colonial”.

Nesse sentido Antonio Carlos Robert de Moraes afirma que: *“A ocupação do território colonial é baseada num padrão externo, isto é, a apropriação do espaço obedece a um critério que exprime as intenções da metrópole”*. E que:

A colônia é uma relação sociedade-espaco onde os “naturais do lugar” são concebidos como recurso natural do lugar, podendo, portanto, ser

manipulado (destruído, removido) a qualquer momento para atender as necessidades da expansão progressiva dos centros de poder (MORAES, 2002, 85-86).

Mais interessada no comércio com a Índia, a Coroa Portuguesa confia a colonização do Brasil a empreendedores privados, pelo sistema de capitanias hereditárias. Segundo FAORO, pode-se dizer que o regime da terra no Brasil teve seu começo forjado em Portugal, pois:

A obra política e comercial da colonização tem como ponto de apoio à distribuição de terras. Ai se fixava o centro da empresa, calcado sobre a agricultura, capaz de condensar populações e criar as cobiçadas riquezas de exportação. A monarquia lusitana, nessa tarefa de povoar o território imenso encontrou, nas arcas de sua tradição, um modelo legislado: as sesmarias. "A História territorial do Brasil" – começa em Portugal (FAORO, 1979, 123).

O litoral brasileiro foi dividido em doze faixas de dimensões desiguais, cada uma confiada a um capitão – em geral, indivíduos pertencentes à pequena nobreza, ou tendo prestado serviços “relevantes” à Coroa, para que cada um deles se encarregasse da colonização de sua capitania. Os capitães deveriam governar o seu território com grande autonomia: podiam distribuir terras, nomear as autoridades administrativas e judiciárias, recolher impostos, fundar cidades e transmitir seu poder por hereditariedade. Entretanto era reservada a Coroa o monopólio do comércio e da mineração, bem como o direito de retomar a capitania caso o capitão não cumprisse suas obrigações. Mas o sistema acabou sendo abandonado, pois os investimentos necessários à colonização ultrapassavam as possibilidades reais dos empreendedores privados. Com efeito, a Coroa só dava a terra, mas o problema fundamental era a falta de força de trabalho. Ou bem os capitães traziam colonos portugueses (o que seria fora de propósito, por causa da debilidade demográfica de Portugal), ou bem eles deviam submeter os índios (mas para tanto lhes faltavam os recursos militares). Verificada a inviabilidade do sistema, a Coroa adota outra política de colonização (FAORO, 1979).

É a partir de 1548 que a Coroa Portuguesa toma em mãos a empresa colonial, enviando ao Brasil um governador-geral que retoma os poderes delegados aos capitães e inicia o processo de submissão dos indígenas ao domínio colonial é a primeira condição para a colonização efetiva do Brasil. Nesse processo, o papel da religião é fundamental. Em sua primeira carta ao governador – geral diz o Rei: “A principal causa

que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse a nossa fé católica” (OLIVEIRA, 1985, 32).

Com o governador – geral chegam os jesuítas, encarregados da conversão dos índios ao catolicismo. A atividade missionária foi um meio utilizado pelo colonizador como complemento da vitória militar, pois é por ela, que se educam os vencidos, tornando-se aptos para o trabalho nas fazendas e engenhos. O trabalho missionário é, pois, mais do que a pregação da doutrina católica aos índios. A doutrinação se acompanha do aprendizado da língua portuguesa, da escrita e da leitura, do combate aos costumes incompatíveis com a moral católica (poligamia, nudez, antropofagia, oferta de mulher) e com a imposição de costumes próprios aos portugueses. Nesse trabalho de destruição da cultura indígena e de imposição da cultura portuguesa, os missionários se opõem ferozmente aos pajés, guardiães das tradições indígenas, que os missionários qualificavam como feiticeiros a serviço do demônio contra os quais se devia lutar, inclusive, recorrendo ao braço secular.

Existe, pois, uma aliança entre a missão e o poder colonizador, mas não se pode identificar uma comunhão perfeita entre o projeto do missionário com o projeto do colonizador, pois existia uma divergência de estratégias quanto à forma de subordinar o indígena à economia colonial. O projeto dos missionários se concretiza nas reduções jesuíticas, onde o missionário exerce o poder moral e espiritual sobre os índios reduzidos à fé cristã. O projeto do colonizador, ao contrário, era transformar o índio em força de trabalho escravo, e isso o faz cobiçar os aldeamentos (reduções), cobiça que estava na base das expedições dos bandeirantes de apresamento de índios já afeitos com o contato com o branco (OLIVEIRA, 1985, 38).

Convém ressaltar que o processo de desenvolvimento da contradição entre o projeto missionário e o projeto do colonizador culmina com a perseguição, expulsão e morte de muitos missionários. Esta mesma contradição explica o discurso profético e religioso e o caráter de guerra santa que justifica as arbitrariedades cometidas pelo Estado Português em nome da expansão da cristandade:

A fé católica e a religião cristã, sobretudo nos nossos tempos, sejam exaltadas e em toda parte ampliada e dilatada, procure-se a salvação das almas, deprimam-se as nações bárbaras e seja elas, reduzidas à fé. (OLIVEIRA, 1985, 37).

A partir da derrota do missionário a estratégia do colonizador foi de substituir o missionário, por uma ordem religiosa mais dócil ao poder colonizador ou pelo clero secular, confiando as aldeias e territórios indígenas à administração civil. É no caso dos jesuítas que a contradição entre o projeto missionário e o projeto colonizador alcança dimensão mais notável, devido à solidez da Companhia de Jesus no Brasil e à capacidade de seus membros de organizarem reduções não só economicamente fortes como também militarmente poderosas. Só com a expulsão dos jesuítas, por decreto do Marques de Pombal, em 1759, é que se resolverá a contradição, conseguindo o colonizador apropriar-se dos territórios e das populações indígenas reduzidas pelos missionários (IBIDEM, 1985:39). Assim, convém colocar que as contradições internas existentes entre os próprios colonizadores evidenciam o dissenso com relação ao projeto de colonização, já que divergiam quanto às diferentes formas de se apropriarem da mão-de-obra indígena e da ocupação da terra.

Num primeiro momento essa tarefa lhes parece fácil, pois os índios se mostram atentos à pregação e parecem acolher docilmente a fé católica. Entretanto pouco depois tal otimismo acaba. Os missionários percebem que os índios acolhem facilmente a fé católica, também facilmente a abandonam. Um missionário compara-os à areia das praias: escreve-se nelas o que se quer, mas basta que suba a maré para que tudo se apague e retorne ao estado anterior. O índio que fazia pensar no mito do bom selvagem, puro, mas ignorante, passa a ser visto como um bruto que só pela força das armas pode ser submetido à fé católica.

Essa reviravolta no pensamento missionário não se deve a uma visão errada dos índios no momento da chegada dos missionários, mas sim a uma real mudança de atitude dos índios em relação aos portugueses. Sua experiência anterior com os portugueses era a de comerciantes, e não de colonizadores. Até a chegada do governador – geral, os portugueses eram recebidos como estrangeiros que lhes traziam presentes, abasteciam os navios com produtos da terra e partiam. Os portugueses residentes no território brasileiro se limitavam a viver nas feitorias e fortalezas, tendo se relacionado com as tribos⁵ vizinhas, inclusive tomando mulher indígena como esposa.

⁵ A palavra tribo foi mantida para manter o sentido em que foi elaborado o texto. Hoje esta denominação não é mais utilizada, pelos estudiosos do assunto, que preferem utilizar-se da expressão “povos” que encerra uma idéia de autonomia e determinação diante da sociedade envolvente.

A situação muda inteiramente quando o português deixa de ser o estrangeiro para tornar-se ocupante do território, colonizador e escravizador. A partir daí começa a resistência do índio à colonização, e, portanto ao missionário. Um missionário francês, que percorreu o Maranhão em 1612, relata como um velho chefe indígena encarava a colonização portuguesa em Pernambuco:

Vi a chegada dos perós (portugueses) em Pernambuco e Potuí (Rio Grande do Norte); e começam eles como vós, franceses, fazeis agora. De início os pêros não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde disseram que nós devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem e edificar cidades para morar conosco. E assim pareciam que constituíssemos uma só nação. Depois começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais àquelas que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários paí (padres). Mandaram vir os paí. E estes ergueram cruces e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mas tarde afirmaram que eles nem os paí podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. E assim se viram constangidos os nossos a fornecê-los. Mas não satisfeitos com os escravos capturados nas guerras, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação; e com tal crueldade e tirania trataram que os que ficaram livres foram como nós forçados a deixar a região (apud, OLIVEIRA, 1985, 34).

Esse relato mostra como os mesmos acontecimentos são lidos de modo inteiramente diferente do colonizador – cuja expressão ideológica é o discurso religioso dos missionários – e pelo colonizado. Este lê os acontecimentos a partir do código que lhe é próprio, isto é, o código de uma sociedade tribal, e vê na colonização a ruptura do equilíbrio da troca de mulheres e a transformação da escravidão primitiva dos prisioneiros de guerra em escravidão com finalidade econômica. É evidente que o índio não usa o mesmo código de leitura dos missionários, e, assim sendo, a colonização só pode ser para ele uma tirania exercida pelos fortes sobre os fracos. Tal leitura da colonização como tirania e escravização do índio levam-o a resistir pela força contra os portugueses.

A historiografia oficial transmite a idéia de que no sertão não havia índios e, sim, um vazio demográfico em que se justificava um preenchimento feito pelo colonizador; PIRES (2002), em seu livro a *“Guerra dos Bárbaros”: resistência indígena e conflitos no Nordeste Colonial retratam* a questão da violência contra os povos indígenas do Brasil

no sertão nordestino. Para a autora os povos Tapuias⁶, residentes do sertão nordestino, grupo de índios valentes e guerreiros que resistiram à colonização de forma bravia foram chamados bárbaros por resistirem à colonização⁷, enquanto o grupo Tupi foi considerado “índio-bom”, porque se deixaram civilizar mais facilmente. Conforme a autora talvez este fato explique porque os cronistas antigos, colonizadores e missionários se dedicaram com afinco aos estudos do chamado grupo Tupi.

A leitura da formação do território brasileiro sob a perspectiva do europeu minimiza a ação dos colonizadores contra os povos indígenas no sentido em que a luta pela ocupação – as guerras de conquistas e o extermínio das tribos – são praticamente esquecidas. Sob esse aspecto da explicação desvirtualizada da realidade sertaneja no Nordeste durante o processo de colonização afirma PIRES:

O caráter ideologicamente tendencioso da historiografia pode ser detectado, ainda, na abordagem da estrutura econômica colonial. Privilegiando o setor de produção dominante – o açucareiro – e secundarizando os demais, como no caso da pecuária, reduz a compreensão global da economia colonial porque a explica sob a ótica exclusiva da produção para a exportação. Ou seja, esta era a produção na qual a metrópole e as classes dominantes tinham maior interesse (PIRES, 2002, 18).

São muitas as guerras entre colonizadores e índios, guerras que na verdade prolongam-se até os dias de hoje. Tendo a vantagem da superioridade numérica e conhecimento do terreno, os indígenas conseguiram algumas vitórias militares, apesar de sua enorme inferioridade em armamentos. Entretanto, as alianças interétnicas para o combate contra o colonizador se fragmentavam, enquanto os portugueses se revelavam extremamente hábeis em fazer aliados entre tribos rivais, contando para isso com a ajuda dos missionários. Progressivamente os colonizadores vão submetendo para si os indígenas, enquanto aqueles que conseguiam escapar refugiavam-se no interior do país.

⁶ É interessante observar que os povos Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios, segundo os mais diferentes estudiosos são pertencentes ao grupo Tapuias, bem como os Fulni-ô de Pernambuco na classificação de Estevão Pinto.

⁷ Esta imagem de barbárie dos índios do sertão é passada com muita clareza por Albert Van der Eckout (1610-1666), pintor holandês⁷, onde as representações pictóricas dos Tapuias ressaltam os aspectos belicosos desses índios reforçando a imagem estereotipada de uma natureza bárbara. O seu quadro óleo sobre tela “Homem Tapuia” (1943) representa os índios Tapuias ao lado de animais peçonhentos, e no Quadro óleo sobre tela “Mulher Tapuia” (1641) pode-se visualizar mulheres carregando pedaços de corpos decepados.

A ocupação territorial do continente pelos europeus foi acompanhada pela usurpação crescente das terras indígenas e pelo extermínio sucessivo a que foram submetidos. Basta dizer que no Brasil estima-se que existia uma população indígena em torno de 2,5 milhões a 10 milhões de índios. Hoje talvez esta população nem chegue a 250 mil.

A formação das sociedades americanas no século XIX, como produto de expansão econômica ocidental e das ideologias liberais, criou mais dificuldades ainda para essas populações. O crescente interesse pelas terras e, em certa medida, a articulação de políticas indigenista burocratizadas, proporcionou os instrumentos necessários para que a dominação se exercesse com mais eficiência.

Com a intenção de incorporar as terras dos aldeamentos destinados aos índios às terras públicas para serem aforadas a particulares, o presidente de Sergipe, a partir da promulgação da Lei de Terras de 1850, solicitou ao governo imperial a extinção dos aldeamentos localizados na província (PREZIA, SILVA, VASCO E LUZ, 2000, 61).

Os povos indígenas da América viram-se assim, submetidos às formas de dominação que alguns antropólogos denominam de colonialismo interno, decorrente da expansão das frentes pioneiras nacionais nas nações dependentes. Essa situação é muita bem expressa pela Declaração de Barbados, de 1971:

Os indígenas da América continuam sujeitos a uma relação colonial de domínio que teve sua origem no momento da conquista e que ainda não desapareceu no seio das sociedades nacionais. Esta estrutura colonial se manifesta no fato de que os territórios ocupados pelos indígenas são considerados e utilizados como terras de ninguém abertas à conquista e à colonização.

Desta forma, as relações entre os índios e brancos aparecem sempre como relações de conflitos e de tensões e que no processo histórico brasileiro vêm aumentando de intensidade. A dinâmica produtiva da sociedade nacional alcança hoje os últimos povos indígenas que em algumas regiões da Amazônia viviam de modo pleno sua especificidade cultural.

Nesse sentido a colonização pode ser colocada como um processo de valorização do espaço, realizando as etapas do processo: apropriação, transformação e apropriação do espaço produzido. Sobremaneira se pode dizer que os espaços coloniais eram constituídos de territórios usados e de fundos territoriais.

Neste entendimento a valorização do espaço é vista como um processo teleológico, isto é, sustentados em projetos e guiados por concepções de atores sociais específicos. Vale a pena destacar que a valorização do espaço agrega valores próprios do campo da política, pois a valorização do espaço não é consequência de determinações econômicas, mas antes o criador de condições necessárias para a fluência dos espaços econômicos, condições muitas vezes dependentes das decisões políticas do que da economia. (MORAES, 2002).

Como afirma este autor, o processo civilizatório originado advém da expansão territorial de determinados grupos humanos. Na verdade, o sentido da colonização em cada território se estabelece numa conjunção entre geopolítica metropolitana e as condições locais defrontadas pelos colonizados, notadamente no que tange aos contingentes demográficos e os recursos naturais existentes, num jogo comandado pela lucratividade do capital mercantil.

Portanto, é o território, que expressa combates e antagonismos entre interesses e projetos sociais. Logo a constituição dos territórios envolve representações, discursos, consciências, articulações e práticas. Milton Santos em um artigo publicado na Folha de São Paulo apresenta uma (re) definição da palavra território, considerando como:

O conjunto de sistemas naturais mais os acréscimos históricos materiais imposto pelo homem, ou seja, o território seria formado pelo conjunto indissociável do substrato físico, natural ou artificial, a base técnica mais as práticas sociais, práticas estas que definem o lugar de cada grupo social no ordenamento espacial do território. (SANTOS, 2002, 71).

É característica da realidade colonial, uma constante devassidão dos habitantes e dos recursos naturais na apropriação de novas terras. A atração do interior desconhecido alimentou o imaginário do conquistador, onde a certeza de encontrar riquezas a flor do chão fez com que o colonizador adentrasse nos espaços de difícil acesso, impulsionado por atrativos simbólicos contribuindo assim para o conhecimento

de territórios que em princípio permaneceram à parte do interesse da empresa comercial colonizadora.

Essas áreas de difícil acesso são descritas por MORAES (2002, 88) como - “fundos territoriais”⁸ - áreas ainda não devassadas pelo colonizador, de conhecimento incerto e, muitas vezes, apenas genericamente assinalado na cartografia da época. “Os naturais” banidos da área de concentração colonial à época da ocupação (no caso o litoral nordestino) adentraram no sertão para fugir da violência da empresa colonial que ao expandir seu espaço colonial com a pecuária, obrigou-os a se (des) territorializarem e se acantonarem em locais fora do interesse momentâneo da metrópole para poder sobreviverem.

O território do atual estado de Alagoas fez parte da Capitania de Pernambuco, doada por El-Rei D. João III a Duarte Coelho Pereira que apelidou de Nova Luzitânia as terras do seu novo domínio. Até 1817, o território de Alagoas fez parte de Pernambuco. O chamado “sul” da capitania de Pernambuco constituía propriamente as Alagoas, depois, com a estruturação político administrativa, a Comarca deste nome, com seus três núcleos fundamentais – Penedo, Porto Calvo (Bonsucesso) e Alagoas (chamada primeiramente – Povoação da Lagoa do Sul ou Madalena da Alagoa do Sul) outras menores. Engenhos e engenhocas, sítios e fazendas completavam a paisagem local. Os conhecimentos que há sobre esta antiga faixa geográfica envolvem os da Capitania de Pernambuco, mesmo porque, ela integrava o território deste.

Sobre as populações primitivas nessa faixa, os conhecimentos partem de numerosas obras e documentos, vindos de longa data e de tradição oral. Os Caetés habitavam na costa da capitania Pernambuco desde o São Francisco até a ilha de Itamaracá, desta até o rio Abiaí, os Tabajaras. O Sertão era pouso dos Cariris (Revista do Instituto Histórico Geográfico de Alagoas, 1973, 101).

Segundo José Bernardes Fernandes Gama (1973), os caetés bastante numerosos, aguerridos navegantes, se espalhavam da margem esquerda do rio São

⁸ A atual presença dos Xukuru-Cariri nas terras alagoanas é uma resultante deste movimento dos povos indígenas do Brasil na tentativa de sobreviver à violência impetada pelo sistema colonizador, ao atingir os sertões que no entendimento de MORAES, seriam os “fundos territoriais”.

Francisco até a Ilha de Itamaracá, e também pela costa, de Itamaracá até o rio Abiaí, os Tabajaras na Paraíba; e daí, até a costa do Rio Grande do Norte, os Potiguara (IBID).

Os povos existentes em Alagoas, arrolados por Adriano Jorge (1901) em seu estudo, segundo o método clássico do modo de vida, hábitos e costumes do índio habitante do território alagoano, foram assim classificadas: Potiguara, Tabajara, Caetés, Abacatiaras, Aconãs, Cariris, Coropatis, Moriquitos, Xucurus, Umas, Vouvês, Xocós, Pipiãs, Copotós.⁹

A classificação do indígena brasileiro adotado por Carlos (Karl) Von Stein e P. Ehernreich é baseada no critério lingüístico – cultural, e abrange os seguintes grupos: 1. Tupi-Guarani; 2. Ge ou Tapuia; 3. Nu-Aruaque, 4. Caraíba , afóra os que ficaram sujeitos a posterior revisão. O grupo Tupi – Guarani dominou, outrora, quase toda a faixa do litoral brasileiro.

Os Cariris (Kariri),¹⁰ enorme grupo indígena que na época da “Descoberta”, dominava largo trecho do Nordeste, acossados pelos Tupis, foram ter no sertão nordestino. Estudos ou pesquisas de campo, realizados com povos indígenas ou a

⁹ São relativamente escassas as fontes alagoanas a respeito do Indígena. Quatro obras principais, publicadas em datas diversas, versando sobre a história alagoana ou a sua geografia, dedicam capítulo especial ao Indígena: “Geografia Alagoana ou Descrição Física, Política e Histórica da província das Alagoas” de Thomaz do Bomfim Espindola, “História das Alagoas”, de Moreno Brandão; “História das Civilizações das Alagoas” (resumo didático) de Craveiro Costa. Adriano Augusto de Araújo Jorge em “Notícias sobre povos indígenas que estacionavam no território do actual Estado das Alagoas ou costumavam trazer as suas plagas repetidas correrias”, é um dos poucos que aborda com maior especificidade sobre os diferentes povos indígenas que passaram pelo território alagoano. In Revista do Instituto Arqueológico e Geographico Alagoano, no. 1 vol. III. Pg.67-84. Não podendo esquecer a obra de caráter obrigatório de levantamento documental sobre o processo de demarcação das terras dos índios feito por Clovis Antunes in *Índios de Alagoas: documentário*. Maceió, EDUFAL, 1984.

¹⁰ Os Kariri viviam, como alguns grupos Tupis, em aldeias cercados para evitar os ataques dos inimigos. Além do arco, da flecha, do machado de pedra, criaram o tsconcopy, uma lança feita de pau-brasil, cujas pontas terminavam em forma pontiaguda, e a azagaia, com a qual lançavam pequenos dardos. Como afirmou um historiador, esses dardos eram lançados “com tal velocidade que, não encontrando nenhum osso, atravessam o corpo de um homem”. Tal com os Tupis era um povo dos rios. Além de serem habilidosos remadores, eram exímios nadadores. Desde a mais tenra idade a criança era jogada na água para aprender a nadar. Ao nascer, o menino era esfregado com pele do porco-do-mato, animal protetor do grupo e lavado com aluá, cauim feito de milho ou mandioca, para que no futuro fosse bom caçador, e grande consumidor da bebida. Entre as entidades veneradas pelos Kariri, destaca-se Nhinhó, criador do mundo e do povo Kariri; Badzé ou Pdazu, deus da floresta e do fumo que teve dois filhos: Poditã, deus da caça, e Warakidzé, deus da chuva. Quem desrespeitasse essas entidades poderia receber um castigo de morte através do bisamu ou pajé. Um dos principais rituais era o Warakidzã que durava de três a quatro dias e ocorria na época do amadurecimento do coquinho do Ouricuri, alimento preferido do porco-do-mato. Nessa ocasião Warakidzé descia da estrela Orion, como “encantado”, na figura de um jovem formoso, exigindo enfeites de penas e determinando a perfuração dos lábios dos adolescentes. (PREZIA, 2000, p.156).

exemplo dos Carnijós, de Águas Belas, em Pernambuco, atualmente conhecidos por Fulni-ô, incluídos classicamente no grupo lingüístico Cariri (Kiriri) modificaram o conceito taxionômico de diversos grupos residuais indígenas do Nordeste, inclusive Alagoas. Os Fulni-ô foram considerados os “Últimos Tapuias” (PINTO, 1956). Do grupo Cariri originaram-se os Shocó ou Choco (também Xocó), os Shucurus ou Chucurus (também Xukurus) e outras povos descendentes deles.

Habitando o território alagoano, os Xukuru são classicamente incluídos no grupo Cariri (Kiriri), mas foram classificados por Hohental (1954) aproximados sob o ponto de vista cultural dos Tapuias primitivos do Nordeste brasileiro (apud, JORGE: 1968 p.104). Segundo Pedro CALMON (1958) o Tapuia era o gentio das línguas travadas¹¹, o que não pertencia à comunidade tupi e vivia mais barbaramente do que o índio da costa, desajeitado à agricultura, errando pelos matos, desconhecendo a rede, porém dispoendo de armas mais perfeitas que os tupis-guaranis – nem construía aldeias nem se mostrava acessível ao comercio dos civilizados. O tapuia continuou a ser, pelos tempos o “hostil”, o “adversário”, o “selvagem”, a quem devia exterminar, e não apaziguar.

A arma predileta do tupi era o tacape ou espada-maça (feita de madeira forte e com o punho embrulhado em tecido de palha (atarabébé). Mas, o tapuia de preferência usava a azagaia ou dardo de arremesso, e como defesa, a “rodela”. Distinguia-se ainda, pelo uso de botoques nos lábios e orelhas. Conforme o autor, o tapuia tinha inaptidão para a pesca ou navegação, na qual só empregava a balsa. Dormia na floresta, junto de uma fogueira, sem a choça nem a rede dos tupis, daí os cronistas afirmarem serem invencíveis os tapuias, nômades, pois não ofereciam aos colonos uma resistência fixa, nem tinham povoações onde pudessem ser atacados, como os gentios da costa (CALMON, 1958, vol.14, 31-33)).

O processo de desintegração brutal sofrido pelos povos indígenas do Nordeste através do processo colonial fez com que os diferentes povos que habitavam o Estado de Alagoas se integrassem forçadamente à população local criando assim a condição ideal para que o Estado Nacional ao criar a Lei de Terras de 1850 decretasse que, em não havendo mais índios nos diferentes aldeamentos, pois todos estavam “integrados” a sociedade envolvente, suas terras fossem incorporadas ao espólio municipal,

¹¹ Conforme os estudos publicados sobre os índios quinhentistas do Brasil, há que distinguir dois tipos de classificação: em Tapuias e Tupis, os primeiros de língua travada, e os segundos, de língua geral.

transformando-as assim em “terras devolutas”. Por esta razão, os Xukuru-Kariri, de 1872 a 1952, viveram dispersos nos arredores de Palmeira dos Índios, sendo reintegrados ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1952 e posteriormente, em 1970, passaram a ser tutelados pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio). A partir daí se intensificam as lutas entre indígenas e latifundiários, na busca de recuperação de sua identidade indígena através do processo de reconquista da terra, culminado pelo processo demarcatório, um dos momentos finais da territorialização da luta pela terra.

1.3 A produção do espaço no Município de Palmeiras dos Índios

A análise das relações entre os indígenas e os brancos no território brasileiro envolve problemas amplos e complexos. Contudo, alguns pontos devem ser analisados para que se possa entender o processo de desterritorialização dos índios Xukuru-Kariri na cidade de Palmeira dos Índios/Al.

O povo Xukuru-Kariri foi o responsável pela ocupação inicial do que hoje se constitui a cidade de Palmeira dos Índios, no entanto isto se deu de forma estratégica como uma forma de garantir a própria sobrevivência, pois a ação violenta do branco colonizador era avassaladora, sendo uma situação generalizada em toda a Região Nordeste, tendo como culminância à dispersão dos diferentes povos indígenas pela região Nordeste como uma forma de defenderem as suas vidas a exemplo disso temos, que contam os Xocó: ¹². “Que o fazendeiro mandava jagunços armados à aldeia para ameaçar os índios. Para eles não restavam alternativas a não ser fugir ou morrer”. Alguns Xocó foram obrigados a se refugiar em Alagoas, passando a viver com os Kariri na Missão de Porto Real do Colégio (PREZIA, SILVA VASCO E LUZ, 2000, 61).

Os indígenas foram aviltados de suas terras porque os portugueses não reconheciam o direito histórico dos mesmos. Os Xukuru-Kariri sofreram como os demais

¹² Sobre o esbulho das terras dos índios Xocós em Sergipe ver o livro “Terra dos Índios Xocós – estudos e documentos” de Beatriz Góis Dantas/Dalmo de Abreu Dallari. Comissão Pró-Índio/São Paulo, 1980, onde os autores fazem um levantamento histórico documental sobre os direitos de propriedade da Ilha de São Pedro, Sergipe, pelos índios Xocós, cuja origem remonta ao século XVII, contra os ataques da família Britto. Sobre as terras dos xukuru-kariri tem-se a obra referencial de Clovis Antunes *Índios de Alagoas: documentário*. Maceió, EDUFAL, 1984, pp.79-88.

povos indígenas um processo de segregação espacial para que assim pudessem ser atendidas as exigências do capital em sua crescente expansão. Essas populações quase que em sua totalidade, perderam o seu bem mais sagrado que é a terra, e lutam desde o período colonial para reaver parte de seu antigo território ou parcela de terras onde possam existir dignamente de acordo com a sua visão de mundo. Onde para os índios a terra é sua condição primeira de vida, lugar de reprodução dos seus sonhos e de sua sociabilidade entre os seus pares, para o latifundiário a terra é reprodução de renda/capital.

A relação existente entre o território e os seus primeiros habitantes pode muito bem ser testificada na Europa, na forma como foram batizados os nomes de seus países, por exemplo: “*England, terra dos ingleses, Scotland, terra dos escoceses, Deutschland, dos alemães, France, dos descendentes dos franceses, etc*” (GEIGER, 1998:240). Nas Américas esse processo não foi diferente, tanto é que, os nomes geográficos aplicados às terras colonizadas pelos europeus foram identificadas com o nome de seus primeiros habitantes ou com a vegetação encontrada, por exemplo: Brasil vem da árvore aqui existente quando da chegada dos primeiros colonizadores; Alagoas, das lagoas existentes, e Palmeira dos Índios, da presença dos povos Xukuru e Kariri que habitavam esta região, e da vegetação – a palmeira – que existia em grande quantidade.

Para escapar da violência da empresa colonizadora portuguesa em Alagoas, o povo Xukuru-Kariri teve que fugir para o interior do estado como afirma Torres:

A princípio, os aborígenes tentaram barrar a intromissora penetração, mas se viram, assim como já acontecera com outras tribos anteriormente, derrotados fragorosamente. Os poucos que sobreviveram quando dos embates iniciais ou não caíram em poder do branco que os escravizava, chegaram à conclusão de que lhes seria impossível vencer o inimigo tão poderoso (...). Esta conclusão amedrontava-os, obrigando-os a mergulharem mais e mais no sertão desconhecido, onde talvez pudessem conservar-se escudados pelas selvas e caatingas, provisoriamente distante dos exploradores (TORRES, 1997,1).

Em estado de fuga, o povo Xukuru-Kariri conseguiu fixar agrupamentos por quase todo percurso realizado entre a cidade de Palmeira dos Índios e o litoral alagoano. Foram descobertos vestígios da presença Xukuru-Kariri em cidades como: Limoeiro, Tanque d’Arca, Belém, Igaci e Quebrângulo (anexo nº01). A atual cidade de

Palmeira dos Índios foi escolhida como um espaço significativo porque nos seus vales e serras afluíam muita palmeira, nestas terras eles estabeleceram-se desde a serra da Boa Vista, do Brejo da Cafurna, até as terras de Olhos d'Água do Acioli, hoje município de Igaci e circunvizinhanças (TORRES, 1972, 2-3).

Mas a empresa colonizadora portuguesa não tardou também a ocupar Palmeira dos Índios, isto porque a mesma oferecia boas terras para a exploração da cana-de-açúcar, que chegou a contar posteriormente com mais de dezessete engenhos. Com isso os Xukuru-Kariri foram novamente aviltados de suas terras. Diante da ferocidade nada foi capaz de impedir que as vastas porções de terras férteis fossem parar nas mãos dos colonizadores. Para expulsar os Xukuru-Kariri de suas terras, os colonizadores usavam de diferentes expedientes, desde a guerra declarada e o atear fogo sobre suas matas até o instrumento das missões e dos aldeamentos. A primeira missão instalada em Palmeira dos Índios, foi em 1789, depois da criação da Freguesia de Nossa Senhora do Amparo (TORRES, 1972, 9).

Em 1822 a diminuta terra do patrimônio eclesiástico passou também a ser objeto de interesse do colonizador. Ameaçados novamente, os setecentos índios ainda restantes realizaram:

“Uma petição à Junta Governativa de Alagoas pedindo que os confirmasse na légua de terra onde viviam pobremente. Alegaram posse secular e imploram 3.000 braças em quadro (uma légua) /.../. Nesse mesmo ano, o governo mandou o sargento mor José Gomes da Rocha, com sua equipe, proceder à demarcação” (TORRES, 18).

Em 1861, o juiz da comarca de Anadia, Serapião Eusébio d'Assunção, deu ganho de causa para os índios, mas não concedeu “a emissão de posse, confirmando sua sentença, isso permitiu que em 1872 o governo declarasse extinto o aldeamento e em 1874 a câmara de vereadores de Palmeira dos Índios pedisse ao governo o espólio para constituir seu patrimônio municipal” (TORRES, 1972, 18).

Não há dados disponíveis que possam esclarecer sobre as transformações ocorridas na organização social do Xukuru-Kariri depois de submetidos a este sistema, no século XVIII. Porém, as referências existentes sobre esta questão ao longo do século XIX mostram que durante todo esse período o plantio de produtos passíveis de

comercialização, em especial o algodão, e a venda de mão-de-obra tornou-se indispensáveis à sobrevivência dos índios, incorporando-se à sua economia e modo de vida. Revela ainda a dispersão dos mesmos pela região a procura de trabalho remunerado capaz de lhes fornecer os meios econômicos suficientes para o provimento das necessidades impostas pela sociedade colonial. Já em meados do século XIX encontrava-se consolidada esta transição de sociedade autônoma a grupo étnico inserido em um contexto intersocietário, tanto em termos econômicos quanto em termos sociais mais amplos. Por esta época - mais especificamente a 03 de junho de 1872 - uma Portaria do Presidente da Província autoriza a extinção de todos os aldeamentos indígenas da mesma, incorporando ao patrimônio público suas terras.

Tal medida encontra os índios de Palmeira em um dos momentos mais difíceis de sua história: atingidos, pela devastadora seca, de 1870¹³ grande número, de famílias abandonara sua gleba, abrigando-se no engenho do Diretor-Geral de Índios da Província, obrigado pelo cargo a lhes prestar assistência em tais casos, o que foi feito mediante o arrendamento das próprias terras dos índios. Ainda assim, fontes documentais oficiais (ANTUNES, 1984) atestam que o processo de espoliação da gleba indígena contou com a resistência por parte dos índios, que ocupavam mesmo regiões limítrofes à sua gleba, em flagrante desafio aos grandes proprietários - em especial os pecuaristas que durante aquele período se empenhavam em ocupar as terras planas que compõem mais da metade do patrimônio territorial do atual município de Palmeira dos Índios - que buscavam arrancar-lhes os trechos mais valiosos de sua sesmaria.

O domínio indígena sobre a área, que havia sido demarcada fisicamente e confirmado por sentença judicial transitada e julgada em 17 de abril de 1861 chega ao fim do século em completa reviravolta, passando com o correr do tempo a ser reconhecida apenas pelos próprios índios, ao passo que o ordenamento jurídico à sua volta se transforma em seu prejuízo. Durante o período de meio século que abrange o

¹³ No relatório enviado ao Diretor Presidente da Província de Alagoas, o Chefe Geral dos Índios José Roiz Leite Pitanga informa detalhadamente sobre aldeamentos de Palmeira dos Índios e Porto Real do Colégio onde esclarece que a respeito das Aldeias de Palmeira dos Índios e Colégio os índios sofreram os lamentáveis efeitos da devastadora seca de 1870 e que para ampará-los da fome e da nudez, lançou mão de sua qualidade de chefe arrendou as suas terras a fim de cobrir as despesas. Neste mesmo relatório informa que os índios se acham ameaçados de perdas das terras em virtude de não poderem arcar com os custos pecuniários da demarcação das terras e não poderem contestar junto aos rendeiros que se recusam a pagar, e alguns até pretendem justificar suas posses. In Antunes: Índios de Alagoas: documentário. Maceió, EDUFAL, 1984.

último e o primeiro lustro dos séculos XIX e XX a história oral dos Xukuru-Kariri relata seu paulatino deslocamento das férteis terras planas que constituíam originalmente cerca de metade de seu patrimônio, (e que contavam na região, com recursos hídricos escassos) em direção à franja de serras que bordeja a cidade de Palmeira dos Índios, centro original de sua sesmaria. Empurrados cada vez mais para cima, à medida que os derradeiros usurpadores apossavam-se também dos melhores trechos destas últimas terras, os Xukuru-Kariri passaram a dividir este seu resquício de espaço vital com camponeses pobres oriundos de outras regiões (ver Anexo 2).

Com o passar das décadas o espaço das serras adquiriu características de espaço intersticial,ilhado em meio a grandes e médias propriedades e transformando-se em refúgio para as camadas camponesas pobres, consolidando a situação encontrada por Carlos Estevão Pinto em sua visita à região em 1937 e por Hohenthal em 1952, quando este constata que os Xukuru-Kariri ocupavam "... as terras mais pobres e menos desejáveis nas montanhas" (apud, PINTO: 1956 24).

A proximidade com as camadas camponesas e conseqüentemente sua inserção na divisão social do trabalho em adaptação a estrutura do sistema capitalista, evidencia-se na organização social dos Xukuru-Kariri, características camponesas, não obstante, seu projeto político de recriação do povo indígena enquanto grupo étnico diferenciado, que se poderia dizer inicia vinculado à retomada de sua luta pela terra por volta de 1940, organizando-se em moldes camponeses comuns à região, tendo a família nuclear como unidade primária de produção e consumo, coadjuvada por práticas interfamiliares de auxílio mútuo.

Tal forma organizativa, como ressalta K. Woortman (1987) baseia-se na autonomia da unidade familiar como pilar de uma ética camponesa que, ao ressaltar o trabalho enquanto elemento de legitimação de seu acesso a terra, as relações familiares enquanto constituintes do 'capital humano' que possibilita o exercício deste trabalho e a liberdade decorrente desta mesma autonomia, constrói um mundo de relações marcadamente horizontais entre as unidades familiares que o compõem. Isso não equivale a afirmar a inexistência de uma diferenciação econômica entre seus membros, contudo, nestas comunidades, poder e prestígio são funções da capacidade

demonstrada pelo indivíduo de intermediar bens e serviços para suas parentelas no sentido extensivo do termo (que inclui igualmente membros de diferentes grupos familiares ligados entre si por laços de parentesco e/ou compadrio). Estes indivíduos foram identificados por E. Woortman como sitiantes fortes (WOORTMAN, 1983).

Contudo, o povo Xukuru-Kariri, não é apenas um grupo social organizado segundo os moldes camponeses, mas também um grupo indígena que, dispõe de atualmente de parte de seu território imemorial e certa proteção do Estado que ao menos em tese lhe garante o uso não contestado de parte de suas terras. A esta relativa proteção do Estado, vincula-se uma estrutura institucional presente, criada pelo antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) em vários povos indígenas em toda a região Nordeste a partir da década de 1940, composta pelos 'cargos' de cacique, pajé e pelo conselho tribal, responsável pela intermediação entre o grupo e o gestor local da assistência do órgão indigenista, prática que continuou após a criação da FUNAI e que vigora até hoje. Vincula-se a ela ainda um conjunto de atividades de caráter assistencial, formando um conjunto de serviços básicos cujos executores são preferencialmente tomados da própria comunidade indígena, ou ainda de outros povos indígenas da região.

II CAPÍTULO

O PROCESSO DE FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO BRASILEIRO: UMA GEOPOLÍTICA DE CONTROLE TERRITORIAL.

A mercantilização da terra no Brasil pode-se dizer, teve início com a promulgação da Lei de Terras de 1850 onde até então a destinação de imensas glebas de terras era feita através do Estado cartorial às elites portuguesas e aos seus filhos, e se fazia mediante simples procedimento de doação. Com a Lei de Terras de 1850 o sistema de doação ruiu e estabeleceu-se que a propriedade territorial só poderia ser obtida mediante procedimentos de compra e venda. A terra de simples recurso natural torna-se mercadoria. A este respeito José de Souza Martins indica: *Quando o capital se apropria da terra, esta se transforma em terra de negócio, em terra de exploração do trabalho alheio; quando o trabalhador se apossa da terra, ela se transforma em terra de trabalho.* (MARTINS, 1980: p.55).

2 – A LEI DE TERRAS e o esbulho das terras indígenas.

Para os colonizadores portugueses, a terra era um bem que existia em abundância, embora só pudesse ser efetivamente ocupada se estivesse “livre” da

presença indígena, o dono natural da terra. A partir de 1500, o Rei de Portugal, julgando-se dono das terras, passou a doá-las em forma de sesmaria a quem tivesse condições de explorar, geralmente pessoas das classes mais abastadas. Contudo, muitas vezes, após tentativas infrutíferas de ocupação, a terra era abandonada. Assim ela pertencia, de fato, a quem ocupasse, isto é, ao chamado posseiro.

Nos primeiros séculos da colonização, as disputas pela posse da terra ocorreram apenas entre os colonos e os indígenas, que foram sendo empurrados cada vez mais para o interior. Muitas terras conquistadas dos indígenas foram distribuídas em forma de sesmaria aos próprios bandeirantes, como pagamento de sua ação destruidora. Para os colonos pobres o acesso à terra só seria possível através da posse, ou seja, pela ocupação.

Em 1822, foi suspensa a concessão de sesmaria e o direito dos posseiros foi reconhecido, caso as terras estivessem efetivamente cultivadas. Por um curto período, entre 1822 e 1850, a posse foi à única via de acesso à apropriação legítima das terras públicas. Era uma via que estava aberta tanto para os pequenos quanto para os grandes proprietários.

Essa situação foi drasticamente modificada com a Lei De Terras, de 1850, que, dispondo sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que eram possuídas por títulos de sesmaria sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica determinando que fossem: medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim como particulares como para estabelecimento de colônias de nacionais e estrangeiros, e que: *“Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”* (Art. 1 da Lei 601 de 1850), tornando assim a via de posse ilegal. Daí em diante as aquisições de terras públicas só poderiam ocorrer através da compra, ou seja, só poderiam ser adquiridas por aqueles que tivessem condições de pagar por elas. (FAORO: 1979 Vol.2 p.409). Também esta Lei fixava uma disciplina administrativa das terras, com a presença do poder público nas medições e demarcações. Essa Lei ajuda a entender porque o Brasil possui uma extrema concentração de terra, latifúndios improdutivos,

uma grande massa de excluídos, os trabalhadores sem terra e os índios desterritorializados.

O texto da Lei 601 de 1850 em seu Art.12 estabelece que o Governo reserve das terras devolutas as que julgasse necessárias para a colonização dos indígenas; e nesta mesma Lei definiu o que seriam terras devolutas: *“aquelas que não estão sob domínio dos particulares, sob qualquer título legítimo, nem aplicado a algum uso público federal estadual ou municipal”* (Art. 3). Quanto às posses mansas e pacíficas, adquiridas por ocupação primária ou havidas de primeiro ocupante – e que se enquadrassem nos critérios de cultura efetiva e morada habitual – a mesma Lei estabeleceu as regras para sua legitimação e registro. Segundo Coelho o reconhecimento do direito dos povos indígenas a terra não se dava com relação às territorialidades construídas histórica e culturalmente por esses povos, mas às territorialidades produzidas por um disciplinamento da terra pelo governo colonial, sendo territorialidade entendida como: *“terra de um povo, de uma nação”*. Esta noção expressa:

Um conteúdo social e político, além do significado de base material necessária à sobrevivência de um povo. Refere-se a fronteiras que são a um só tempo geográficas e sociais. No caso dos povos indígenas a concepção de um território como algo rigidamente limitado só passa a existir após contato com os brasileiros. (COELHO, 2002, 61).

Um dos objetivos da Lei de Terras foi exatamente impedir que os imigrantes e os trabalhadores brancos pobres, negros libertos e mestiços tivessem acesso a terra. Seu efeito prático foi dificultar a formação de pequenos proprietários e liberar a mão-de-obra para os grandes fazendeiros. Dessa maneira foi barrado o acesso a terra para a grande maioria do povo brasileiro, que sem opções migrou para os centros urbanos ou tornou-se bóia-fria. Outros continuaram no campo como posseiros numa situação ilegal, sem direito a título de propriedade.

A situação dos povos indígenas foi bastante singular, porque em nenhum momento a Lei de Terras contestou o fato de serem legalmente os donos de suas terras. Segundo essa Lei, os indígenas teriam direitos sobre suas terras simplesmente pelo fato de serem indígenas, e não havia necessidade da legitimação. Mas isso não significou de

maneira nenhuma a garantia de seus direitos. Foram utilizadas todas as artimanhas possíveis para burlar a Lei e tomar posse de suas terras. O principal argumento era o de que não havia mais indígenas, pois confinados em aldeamentos – que depois foram extintos -, miscigenados e aculturados, eles já não eram mais índios¹⁴. Assim as terras indígenas foram sendo ocupadas não só por posseiros, mas também por grileiros que se apossaram das terras mediante falsa escritura de propriedade.

A Lei de Terra de 1850 foi apenas uma fachada legal que permitiu as maiores crueldades contra os povos indígenas e posseiros; crueldades realizadas, não só pelas companhias colonizadoras, mas também pelos governos provinciais e até pelo próprio Exército Brasileiro. (PREZIA, HOONAERT, 2000, 186-188). No que é também afirmado por Jose de Souza Martins que diz:

A Lei de Terras transformava as terras devolutas em monopólio do Estado e Estados controlado por uma forte classe de grandes fazendeiros (...).

Já com a primeira Constituição Republicana, de 1891, as terras devolutas são transferidas para os Estados e colocadas nas mãos das oligarquias regionais. Cada Estado desenvolverá sua política de concessão de terras, começando aí as transferências maciças de propriedade fundiária para grandes fazendeiros e grandes empresas de colonização, interessadas na especulação imobiliária (MARTINS, 1983, 42-43).

A Lei de Terras foi o golpe legal que impediu às populações pobres, o acesso a terra e expulsaram posseiros e indígenas. Favorecendo por outro lado, as grandes companhias de colonização e as construtoras de estradas de ferro, como a Brazil-Railway, que implantou a Estrada de Ferro São Paulo - Rio Grande (PREZIA, HOONAERT, 2000, 187).

Declarando-se, portanto, ilegítima a posse tradicional, a Lei das Terras vem, destruir o princípio de que é dono da terra quem a trabalha, princípio este inerente a uma ordem moral camponesa tradicional que é substituído pelo critério burocrático, espelho de uma ordem burguesa mercantil. O acesso a terra passa a depender do acesso ao cartório, e nesta medida, um novo saber se faz necessário – o saber dos

¹⁴ Sobre esta temática vê SILVA, Edson. “Confundidos com a massa da população:” o esbulho das terras indígenas no Nordeste do século XIX. Revista do Arquivo Publico de Pernambuco, dez./96, pp.17-29.

sabidos. Em relação a este novo conceito de propriedade mediado pela relação do capital, Woortmann afirma que:

Com o surgimento da propriedade como categoria ideológica, social, econômica e jurídica, restringe-se o acesso a terra por parte dos pequenos lavradores, e começa a se configurar a subordinação desse acesso ao pagamento de uma renda (1985 230).

O direito a propriedade é abordado em a “Cidade Antiga” de Fustel de Coulanges na seguinte visão:

Os tártaros admitiram o direito de propriedade, no que dizia respeito aos rebanhos e já não o conceberam quando se tratava do solo. Entre os antigos germanos, segundo alguns autores, a terra não pertencia a ninguém: cada ano a tribo indicava a cada um dos membros um lote para cultivar e mudava-lhe de lote o ano seguinte. O germano era proprietário da colheita, mas não o dono da terra. Ainda acontece o mesmo em uma parte da raça semítica e entre alguns povos eslavos. Ao contrário, as populações da Grécia e da Itália, desde a mais remota antiguidade, sempre conheceram e praticaram a propriedade privada (COULANGES, 2002, 65).

A legislação brasileira sendo baseada no Direito Romano está fundamentada na visão da defesa da propriedade privada, onde o conceito de propriedade praticado e entendido pelos povos indígenas, posseiros e camponeses é totalmente diverso do que afirma a sociedade envolvente. Leonarda Musumeci (1988), analisando nas frentes de expansão a ocupação de “terras devolutas” nas fronteiras do Amazonas, afirma que os posseiros reinventam situações em que a ocupação se dá pela apropriação e uso da terra, desconhecendo em sua maioria os mecanismos jurídicos do sistema dominante, eles recriam noções e princípios relativos à propriedade da terra, onde a idéia de propriedade advém do direito adquirido baseado na posse que é legitimada no trabalho. *É o trabalho que legitima a posse da terra* (MUSUMECI, 1988, 93). Os camponeses das frentes de expansão não valorizam a terra em si, e sim os produtos do trabalho; só concebem a terra como meio de produção, não como mercadoria. José de Souza Martins (1977) afirma que as frentes de expansão são uma conturbada realidade onde coexistem interesses conflitantes, que colocam de um lado o camponês em sua luta para resistir “*as tentativas de expropriação*”, e de outro lado o capitalista que invoca o Direito (o saber dos sabidos) para expropriar o camponês. Vale lembrar que, para o referido autor, o camponês é aquele destituído da propriedade da terra. Aquele que luta

pela terra de trabalho – lugar de afirmação da dignidade humana – contra a terra de negócio – lugar de desumanidade. E é exatamente nas frentes de expansão e nas fronteiras que a objetivação dessa luta se faz sentir mais claramente, é onde certos conceitos se tornam essenciais para se definir o lugar dos grupos na luta pela posse e permanência na terra. Para MARTINS a fronteira no Brasil é essencialmente o lugar da alteridade, pois:

É isso que faz dela uma realidade singular. A primeira vista é o lugar dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como o índio de um lado e os civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres, de outro. Mas o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. (MARTINS, 1977, 150).

O conceito de propriedade na visão do camponês, posseiro e dos povos indígenas é trabalhado, numa ótica distinta do regime capitalista onde no capitalismo o sentido de propriedade baseia-se no princípio da exploração que o capital exerce sobre o trabalhador que já é não mais possuidor dos instrumentos e materiais de trabalho para trabalhar. A propriedade na visão capitalista é fundamentalmente instrumento de exploração. Já a propriedade familiar núcleo basilar da reprodução do camponês enquanto grupo social ainda que privada não é propriedade particular é propriedade do trabalhador, porque:

A propriedade familiar não é propriedade de quem explora o trabalho de outrem; é propriedade direta de instrumentos de trabalho por parte de quem trabalha. Não é propriedade capitalista; é propriedade do trabalhador. Seus resultados sociais são completamente distintos, porque neste caso a produção e reprodução das condições de vida dos trabalhadores não são reguladas pela necessidade de lucro do capital, porque não se trata de capital no sentido capitalista da palavra. (MARTINS, 1980, 54).

Comungando com o pensamento de José de Souza Martins, Woortmann afirma que:

“A terra para o sitiante não devia ser percebida como mercadoria ou apenas como objeto de trabalho, mas como resultado do trabalho de um grupo familiar”. Onde só o resultado do trabalho sobre a terra – “a terra de trabalho” – é trabalho. É a terra que permite a realização do sujeito trabalhador, e é apenas o trabalho transformador da natureza que legitima a transmissão para os “heréus”. As transações monetárias envolviam não a terra em si, mas as benfeitorias, isto é o produto de um trabalho realizado (WOORTMANN. 1995.225).

As terras indígenas¹⁵ com relação à expropriação podem ser classificadas, em: i) terras ameaçadas de invasão pelos brancos; ii) terras griladas e iii) terras expropriadas. As terras expropriadas são ocorrentes nas áreas mais antigas, como o Sudeste e o Nordeste. As terras griladas mais localizadas nas frentes pioneiras, já as ameaças sobre as terras indígenas ocorre nas áreas próximas da frente pioneira. (MARTINS, 1988, 133-134).

A rápida conversão das terras indígenas e das terras devolutas em propriedade privada é um processo evidente em nossa sociedade. É decorrente da necessidade histórica do capital de reproduzir-se de forma ampliada. A reprodução do capital se dá de forma agressiva, e o faz “renovando” os empecilhos que encontram pela frente. Não só a invasão de terras indígenas, mas também a expulsão dos posseiros de suas terras de trabalho e a crescente concentração de desempregados e subempregados nas grandes cidades promovem uma grave redução na qualidade de vida, intensificando o aparecimento de doenças carenciais e aumentando o índice de mortalidade. Entretanto a despeito disso:

... O índio continua a lutar, resistir, buscar um arranjo econômico, cultural e político que o preserve da violência da integração na “comunhão nacional”. São muitas as manifestações dessa luta. [...] Mas, em todo caso ela se expressa, também ou fundamentalmente, como uma luta pela terra. Para o índio, como para o sitiante, caboclo, morador, posseiro, colono e outros, a terra é o principal objeto e meio de produção. Para produzir e reproduzir a sua vida, o seu modo de vida, o índio precisa trabalhar a terra. É a terra, em sentido lato, chão, lugar, mata, rio, animais, aves, peixes frutas e magias, que constitui a base da comunidade. (IANNI, 1979, 196).

A invasão das terras indígenas é um problema que é visível dentro da sociedade brasileira, José de Souza Martins (1988) nos convida a analisar inversamente a

¹⁵ Nos quadros elaborados pela FUNAI as terras indígenas são classificadas em três grupos: a) as já demarcadas; b) as identificadas, mas não demarcadas; c) as terras a identificar. O primeiro grupo abrange as terras onde já se realizou o processo físico de demarcação, com a colocação de marcos, placas e piquetes de acordo com o decreto lei nº76999. O segundo grupo inclui às terras indígenas, que, já foram identificadas por funcionários da FUNAI, por ora não tendo sido realizado o processo de demarcação. Quanto ao terceiro, é constituído de grupos indígenas sobre os quais a FUNAI não dispõe de qualquer estimativa relativa às áreas que ocupam. Geralmente são grupos (ou segmentos de grupos indígenas) junto aos quais a FUNAI, não atua por serem considerados índios “hostis” ou “arredios”, seja por não lhe reconhecerem como índios (caso, por exemplo, dos Tingui-Botó e outros grupos indígenas do Nordeste). (OLIVEIRA, 1988, 24-25).

situação: o índio na realidade da terra, ao invés da terra na realidade do índio. Ao fazer este movimento percebe-se que a invasão e a expropriação das terras indígenas são fatores fundamentais da sua descaracterização étnica tribal. A destruição do espaço do índio repercute também nas condições de reprodução do seu modo de ser. A descaracterização da identidade do índio é condição para mudanças na identidade étnica na sua história, cultura, língua e futuro.

2.1 O conceito de terra para o capital. O conceito de terra para os povos indígenas

A mercadoria no mundo do capital esconde conteúdos muito diferentes. Esta capacidade de se multifacetar lhe permite circular da produção ao consumo, da agricultura camponesa a grande indústria, da roça de um índio Xukuru-Kariri, de Palmeira dos Índios/Al (que vende legumes na feira livre aos sábados e o seu parco artesanato), aos lucros de uma multinacional. Para Martins (1986, 16) a mercadoria expressa e disfarçam diferentes relações econômicas, com diferentes datas, diferentes tempos, diferentes modos de produzir e conceber as relações sociais. Desde o século XVI até os nossos dias, a mercadoria tem sido o ardil para atrair os índios, esvaziar o território e permitir a sua ocupação. A relação entre os povos indígenas não foi e não é uma relação simples, tem sido uma relação dolorosa, sangrenta, mortal. A mercadoria tem sido um instrumento de destruição e morte. Para que possa compreender o impacto da mercadoria no contacto com os povos indígenas, José de Souza Martins qualifica as mercadorias de acordo com suas características históricas e por seus efeitos sociais.

A mercadoria típica é o produto, a coisa produzida pelo trabalho e levado ao mercado para ser trocada por outra ou para ser vendida em troca de dinheiro. Uma segunda mercadoria é à força de trabalho. Já não é mercadoria típica porque não é produto do próprio trabalho e só pelos artifícios do mercado é que tal mercadoria se separa da pessoa do trabalhador. Uma terceira mercadoria é a terra. Também não é mercadoria típica, porque nem é produto do trabalho, nem pode ser reproduzida, nem é

móvel. A rigor a terra não é mercadoria. É tratada como mercadoria embora não seja. *A terra mercantilizada é um artifício produzido pela expansão do capitalismo.* (MARTINS, 1986).

2.2 - O capital e a terra

O conflito entre os diferentes regimes da propriedade capitalista comercial (terra de negócio) e a propriedade vivencial dos camponeses e povos indígenas (terra de trabalho), é marcado por uma fronteira de guerra e depopulação. Nesta luta com armas desiguais se juntam os diferentes povos indígenas na defesa de seus territórios tradicionais. No regime de propriedade vivencial, que pode ser propriedade (privada) familiar e posse da terra do camponês, ou propriedade coletiva dos povos indígenas, a terra é condição de sobrevivência, mestra da vida, de trabalho e de lazer. Já no regime de propriedade capitalista, a terra e seus produtos são utilizados como mercadoria e objeto de lucro.

No campo, um instrumento fundamental da produção é a terra. Nas análises feitas no Brasil a respeito da expansão capitalista no campo, com umas poucas exceções, a terra é erroneamente considerada capital. Afinal de contas, ela é comprada com dinheiro e é utilizada como instrumento para explorar a força de trabalho do trabalhador. Ela opera, portanto como capital. No entanto o capital é produto do trabalho assalariado. Já a terra não é produto nem do trabalho assalariado nem de nenhuma outra forma de trabalho. É um bem natural, finito, que não pode ser criado pelo trabalho (HARVEY, 1990).

Assim como o capital se apropria do trabalho, também se apropria da terra fazendo com que ela que nem é produto do trabalho nem é produto do capital apareça dominada por este último. A tendência do capital é dominar tudo, subordinar todos os setores e ramos da produção, só não pode fazê-lo se diante dele se levantar um obstáculo que o impeça de ir adiante, - a terra é este obstáculo. Sem a licença do proprietário da terra, o capital não pode subornar a agricultura, ele precisa pagar uma

renda para se apropriar da terra. A licença para exploração capitalista da terra depende, pois, de um pagamento ao seu proprietário. Esse pagamento é a renda da terra. O proprietário da terra cobra uma renda para que ela possa ser utilizada pelo capital ou pelo trabalhador (KAUTSKY, 1986).

Como o capital tudo transforma em mercadoria, também a terra passa por esta transformação, adquire preço, pode ser comprada e vendida, pode ser alugada. É muito freqüente que a renda fundiária seja confundida com o aluguel. O aluguel apenas expressa, em certas circunstâncias, a existência da renda territorial; é manifestação exterior; é sinal da renda, mas não é a própria renda.

O fato de que a terra, através do proprietário, é erguida diante do capital para cobrar um preço pela sua utilização, apesar de não ter sido produzida pelo trabalho humano e, muito menos, pelo trabalho já apropriado pelo capital, evidencia dois fatos: um é o fato de que a terra não é capital. O outro é a contradição que antepõe a terra ao capital. Quando o capitalista paga pela utilização da terra está, na verdade, convertendo uma parte do seu capital em renda; está imobilizando improdutivamente essa parte do capital, unicamente porque esse é o preço para remover o obstáculo que a propriedade fundiária representa, no capitalismo, à reprodução do capital na agricultura. Essa imobilização é improdutiva porque ela sozinha não é suficiente para promover a extração de riqueza da terra, para efetivar a produção agrícola. O capitalismo precisará, ainda, empregar ferramentas, adubos, inseticidas, combinados com força de trabalho, para que a terra dê seus frutos. Os instrumentos e os objetos de trabalho, além da própria força de trabalho, é que é o verdadeiro capital, capaz de fazer a terra produzir sob o seu controle e domínio. O pagamento da renda da terra representa, pois, uma irracionalidade para o capital. Isso não quer dizer, entretanto, que a apropriação da terra pelo capital impeça a sua utilização segundo critérios capitalistas. A subordinação da propriedade fundiária ao capital ocorre justamente para que produza sob o domínio e conforme os pressupostos do capital.

A expansão do capitalismo no campo se dá primeiro e fundamentalmente pela sujeição da renda territorial ao capital. Comprando a terra, para explorar ou vender, ou subordinando a produção de tipo camponês, o capital mostra-se fundamentalmente interessado na sujeição da renda da terra, que é a condição para que se possa sujeitar também o trabalho que se dá na terra. - os trabalhadores se transformam em

trabalhadores livres, isto é, libertos de toda propriedade que não seja propriedade da sua força de trabalho, da sua capacidade de trabalhar.

A apropriação capitalista da terra permite que o trabalho que nela se dá o trabalho agrícola, se torne subordinado ao capital. A terra assim apropriada opera como se fosse capital; ela se torna equivalente de capital e, para o capitalista, obedece a critérios que ele basicamente leva em conta em relação aos outros instrumentos possuídos pelo capital. Ainda assim, o fato de que a terra pareça, socialmente, o capital não faz dela, efetivamente, capital. De fato, o que ela produz, do ponto de vista capitalista, é diferente do que produz o capital. Assim como este produz lucro (isto é, a parcela da mais-valia, de riqueza a mais, que o capitalismo retém), e o trabalho produz salário, a terra produz renda.

Enquanto a mais-valia é extraída do trabalhador pelo capital no próprio processo de trabalho, na própria produção, a renda fundiária não o é. No processo de produção, o trabalhador produz seu salário e o capitalista extrai seu lucro. O trabalhador produziu mais-valia, incrementou a riqueza, para o capitalista. Quando este paga a renda ao proprietário, não está produzindo nada; está distribuindo uma parte da mais-valia que extraía dos seus trabalhadores. Por isso, a renda da terra não nasce na produção, mas sim na distribuição da mais-valia. Como afirma Karl Marx: “Toda renda fundiária é mais-valia, produto de mais-trabalho. Ela é diretamente mais-produto mesmo em sua forma menos desenvolvida, a renda em espécie” (MARX, 1988, 125).

Exatamente por isso a agricultura capitalista é diferente da agricultura pré-capitalista. Nesta, a propriedade da terra dá direito ao seu titular de extrair uma renda diretamente da produção sem a necessidade de intermediários. É quando o camponês paga ao senhor o direito de trabalhar em suas terras com alguns dias de trabalho; ou então entregando diretamente uma parte de sua produção; ou, ainda, convertendo essa parte da produção em dinheiro e entregando-os diretamente ao proprietário. Nesses três casos de renda pré-capitalista em trabalho, em espécie e em dinheiro, o próprio produtor entrega diretamente nas mãos do proprietário o excedente que este reclama como pagamento pela utilização da terra. Esse pagamento tem o caráter de um tributo pessoal

de cada trabalhador ao senhor de terras; ele é claramente deduzido da produção do trabalhador. É o trabalhador quem paga a renda.

Com a subjugação da terra pelo capital as coisas se modificam. O excedente que o trabalhador entrega já não é objeto que possa ser imediatamente consumido, a não ser na própria produção. O excedente é tempo de trabalho; é isso que interessa ao capitalista, porque é o trabalho que cria valor. Além do que, esse excedente não é entregue ao proprietário da terra e sim ao proprietário do capital. Por isso a renda da terra tem que se submeter ao domínio e às regras do capital tem que deixar de ser renda pré-capitalista. Embora o capital pague uma renda pela utilização da terra na verdade também o proprietário da terra divide com o proprietário do capital o saque que praticava sozinho contra os trabalhadores; isso porque não se trata de apropriação que começa com o capital, mas que se transforma com o capital.

Ora, sabemos que a renda da terra tem que expressar riqueza tem que constituir valor, e que só o trabalho cria valor. Se esse valor é produzido pelo trabalhador, e a renda não é paga por ele, então deve ser paga pelo capitalista. Este, entretanto, serve unicamente de intermediário; ele faz o pagamento da renda ao proprietário, mas ela também não saiu do seu bolso (colocaria em risco sua sobrevivência como capitalista). Desse modo a renda capitalista da terra não saiu nem do trabalhador, nem do capitalista que o explora e, no entanto, é paga ao proprietário de terra. A renda não é paga por ninguém em particular porque ela é paga pelo conjunto da sociedade.

Na medida em que o produtor preserva a propriedade da terra e nela trabalha sem o recurso do trabalho assalariado, utilizando unicamente o seu trabalho e o da sua família, ao mesmo tempo em que cresce a sua dependência em relação ao capital, o que temos é a sujeição da renda da terra ao capital. O capital tem se apropriado diretamente de grandes propriedades ou promovido a sua formação em setores econômicos do campo onde a renda da terra é alta, como no caso da cana, da soja, da pecuária do corte. Onde a renda é baixa, como no caso dos setores de alimentos de consumo interno generalizado, o capital não se torna proprietário, mas cria as condições para extrair o excedente econômico, ou seja, especificamente renda onde ela não existe.

Onde o capital não pode tornar-se proprietário real da terra para extrair juntos o lucro e renda, ele assegura o direito de extrair a renda. Ele não opera no sentido de separar o proprietário e o capitalista, mas no sentido de juntá-los. Por isso, começa estabelecendo a dependência do produtor em relação ao crédito bancário, em relação aos intermediários, etc. O que acontece hoje com a pequena lavoura de base familiar é que o produtor está sempre endividado, com o Banco, a sua propriedade sempre comprometida como garantia de empréstimos para investimento e, sobretudo para custeio de lavouras. Sem qualquer alteração aparente na sua condição, mantendo-se proprietário, mantendo seu trabalho organizado com base na família, o lavrador entrega ao banco anualmente os juros do empréstimo que faz, tendo como garantia não só os instrumentos, adquiridos com os empréstimos, mas a terra. Por esse meio, o Banco extrai do lavrador a renda da terra, sem ser o proprietário dela.

O lavrador passa imperceptivelmente da condição de proprietário real a proprietário nominal, pagando ao banco a renda da terra que nominalmente é sua. Sem o perceber, ele entra numa relação social com a terra mediatizada pelo capital, em que além de ser trabalhador é também de fato o arrendatário. Como a sua terra é terra de trabalho, não é terra utilizada como instrumento de exploração da força de trabalho alheia, não é terra de uso capitalista, o que precisa extrair da terra não é regulado pelo lucro médio do capital, mas regulado pela necessidade de reposição da força de trabalho familiar, de reprodução da agricultura de tipo camponês. Por isso a riqueza que cria realiza-se em mãos estranhas às suas, como renda que flui disfarçadamente para os lucros bancários, como alimento de custo reduzido que barateia a reprodução da força de trabalho industrial e incrementa a taxa de lucro das grandes empresas urbanas (KAUTSKY, 1986).

2.2.1 - O sentido da terra para os povos indígenas

SUESS em seu livro *Cálice e cuia* (1985) apontou a dimensão do sentido da terra para os povos indígenas:

(...) a terra nunca foi para os povos indígenas apenas um meio de produção e muito menos um objeto de troca, de lucro ou acumulação. Na língua xavante (e em muitas outras línguas indígenas) não se conhece a palavra “território”. O nosso “território” em língua indígena é descrito como a palavra “espaço”. É o seu “lugar” no mundo, com quem estabelecem uma relação de intimidade e de diálogo, onde aquela queda da água, aquele morro, aquela árvore e aquela pedra são testemunhos de seu passado e de sua memória (1985, 213).

A utilização da terra como valor de troca, objeto alienável de transações individuais (visão do branco colonizador) que tem um conceito de terra como um meio de produção, lugar de trabalho agrícola ou solo onde se distribuem recursos animais e de coleta, afetou a sobrevivência das comunidades pré-colombianas alterando a sua relação com a terra no seu duplo aspecto de meio de produção e território político, entendendo que para esses o acesso a terra é condição essencial para a sua sobrevivência e o conceito de terra está intimamente ligado ao conceito de território tribal, de dimensões: sócio político cosmológica, mais ampla. Em uma das visitas a aldeia da Mata da Cafurna, em conversa com Dona Itabira (índia Xukuru-Kariri) ela afirmava *que* “a terra é nossa mãe e a mata nossa vida”. Esta afirmativa dá exatamente a dimensão que a terra tem para os povos indígenas.

SEEGER e VIVEIROS DE CASTRO (1979) destacam a necessidade de se ampliar esta reflexão, considerando que essa diferenciação implica num confronto entre lógicas espaciais diferentes, onde se passa das relações de apropriação à propriedade, pois com relação a terra pode-se falar em posse e propriedade e no território em apropriação, nesta perspectiva a dimensão material não é condição primeira para a sua relação com o lugar, quer dizer: esta lógica espacial de apropriação e da conversão da terra em território permite que os grupos indígenas não reduzam a abrangência de suas lutas às relações de produção e as atividades de subsistência libertando-se assim de um modelo ocidental marcado por relações de mercado, onde o outro é simples mercadoria. A categoria terra modo de produção é vista como um elemento constitutivo do território e não seu equivalente. Desta maneira o índio que é jogado dentro da sociedade capitalista contrapõe-se a ela quando se abre para a luta de reivindicação de seu território anexando uma dimensão simbólica à materialidade do mesmo¹⁶.

¹⁶ O livro *Não há terra para plantar neste verão* (MARTINS, José de Souza. Petrópolis: Vozes, 1988), aborda com muita clareza esta questão onde o autor trabalha sobre o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho e como esta situação semearam a injustiça, a brutalidade, a grilagem e

A terra nunca foi vista pelos indígenas só como um meio de produção e muito menos como objeto de venda, de luxo ou de acumulação. A terra propriamente nem sequer é para ser demarcada o que significa, para os guaranis, por exemplo, que ela é cortada e ferida (SOUZA & CARAVIAS, 1988, 80).

A natureza social e histórica da terra seja do índio ou não esta sendo definida independentemente da vontade dos povos indígenas. A terra está se convertendo numa relação social que ao mesmo tempo uma relação de dominação, isto é, uma relação política. Por isso a existência e o ser do índio estão sendo alcançados por esta relação social. A característica mais grave dessa relação é a de que ela tende a ser “invisível” não aparece à primeira vista, não aparece claramente diante de nós (MARTINS, 1980, 135-137). Mas,

Na medida em que a propriedade invade os territórios indígenas, o índio invade a sociedade que quer dominá-lo: invade como problema, como obstáculo, como inimigo, como aliado, como promessa, dependendo da situação social de quem se defronta com ele direta ou indiretamente, conhecendo-o pessoalmente ou não (MARTINS, 1980, 137).

Na perspectiva em que aparece nos depoimentos indígenas, a terra não é simplesmente um instrumento econômico. A noção de terra assume diferentes significados para os diferentes atores sociais ao longo do processo de luta pela terra. Os Xukuru-Kariri concebem a terra como elemento fundamental para a reprodução de sua identidade enquanto povo indígena. Ela aparece em primeiro lugar como condição de vida, como meio de reprodução social (MARTINS, 1986,37).

- “*A minha casa é a minha aldeia. A minha terra é a minha casa*” (fala de Maninha, liderança Xukuru-Kariri durante a I Semana de GEO-HISTÓRIA INDIGENA DA FUNESA-ESPI - abril de 2004).

também novas significações para velhos atos onde os povos indígenas e posseiros reinventaram o seu cotidiano na luta pela libertação através da posse da terra.

Esta reprodução é manifesta no espaço através do movimento de (re) ocupação e luta pela demarcação do território, onde este movimento de (re) ocupação não restaura o antigo território, mas o recria em outras condições. A própria insuficiência territorial – o cerco das e às terras indígenas impetrado pelo sistema colonial e consolidado pelo avanço do capitalismo – impõe o desenvolvimento da produção, a conversão do território em instrumento de produção – onde Martins assinala que, a terra indígena não pode ser considerada como um meio de produção. Para os povos indígenas a terra é meio de re-produção, de recriação de estruturas, relações, instituições, ritos, que a simples conversão do território em terra, isto é em meio de produção. (MARTINS, 1986, 36). Essa resistência quase santa dos posseiros, camponeses e povos indígenas em se manterem na terra lidando com ela como terra de trabalho e não como terra de exploração é que torna a luta popular pela terra um desafio constante para aqueles que lutam e para aqueles que tentam entender todo esse processo de resistência ao poder avassalador do capitalismo a exemplo do carro lendário de Juggernaut que avança contra tudo e contra todos destruindo povos e tradições.

Tentar entender e alcançar este movimento é tentar entender a própria dinâmica que rege a vida daqueles que fazem da terra a sua esperança, o seu amanhã e que não aceitam tornar a terra nem a si mesmo mercadoria, no dizer mais que explícito do Subcomandante Marcos (um dos principais líderes da Revolta de Chiapas):

Mas para que a ordem internacional imaginada por eles se realize, seria preciso liquidar ou excluir boa parte da humanidade. Eles teriam que liquidar sua história, liquidar os estados nacionais, para que ninguém se opusesse aos desígnios economicistas. Os agentes da resistência são os setores excluídos. Em um caso, os indígenas; em outro, os emigrantes, os homossexuais, as mulheres, os jovens, os desempregados. Todos os setores que estão sendo forçados a se definir como compradores ou vendedores, sem alternativa possível: “Se você não compra nem vende não existe para nós” (MOLTALBÁN. 2002,45).

No processo de disputa pela terra existe o momento de conflitos manifesto e latente¹⁷. Tratando-se de uma luta onde se confrontam diferentes concepções sobre a

¹⁷ Entendendo como conflito manifesto a situação em que os índios Xukuru-Kariri tiveram que se organizar para montar assentamento nas áreas que estavam para serem desapropriadas enfrentando os pistoleiros dos latifundiários do lugar e conflito latente este período de aprovação do relatório final de demarcação.

terra: a terra como meio de produção de riquezas, terra como espaço de (re) produção de um povo e terra como espaço de trabalho. Estas duas últimas concepções se fundem em uma só quando se entende a terra como território indígena - espaço de reprodução da vida reproduzindo-se enquanto índio numa sociedade excludente onde os diferentes atores sociais à medida que foram se definindo as situações (conflitos manifestos e latentes) dentro da correlação de forças a disposição dos diferentes grupos, o povo Xukuru-Kariri desenvolveu um processo crescente de reafirmação de sua identidade étnica consolidando-a neste processo de luta pela terra (que é onde se revela mais claramente o desenrolar das relações entre índios e brancos no Brasil). Através de sua (re) afirmação étnica negam todo um discurso construído durante séculos de que os povos indígenas são incapazes de se organizarem e de representar a si mesmo recusando uma história absurda de uma tutela¹⁸ que não protege e sim só nega aos povos indígenas autonomia para determinarem o rumo de suas vidas enquanto sujeitos históricos que são.

A essência dessa situação de disputa pela terra está no fato de colocar em evidência a fragilidade bem como a ambigüidade de um Estado que na história de sua formação esteve ligado à consolidação do poder da classe dominante através da propriedade privada e que reluta em aceitar o reconhecimento de um território como

¹⁸ O Código Civil Brasileiro está em vigor desde 1916. Ali os indígenas, enquanto indivíduos são tratados como relativamente incapazes para o exercício de determinados atos da vida civil (Art.6). E no parágrafo único deste mesmo Artigo, estabelece que leis e regulamentos especiais fixem o regime tutelar, ao quais os indígenas ficaram sujeitos. Na verdade o Código Civil promoveu uma reorientação da chamada "tutela orfanológica", que havia sido imposta aos indígenas durante o Governo Regencial, em 1831. Em nome do Imperador, a Regência promoveu naquele ano a revogação das Cartas régias expedidas em 1808 por D. João VI, destinadas a submeter pela guerra índios de São Paulo e Minas Gerais, e determinou que os índios livres da servidão fossem considerados como órfãos e entregues a proteção dos juizes. Esta prática de designar os indígenas como órfãos foi reafirmada em outras legislações, ainda no período Regencial e prosseguiu no Império. Com o surgimento do Serviço de proteção aos Índios (SPI), em 1910, uma nova legislação surgiu em relação aos indígenas. O SPI foi criado sob inspiração positivista. Através dele, o Estado assumiu a proteção e a tutela dos indígenas. Para Santos (2000: 98), a tutela enquanto, instrumento de proteção promovida pelo Estado poderia ser até positiva, não fosse o aspecto integracionista da política indigenista brasileira, onde através do discurso da integração, o Estado promoveu o desaparecimento dos contingentes indígenas, através de sua incorporação à sociedade dominante, acreditando na validade das teses, hoje revistas da aculturação e da assimilação. O jurista Dalmo Dallari (1978: 10-11) esclarece que "no regime da tutela comum, a nomeação de um tutor, se faz com a intervenção judicial e o Ministério Público fiscaliza o exercício da tutela, podendo inclusive, pedir a destituição do tutor. No regime de tutela especial estabelecido para os índios não há intervenção judicial, pois a própria lei já indicou um tutor, que é um órgão vinculado ao Poder Executivo Federal e cuja responsabilidade também escapa ao controle judicial (...). Desse modo, o exercício da tutela fica inevitavelmente, condicionado a política indigenista do Poder Federal". (DALLARI apud SANTOS, 2000: 98). Importante: a tutela foi posta em questão com a Constituição Federal aprovada em 1988, onde pela primeira vez o Estado brasileiro reconheceu o pleno direito étnico dos povos indígenas nos Artigos 231 e 232. Em vistas disso as demais leis complementares que tratam dos povos indígenas estão sendo revistas, como o próprio Estatuto do Índio de 1970 que está sendo debatido no Congresso Nacional.

espaço de reprodução de um povo (no caso o povo Xukuru-Kariri), e que este reconhecimento passa pela questão da alteridade, onde reconhecer a alteridade dos povos indígenas é ruir com toda uma prática estatal acerca da propriedade privada reconhecida por este mesmo Estado que sempre apoiou a classe dominante no processo de esbulho das terras indígenas através de leis, decretos – leis, etc. Aceitar a alteridade dos povos indígenas é aceitar o Outro, negado e vilipendiado por um Estado comprometido com a classe dominante.

III CAPÍTULO

TERRA PARCELADA, TERRA ESFACELADA: A DESTERRITORIALIZAÇÃO DO POVO XUKURU-KARIRI EM PALMEIRA DOS INDIOS/AL.

Neste capítulo tentaremos abordar como os atores sociais (no caso os Xukuru-Kariri) de Palmeira dos Índios/AL ficaram excluídos do chamado “grande pacto político das elites brasileiras” e como se organizam enquanto grupo para assim fazerem frente aos senhores de terra que, tendo o Estado como garantidor de seu poder econômico, impedem que o campesinato seja ele indígena ou não, perturbe os esquemas da lógica férrea do economicismo desenvolvimentista.

3. Terra parcelada, terra esfacelada.

A discussão sobre o esfacelamento das terras indígenas no Brasil está no centro das preocupações daqueles que estudam sobre a questão agrária. O debate mais atual demonstra a intensidade e a centralidade da questão agrária no pensamento social e político no Brasil. É certo também que esta discussão reflete muito da conjuntura histórica e econômica do momento em que se contextualiza o discurso e também como se analisam os atores sociais envolvidos, dentro do processo agrário brasileiro. O povo Xukuru-Kariri a partir de um movimento de (re) ocupação de terras desencadeia um processo de reforço e reformulação de sua identidade étnica, tendo em vista a ampliação de seu espaço político face à sociedade nacional.

Valendo-se de sua condição redimensionada de índio, esses atores visualizam a ocupação como a posse da terra de seus ancestrais. Assim sendo, reformulam sua auto-imagem, dando curso ao resgate da identidade étnica e passam a projetar também para a sociedade nacional sua consciência de indianidade. Cabe também levar em

conta o papel da tutela¹⁹ no contexto desse movimento, vez que entrará em jogo a relação especial que as comunidades indígenas têm com a terra constantemente mediada pelo Estado brasileiro.

A demarcação da terra é pensada, sobretudo, como ponto de partida para a consolidação final de um movimento de reconquista não somente de um território que consideram de posse imemorial, mas também de sua afirmação enquanto ser. Este direito adviria de sua condição de ser índio. Não se ocupa um pedaço de terra exclusivamente para sobreviver do que este venha a produzir. Ocupa-se uma terra pertencente aos antepassados e por esta razão revestida de sacralidade. O que está em discussão não é somente uma sobrevivência material do grupo (embora este seja um dos argumentos utilizados pelos líderes indígenas junto às autoridades), mas também a luta pela demarcação tem a força de ratificar a condição de índio para quem participa da luta. Nesse sentido demarcar terras indígenas é uma ação complexa e não um puro ato técnico administrativo que a afirmativa de Oliveira e Iglesias corrobora dizendo que:

Demarcar terras indígenas não é jamais um fato técnico isolado, mas a construção de uma nova realidade sociopolítica em que um sujeito histórico, um grupo étnico que se concebe como originário, ingressa em um processo de territorialização e passa a ser reconhecido, sob uma modalidade própria de cidadania, como participante efetivo da nação brasileira. (OLIVEIRA, IGLESIAS. 2002,64).

Todavia, esta análise não se ocupa dos conflitos locais entre índios e a população local, na situação de contato. Este enfoque nada diz das circunstâncias vividas pelo grupo antes e depois da ocupação. Tratando-se de um grupo integrado que vive dentro de uma cidade, defrontando-se com a “civilização”, desde o período colonial, o estudo dessas relações nada acrescenta a outras análises já realizadas no âmbito da Antropologia, História, etc. Além desse fato, os Xukuru-Kariri, no contexto da ocupação, elegeu como “adversário” não o segmento local da sociedade: seu confronto dar-se-á com o Estado Brasileiro. Todas as suas reivindicações dirigem-se ao Governo Federal,

¹⁹ A esse respeito ver o livro *Além da Tutela: bases para uma nova lítica indigenista III*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002, reúne uma série de textos que tratam de questões pertinentes aos povos indígenas no Direito brasileiro. CUNHA, Manuela Carneiro da. Definições de Índios e Comunidades Indígenas nos Textos Legais. In: *Sociedades Indígenas e o Direito: uma questão de Direitos Humanos*. Santa Catarina: Ed. UFSC, co-edição CNPq, 1985, pp.31-37.

ao Ministério do Interior, à Fundação Nacional do Índio. Ao se organizarem na luta pela demarcação de suas terras, o povo Xukuru-Kariri se faz representar enquanto povos resistentes ao processo brutal de colonização e também se aliam a outros “irmãos índios”, espalhados no território brasileiro, reforçando e desenvolvendo o sentimento de pertença a um corpo maior dentro da totalidade da sociedade brasileira que é o “ser índio” (MATA, 1989).

A luta pela demarcação das terras opera como um dos elementos construtores da identidade Xukuru-Kariri, enquanto modelo diferenciador diante dos demais segmentos sociais, bem como de que modo esta diferença se transforma num instrumento de embate político. Vale salientar o uso que o grupo faz de sua condição de “índio”, articulando para tanto, fatos históricos e a memória social, através de códigos e valores inculcados pela própria sociedade nacional e transformados em símbolos étnicos eficazes em situações de conflitos com o Estado brasileiro. Os Xukuru-Kariri desenvolve, pois uma política de reformulação positiva de sua identidade através de uma nova imagem de si mesmo e da expectativa de ser encarado como um grupo com direitos próprios e não apenas como vítima de outros grupos.

3.1. - O Estado como instrumentalizador da expropriação das terras indígenas.

O espaço é dinâmico, no sentido de que ele, na medida em que contribui no processo de mudança do homem, é pelo mesmo transformado com o decorrer do tempo. O homem enquanto ser historicamente determinado é capaz de formar e transformar a si mesmo na relação com o espaço: homogeneizando e heterogeneizando, de acordo com a sua temporalidade. Na medida em que imprime a sua marca sobre o espaço, o homem acaba se apropriando e transformando o espaço natural; agindo assim, acaba imprimindo a sua marca sobre a natureza e tornando os objetos naturais formas úteis à vida humana.

Na sua crescente necessidade de transformação os diferentes grupos que formam a sociedade vão aperfeiçoando cada vez mais as formas de se apropriar do território. Na apropriação deste, os conflitos entre as diversas classes que compõe a sociedade são mediados pelo Estado: que é o instrumento utilizado pelas classes

dominantes através de leis, decretos-leis, decretos e regulamentos para consolidar os interesses da classe social burguesa, deixando clara a sua vocação para legitimador da dominação territorial e da hegemonia desta mesma classe.

O Estado não é uma entidade que existe em si mesmo, para poder existir e interferir na vida dos indivíduos, ele carece de diferentes mediações, dentre elas poderíamos destacar a necessidade de um dado conjunto de pessoas – o povo, de uma dada estrutura econômica, e de um território. Existe então uma relação necessária de imbricação entre o tipo de território em que se vive e o modo de produção/ou formação econômico social subsistente nesse mesmo território. Neste sentido Marcelo Escolar afirma que:

O pré-requisito necessário para a conformação material de qualquer Estado-Nação moderno corresponde à apropriação exclusiva de um território onde montar, a *posteriori*, o processo de integração social ligado à hegemonia do capital e da burguesia como classe dominante (ESCOLAR, 1996, 103).

O Estado-nação brasileiro tem suas raízes na expansão mercantil-colonial européia do século XVI. Naquele momento histórico, a burguesia mercantil, aliada à monarquia, sobretudo portuguesa e espanhola empreendia a busca para além-mar, do ouro, da prata ou de produtos de alto valor comercial nos mercados europeus que pudessem ser comercializados, com muito lucro.

No entendimento de José de Souza MARTINS, é no Estado Moderno que repousa toda a legitimidade da expropriação das terras indígenas, que através da burocracia estatal atende aos interesses das classes que o constitui. A emancipação, segundo os critérios e preceitos definidos pelo regime militar, pressupõe que os indivíduos se definam ou se redefinam em conformidade com uma identidade social básica, que deve espelhar o modo de ser e de pensar da classe dominante, da classe que tem o controle do Estado e do seu aparato de repressão. Aquele que pensa diferente, que vive diferente, é considerado subversivo e esta subversão é construída e manipulada pelo Estado onde as mais variadas formas de repressão – desde a policial militar brutal até o paternalismo governamental – constituem as diferentes formas de homogeneizar social, cultural e politicamente a pessoa do índio, através do falso discurso da diferença. (MARTINS, 1983, 129).

A proposta do Estado para a emancipação do índio está baseada fundamentalmente na individualização da pessoa do índio onde o mesmo se reconheça na imagem do seu dominador que é o Estado e que se encontre dentro da sociedade capitalista, assumindo-se enquanto mercadoria dentro das relações perversas do modo de produção capitalista, onde o Outro se torna mercadoria, e a mercadoria é mediadora privilegiada nesse universo.

Para os critérios racionais e burgueses é emancipado, ou seja, é pessoa quem se concebe a si mesmo na perspectiva da coisa, quem se descobre como objeto e não como sujeito. Ora, quem luta recusa a ver-se como objeto. Quem luta quer se impor como sujeito do processo social que vive. Os povos indígenas começam a re-elaborar as bases políticas da sua identidade, enquanto povo indígena começa a insurgir contra este “Estado-bonzinho” que propõe a emancipação do índio exatamente no momento em que o mesmo lançado na contradição do mercado se apropria do discurso das camadas dominantes para assim se contrapor ao Estado burguês, ao fazendeiro, aos grileiros na luta pela afirmação de sua identidade aliada a luta pela terra. (MARTINS, 1983, 130).

Existe uma séria contradição no conjunto de indagações com relação à demarcação das terras indígenas. Quando se coloca o problema da demarcação das terras e até na possível recuperação de territórios que foram esbulhados advém um questionamento com relação a que a recuperação das terras usurpadas implica no questionamento da legitimidade de e do poder dos expropriadores, dos interesses de classe e da dominação que exercem através do Estado. Nesse entendimento a emancipação prometida pelo Estado pretendendo outorgar ao índio a igualdade jurídica e a cidadania é uma falácia. Esta falácia é vivenciada no testemunho da liderança indígena da Fazenda Canto Cacique Ricardo que afirma que a cidadania só pode existir quando:

- *Cidadania só pode existir cidadania quando der o direito dos índios, porque existir cidadania desse jeito, pode existir pra lá, mas no meio de nós... Nós não entende. Quando der os nossos direitos, se existe cidadania reforça a cidadania. Se não a cidadania está fraca.*

Juridicamente a proposta de emancipação garante ao índio o direito a terra, e é aí que reside o problema. O Estado burguês sabe que a terra como propriedade coletiva é o fundamento básico da existência dos povos indígenas, que através da igualdade jurídica da compra e venda, coloca a terra como mercadoria descaracterizando assim toda uma relação de sacralização do índio com a terra. Para o índio a terra é sagrada, é a terra dos seus mortos, dos seus mitos, de explicação da existência e de justificação das relações sociais.

A presença do Estado como principal fiador da emancipação indígena representa a própria negação da emancipação, haja vista que o Estado repressor e autoritário está a serviço do capital exigente e antiético, para quem a moral é à vontade do dinheiro, da troca e como o índio recusa a coisificar-se se estabelece o conflito, às vezes abertamente, às vezes surdamente (MARTINS, 1983, 131-132)

3.2 - A política de extinção das aldeias indígenas.

Segundo FIGUEIREDO (1981,64), as Aldeias, são comunidades indígenas, aglomerações de nativos sob a direção e autoridade dos jesuítas. Verdadeiras “organizações sociais autárquicas”, autônomas com meios e fins específicos, as aldeias logo que crescem, prosperam e ficam poderosas e com o tempo passou a incomodar não somente aos colonos, mas também a Metrópole que não conta mais com elas como parceiras na execução da política colonial.

No começo as aldeias produziam para o consumo e a circulação não tinha ainda um caráter mercantil, mas as relações mercantis são impostas pelo sistema colonial e as aldeias se desvirtuaram em benefício dos jesuítas e dos seus administradores. Não demorou muito, a força de trabalho indígena virou mercadoria, diferente, mas mercadoria. As aldeias são reserva de mão-obra numerosa e gratuita. Os índios

aldeados são braços retirados das atividades econômicas dos colonos centrados no trabalho servil²⁰.

Sobre as missões PREZIA afirma:

As ordens religiosas na Amazônia representavam não apenas um poder espiritual, mas, sobretudo um poder econômico. (...) Os missionários estavam isentos dos dízimos e de várias taxas alfandegárias que eram revertidos para a coroa portuguesa, além disso, tinham a sua disposição a abundante mão-de-obra indígena que trabalhava a terra e no transporte fluvial. Assim conseguiam altos lucros, praticando uma concorrência desleal em relação aos demais comerciantes da colônia. Convém lembrar que os missionários eram donos do principal açougue de carne de Belém, que controlavam a salga de peixe, a venda de manteiga de tartaruga e inclusive de farinha de mandioca. (PREZIA & HOONAERTH, 2000, 53).

A situação dos índios aldeados ficou crítica com a promulgação da publicação do Diretório Indígena em 1758, impondo normas que visavam acabar com as diferenças culturais dos povos indígenas. Foi uma tentativa de impor a língua e a cultura portuguesa e acabar de vez com o trabalho missionário, que foi substituído por diretores leigos, nomeados pelo governador. Para os indígenas aldeados essa mudança foi catastrófica, pois:

(...) houve um aumento da exploração da mão-de-obra indígena, as terras indígenas foram reduzidas e a identidade étnica do grupo foi abalada. Para não conservar a lembrança das antigas culturas, as aldeias receberam nomes de cidades portuguesas, como Santarém, Barcelos, Bragança. As línguas indígenas foram proibidas e o português tornou-se língua oficial. A língua geral ou nheengatu, muito usada na Amazônia e no sul do Brasil, foi proibida e considerada língua de selvagens e de povos atrasados. (PREZIA & HOONAERTH, 2000, 161-62).

Segundo ANTUNES (1983, 12-15), em 1817 os aldeamentos indígenas eram numerosos e existiam (ver número de aldeias) aldeias, a saber, (ver mapa em anexo nº 3):

²⁰ Hoje existe uma nova abordagem/reflexão sobre a dinâmica das relações sociais no interior das aldeias/missões que vêem os índios como atores que reinventam suas identidades e também foge da dicotomia ou dócil ou rebelde, quando estabelece parâmetros de negociações existindo índios aldeados que eram tão poderosos quanto os Jesuítas. Ver o ^{trabalho} de ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo nacional, 2003.

- Aldeia de Atalaia ou Cabeça de Cavallo – Localizada à margem esquerda do rio Paraíba, três léguas acima do Pilar (nome do antigo arraial de Nossa senhora das Brotas). Criada pela Carta Régia de 12 de março de 1807 e estabelecida como Missão dos Índios e Tapuias pelas Cartas Régias de 1º de abril de 1809 e 17 de junho do mesmo ano com o segundo nome. Orago: N. S. das Brotas.
- Aldeia de Alagoa Comprida – Localizada ao ocidente da lagoa desse nome. (Vila de Penedo). Orago: São Sebastião.
- Aldeia de Aramuru – “Em terras alagoanas”, vinte léguas a montante do Penedo.
- Aldeia do Cocal – Localizada a cinco léguas do povoado de Leopoldina, município e freguesia do Passo de Camaragibe. Ligada, segundo a tradição, à índios de Barreiros (Pernambuco) e do Jacuípe, por ocasião da “guerra dos cabanos” ou “rebelião” de Panelas de Miranda. Orago: Bom Jesus.
- Aldeia do Colégio ou Porto Real – Localizada a margem esquerda do rio São Francisco, e sete léguas acima do Penedo. Município e Freguesia desse nome. Orago: N. S. da Conceição de Porto Real. Era inicialmente dirigida pelos jesuítas que lá tiveram grande residência (“Prédio Urubumirense”), escola e capela.
- Aldeia de Campos do Arrozal de Inhauns – Município de Anadia (antigo povoado desse nome). Orago: N.S. das Brotas.
- Aldeia do Jacuípe – Localizada à margem direita do rio desse nome e duas léguas no sul do Uma. Há uma Carta Régia de 12 de março de 1807. Antigo Arraial de São Caetano do Jacuípe ou dos Palmares do Distrito de Porto Calvo. Município e Freguesia de Porto Calvo. Orago: N.S. da Apresentação.
- Aldeia de Jacioba (JOSEABA) – Localizada em terras de “joseaba”, correspondente a ponto da atual cidade de Pão de Açúcar, à margem sanfranciscana.
- Aldeia do Limoeiro – Surgida no século XVII, por ocasião da extinção dos Palmares. Município de Assembléia e Freguesia de Quebrangulo. Orago: Bom Jesus. Três léguas abaixo de Correntes, em Pernambuco.
- Aldeia de Palmeira dos Índios – Município de Palmeira dos Índios pertenceu a Comarca de Atalaia e, depois, a de Anadia. Orago: N.S. do Amparo. Deve datar meados do século XVII.

- Aldeia de Pão de Açúcar – Localizada “no distrito do Rio São Francisco”. Orago: N.S. da Conceição. Deve ser a mesma antiga Aldeia Jaciobá.
- Aldeia de Porto da Folha (ou de São Pedro) – Antigamente também Traipu, nome indígena. (Vila do Penedo do São Francisco). Orago: N. S. do Ó.
- Aldeia (Missão) de Porto de Pedras – Localizada a dez léguas ao sul do Uma. Antiga missão dos franciscanos. (N.S. do Ó).
- Aldeia de Santo Amaro – Localizada à margem esquerda do Paraíba, duas léguas abaixo de Atalaia e uma acima do Pilar. Município do Pilar, comarca de Atalaia. Município do Pilar foi, em 1944, denominado Manguaba, voltando à primitiva denominação, em 1949. Era das mais antigas, datando do século XVII. Orago: N.S.do Pilar.
- Aldeia de São Braz – Localizada à margem esquerda do rio S. Francisco, duas léguas acima do Colégio, unida a esta. Pertenceu à Comarca de Penedo, com a do Colégio, depois à de Traipu. Orago: São Braz.
- Aldeia de São Sebastião – é a mesma citada acima.
- Aldeia da Serra do Camunaty – Vila do Penedo. Orago: N.S.da Conceição.
- Aldeia do Urucu – Localizada a margem do Mundau, a oito léguas da capital. Município de Imperatriz e Freguesia do mesmo nome. (Município atual de União dos Palmares e que antes se denominou Macacos, Santa Maria Madalena e Vila Nova da Imperatriz). Provavelmente, data do ano de 1703.

Em 1817 D. João VI desmembrou a Província das Alagoas da Capitania de Pernambuco (ALBUQUERQUE, 2000, 85), tornando-a assim, uma capitania autônoma. Contudo, somente pelo ato adicional da Regência, em 1834, portanto já no Brasil independente, é que define a competência dos direitos provinciais, estabelecendo suas assembléias e dando-lhes considerável autonomia. A primeira Assembléia Provincial Legislativa nas Alagoas instalou-se em 15 de março de 1835 (MARROQUIM citado por MATA, 1989,45). A partir de então através de relatórios de Presidentes de Províncias, se podem traçar um histórico da política em relação aos índios em território alagoano. Isto significa, sobretudo, historiar que medidas foram tomadas em relação às aldeias, ou melhor, às suas terras.

Uma das poucas fontes acerca da situação dos índios de Palmeira dos Índios são as informações prestadas pelos Diretores de Aldeias. Documentos em sua quase totalidade emitidos por não índios que se inseriram dentro do contexto da sociedade alagoana defendendo diferentes posturas que vão desde a visão romântica e paternalista até as visões mais radicais em que os índios são apresentados como malfeitores e vagabundos que ameaçam a calma e o bem estar da sociedade. A documentação²¹ consultada é escassa. Todavia, algumas merecem destaque por vislumbrarem a atitude desses Diretores, que reflete a maneira como a sociedade provincial encarava, então, o “problema do índio”.

Um Relatório datado de 26 de novembro de 1826, emitido pelo Sr. Alexandre Gomes de Oliveira Diretor da Palmeira sobre “Índole e Costumes” dos índios de Palmeira os qualifica de preguiçosos e vadios, que vivem da caça e do roubo, sendo poucos os que plantam. Sugere que, “para sossego público”, as aldeias de Alagoas sejam transferidas para o litoral, nas praias de Maceió, Francês, Barra de São Miguel, Coruripe e Piaçabuçu, para viverem de pesca, serem eventualmente encaminhados a Marinha e estarem mais próximos do Tribunal de Justiça e das autoridades. (ANTUNES, 1983, 40-42).

Vale apenas colocar que as falas dos Diretores de Aldeia são fontes documentais que abordam a fala dominante, produzida no âmbito dos diferentes órgãos estatais que se ocupavam dos povos indígenas. É sabido que o manejo de um código de escrita não era usual entre os povos indígenas, daí já ser esperado uma exigüidade nas documentações escritas, pelos mesmos, como também segundo Dantas (1984): “A documentação remetida pelos nativos às autoridades da Província ou do Império enfrentava entraves da tramitação burocrática sendo muitas vezes propositadamente retida ou tomava rumos ignorados”. (p.118)

É preciso reconhecer que mesmo sendo uma documentação de um ponto de vista “oficial”, sendo produzida, sobretudo por administradores que no caso remete à

²¹ A documentação consultada foi reunida, Sávio de Almeida em um livro intitulado: *Os índios nas falas e relatórios provinciais das Alagoas. Maceió: Edufal, 1999.*

fala dos dominantes é necessário colocar da possibilidade de recuperar a presença dos dominados mesmo no interior do discurso dos dominantes.

Em 26 de novembro de 1829, devido aos constantes conflitos entre as aldeias e a população não índia, o Ministro do Império José Clemente Pereira determina que as terras das mesmas sejam demarcadas. Contudo, na sessão do Conselho Geral da Província em 22 de janeiro de 1830, o Padre José Henrique do Amorim propõe o desaldeamento dos índios por serem “vagabundos”, assoladores das matas, homens arruados e provocadores. (ANTUNES, 1983, 44). Até então a política antialdeia se baseia em preconceitos que justificariam a ocupação das terras por gente não “vagabunda”, que não perturbe o “sossego público”. Os opositores das aldeias ou da demarcação de terras para os índios, não se valiam de argumentos pseudocientíficos, depois introduzidos, a partir dos quais se passa a negar a própria existência de índios nas diferentes províncias e, portanto, a propor a extinção das aldeias.

A política de extinção das aldeias é na verdade um desdobramento do avanço da sociedade nacional sobre os territórios indígenas. Se numa primeira etapa serve para determinar o que “não é território indígena” liberando a terra para a conquista, num segundo momento nem mesmo as terras da aldeia serão preservadas. Em relação à identificação às populações indígenas isto vai significar que o índio aldeado que em princípio era o “caboclo”, passe a ter sua própria existência negada porque agora já era miscigenado.

O Decreto Imperial nº 426 de 24 de julho de 1845 regulamenta as Missões de Catequese e Civilização, através da criação da Diretoria Geral dos Índios. Em 1850 José Rodrigues Leite Pitanga (conhecido também como Roiz), torna-se o primeiro Diretor Geral da Província das Alagoas. Em cada Província havia um Diretor Geral e em cada aldeia um Diretor Parcial. A centralização administrativa através de uma Diretoria Geral vem legitimar os Diretores de aldeia, já existentes, e reforçar a política imperial baseada, como o próprio decreto deixa claro, na catequese e na civilização. ²²

²² Como observa Rocha, a política brasileira em relação às populações indígenas, em suas diferentes formas de manifestação, traduz a agressão etnocêntrica da sociedade nacional à existência de sistemas culturais conflitantes. A catequese e a civilização, bem como, posteriormente, a assimilação ou integração, se apresenta como fórmulas mágicas para a preservação da unidade

A preocupação em assimilar as populações indígenas através da política das aldeias está sempre presente nas Falas e Relatórios dos Presidentes de Província. Há um cuidado em registrar que na Província alagoana já não mais existem “hordas de índios selvagens” vez que a população aborígine se encontra aldeada em diferentes regiões do território alagoano, é o que nos diz Antunes: “Os índios que temos nesta província são todos civilizados e se acham confundidos pela maior parte na massa geral da população”. (ANTUNES, 1983, 97).

A Lei de Terras de 1850 e mais eficazmente o aviso nº 172 do Ministério dos Negócios do Império dispõem sobre a terra dos índios “que já não vivem aldeados, mas dispersos e confundidos na massa da população civilizada”²³. (DANTAS, 1980, 16). Esta postura designa o que a autora citada denomina de “anti-Aldeia”. Os Presidentes de Província das Alagoas, à semelhança do que se verifica em Sergipe, vão se posicionar pela negação da existência de índios aldeados em suas províncias e para isso, vai se valer de critérios raciais, conforme registrado no Relatório apresentado à Assembléia Geral Legislativa na Segunda Sessão da Décima Quarta Legislatura pelo Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Sr. Diogo Velho Cavalcanti de Albuquerque, que em 1870 relata:

[...] Conquanto esta Província conte oito aldeias de índios, em nenhuma se encontra atualmente indivíduos de raças primitivas, mas apenas descendentes seus a que se agregaram indivíduos de diferentes procedências”. (ANTUNES, 1983, 75).

Esses critérios eram então os argumentos de maior peso para a política do desaldeamento e conseqüente liberação dos territórios. A evidência de que já não existem “mais índios de raça primitiva”, mas caboclos resultantes de “cruzamentos” gozavam de prestígio devido à aparente neutralidade, vez que se tratava de “fato natural” ou, como preferiam alguns, verdade científica.

nacional. ROCHA, Leandro Mendes. *A política indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiana, UFG, 2003. pp .65-107

²³ A esse respeito ver: SILVA, Edson. (1994) “*Bárbaros, bom selvagem, heróis: imagem de índios no Brasil*”. In. CLIO: Revista de Pesquisa Histórica da Universidade Federal de Pernambuco. (Série História do Nordeste. Nº15). Recife, Editora Universitária, 1995, pp.53-71. *O lugar do índio: conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880)*. Recife, UFPE, Dissertação (Mestrado em História), 1996. “*Confundidos com a massa da população: esbulhos das terras indígenas no Nordeste do século XIX*”. In. Revista do Arquivo Público de Pernambuco, nº46. Recife, dez. /96, p.17-29.

Ao mesmo tempo em que medidas políticas decisivas são tomadas pelo Governo Imperial, em matéria de legislação sobre terras indígenas, desenvolve-se entre a intelectualidade brasileira o argumento ideológico básico para a negação da legitimidade das aldeias indígenas e da existência de populações ameríndias no Brasil. Este argumento terá como base a teoria racista que se desenvolve no século XIX e que ganha repercussão entre a intelectualidade brasileira. Na sua forma mais elaborada, já no final do século XIX estes estudiosos adotaram os pressupostos do darwinismo social²⁴ especialmente aqueles que se referem à “sobrevivência dos mais aptos”, que pretensamente tenta justificar um processo histórico de sujeição de povos com base em uma naturalização da inferioridade dos povos²⁵.

Na América Latina o darwinismo social está bem representado na obra de Domingos Faustino Sarmiento ideólogo positivista e presidente da Argentina entre os anos de 1868-1874, que apresentavam como proposta a exterminação da população indígena como uma forma de eliminar o que considerava um obstáculo ao “progresso”. Em *Facundo: civilização e barbárie* (1996), Sarmiento manifesta que a empresa

²⁴ Escola sociológica do final do século XIX que estendeu as idéias do naturalista inglês Charles Darwin sobre a evolução das espécies por meio da seleção natural a evolução social da humanidade, confundindo a biologia com a sociologia. Alguns pensadores sociais aplicaram às condições darwinianas à ordem social, produzindo teorias que transferiram à explicação dos problemas sociais. A expressão “luta pela existência” e “sobrevivência do mais capaz” foram tomadas de Darwin para apoiar a defesa que faziam do individualismo econômico. A aplicação da biologia de Darwin às teorias sociais fortalecia o imperialismo, o racismo, o nacionalismo e o militarismo. Os darwinistas sociais insistiam em que as nações e as raças estavam empenhadas numa luta pela sobrevivência, em que apenas o mais forte sobrevive, e na realidade, apenas o mais forte merece sobreviver. No livro “O espetáculo das raças, Schwarcz coloca que:” a intelectualidade brasileira se apropriando tardiamente do modelo evolucionista e especial o social-darwinista, já bastante desacreditado no contexto europeu adaptou o que “combinava” – da justificação de uma espécie de hierarquia natural à comprovação da inferioridade de largos setores da população (SCHWARCZ, 1995, p.41).

²⁵ Na Geografia, o chamado Determinismo Geográfico em que a princípio estava ligado à relação entre o clima e o homem abriu precedentes para que a expansão do Capitalismo através do Colonialismo fizesse uso da idéia de superioridade da raça européia para assim pode subjugar os povos dos trópicos legitimados pelo discurso científico da época, influenciando, por exemplo, Euclides da Cunha onde na segunda parte de *Os Sertões – O Homem* – começa abordando a complexidade da questão da etnologia brasileira, a ação do meio na formação das raças e a formação brasileira do Nordeste. O capítulo II mostra a gênese do jagunço e do vaqueiro, a atuação dos jesuítas na Bahia, a mestiçagem e a raça forte, que é a sertaneja. Já no capítulo III, há um esboço das características físicas e psicológicas do sertanejo “Antes de tudo um forte” – do jagunço e do gaúcho; considerações sobre a seca. A religião mestiça, a religiosidade sertaneja e as missões atuais. Cunha, Euclides. *Os Sertões*. Otto Pierre ED.LTDA. Rio de Janeiro, 1979.p. 91-238. Caio Prado Jr. atribui em boa parte o aviltamento e degradação de índios e negros no Brasil, sobretudo a escravidão, denunciando, pois o racismo da sociedade colonial, mas ainda se nota a influência da “raciologia” científica tão comum entre a intelectualidade brasileira em meados do século XIX. Incorporou a colônia, ainda em seus primeiros instantes, e em proporções esmagadoras, um contingente estranho e heterogêneo de raças que beiravam ainda o estado de barbárie, e que no contato com a cultura superior de seus dominadores se abastardaram por completo. Caio Prado é reiterativo: índios e negros eram “povos de nível cultural ínfimo”. Caio Prado afirma adiante que “a contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira é, além daquela energia motriz quase nula”. A posição de Caio Prado não foge a linha de pensamento dominante na época, sobre a má progênie do povo brasileiro – posto que mestiça. (Caio Prado, Jr. *Formação do Brasil contemporâneo*. 15ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1977. p. 275)

edificadora de uma América moderna se situa na *“luta entre a civilização européia e a barbárie indígena entre a inteligência e a matéria”* (p.85), *no encontro entre duas forças: uma civilizada, constitucional, européia, a outra bárbara, arbitrária, americana* (p.173).

Opondo-se índios de raça primitiva a cablocos, se confundido cruzamento e assimilação, passava-se a negar a existência de populações indígenas em áreas onde as disputas de terra se acirravam. Usando o critério biológico de raça para ultimar a usurpação territorial, subitamente aspectos somáticos se tornam eficientes para negar à habitante de aldeias à posse secular da terra e o direito a uma identidade diferenciada. (MATA, 1989,154). Aliado ao interesse em se apropriar das terras indígenas também estava o objetivo de criar uma nação, um conceito de nação, onde a idéia de se ter um país miscigenado era intolerante haja vista toda uma ideologia defendida acerca da pretensa inferioridade racial do “miscigenado” e da suposta superioridade racial do branco colonizador, como atesta a fala de um deputado alagoano, Aureliano Candido de Tavares Bastos, um dos mais ardorosos defensores da vinda massiva de imigrantes para o Brasil. Em estudos publicados durante a década de 1860, o parlamentar afirmava que entre brancos e negros havia “o abismo que separa o homem do bruto”. Afirmava ainda que a prosperidade atingida nos núcleos de povoamento europeu no Sul, em contraste com o atraso da Bahia, onde proliferavam os negros grosseiros, era prova cabal da superioridade da raça branca. Em resumo: Tavares culpava os negros pelos latifúndios, pela monocultura, pela falta de indústrias e, de quebra, pela deficiência das comunicações. E arrematava considerando que cada africano que tinha sido introduzido no país:

“[...] além de afugentar o emigrante europeu, era, em vez de um obreiro do futuro, um instrumento cego, o embaraço, o elemento de regresso das nossas indústrias. O seu papel no teatro da civilização era o mesmo do bárbaro devastador das florestas virgens”. (Tavares Bastos in: Azevedo apud Magnoli e Araújo. 1997. 169).

Este tipo de fala encontra ressonância exatamente no grupo de pessoas que afirmava serem os povos indígenas criaturas vagabundas e arruaceiras e que por este motivo se fazia necessário e era muito mais útil para o Brasil que as terras que estivessem em poder dos índios fossem disponibilizadas para os brancos europeus ou descendentes destes, para que assim houvesse prosperidade no lugar, como afirma o

Presidente da província de São Pedro (Sergipe), A. J. Pereira de Andrade, em correspondência dirigida ao Secretário Geral dos Negócios do Império:

Possuindo os índios de Porto de Folha e seus descendentes uma légua de terras excelentes para criação de gado não há ali uma só casa que se possa notar como abastada (...) Sendo essa légua de terra só própria para criar gado, e não tendo criação alguma os indivíduos que dela estão de posse, pois que se limita a algum cultivo de arroz nas margens do Rio em suas vazantes, podem essas terras ser aproveitadas e incorporadas aos Próprios Nacionais, podendo-se delas formar para o futuro muitas fazendas de gado com crescido proveito para o público. (DANTAS/DALLARI. 1980 16).

A política do Estado brasileiro em relação às populações das aldeias vai revelar o modo como o segmento mais poderoso da sociedade define uma categoria social menos poderosa, como um grupo que deve ser posto de lado. (BANTON, apud MATA, 1989,.54). No caso, a negação da existência de populações indígenas “puras” cria o problema de se definir a posição dos grupos remanescentes na sociedade nacional. Isto está ligado à ideologia do Estado-Nação em que se vê espaço para uma única nacionalidade.

No livro de João Hernesto Weber intitulado *a Nação e Paraíso* o autor procura refletir sobre a constituição dos discursos de nação e nacionalidades, na leitura das obras de Silvio Romero, Nelson Werneck Sodré, Afrânio Coutinho, Antonio Candido e Machado de Assis, demonstrando como as diferentes histórias se articulam como projetos constitutivos da própria nação e nacionalidade literária, atuando como discurso fundante da nacionalidade brasileira²⁶. Ligado a esta idéia de que uma nação é constituída homogeneamente, a figura do índio intocado é idealizada e perseguida exaustivamente através do mito do índio romantizado na literatura de José de Alencar atendendo assim aos dois parâmetros: de um lado o índio intocado e bom que não incomoda e nem luta por terra preso nas páginas dos livros, e de outro a negação de um povo (principalmente na região Nordeste, lugar onde os povos indígenas sofreram uma influencia muito forte da sociedade envolvente) atendendo assim a política do Império,

²⁶ Sobre a atuação da Geografia dentro do processo constitutivo do Estado-nação brasileiro é importante ver o artigo de SOUZA NETO, Manoel Fernandes de. A ciência geográfica e a construção do Brasil. In, Terra Livre, São Paulo, nº, p.9-20, 2000. Onde o autor afirma que a Geografia possui “Um débito intelectual e político, porque implica na leitura da geografia como instrumento de poder estatal e de encobrimento dos processos sociais e históricos que delinearam o Estado-nação brasileiro”. Ver também o livro de MORAES, Antonio Carlos Robert. *Ideologias Geográficas: espaço, cultura, e política no Brasil* 3ªed. São Paulo, Hucitec, 1996.

em que não tendo mais índios puros suas terras estavam disponíveis para incorporação ao patrimônio público.

É válido ressaltar que nem sempre o discurso do miscigenado, enquanto criatura inferior não servia para representar o retrato da nação. Na voz de Silvio Romero, a “barbárie do indígena e a inépcia do negro”, partiam para soluções originais: estava na mestiçagem a saída ante a situação deteriorada do país e era sobre o mestiço – enquanto produto local, melhor adaptado ao meio – que recaíam as esperanças do autor (ROMERO apud SCHWARCZ. 1995,115). Por sua vez CONCEIÇÃO, afirma que:

É preciso observar também que na obra de Romero não está explícita a pretensão da defesa da superioridade de uma raça, mas a fraternização das raças, através da difusão cultural – aculturação, propondo o cruzamento como condição de civilização, pela “elevação das raças inferiores”. Na sua dialética de opostos sobrepõe o direito da “raça inferior” ao da “raça superior”, dessa forma não subscreve um discurso de defesa de uma raça superior, mas o direito de igualdade de superação. Em um jogo de espelhos, o reflexo que vê é a negação do que pretende espelhar. (CONCEIÇÃO. 2000, 50).

Na Fala do Presidente de Província das Alagoas; em 1860. O Presidente Pedro Leão Velloso, aborda a questão da terra articulado-a diretamente ao critério racial de indianidade:

Todos vós sabeis que nesta província não há índios a catequizar e civilizar e aqueles indivíduos que vivem nas chamadas aldeias quase nada têm das características da raça aborígene. Neste assunto o que mais incomoda ao governo são as reclamações que diariamente fazem os inculcados índios por questão de terra. O Governo Imperial, para uma vez obviar tais dúvidas, ordenou-me que mandasse demarcar as terras das aldeias. (In. ALMEIDA, 1999, 44).

Na realidade, na mesma fala em que se expressava favorável à demarcação das terras indígenas, o Presidente Leão Velloso, num depoimento, condizente com a ideologia racista, civilizatória e progressista de então, manifesta seu desejo de que as terras devolutas da província fossem entregues a colonos europeus, população “mais bem dotada”, imperativo das leis naturais da evolução e do progresso. Em nome da

ocupação economicamente mais produtiva, porque feita por mais “apto” e de uma ideologia de estimular a civilização, dá-se respaldo a mais recente justificativa de combate ao índio. Se antes era preciso “reduzi-lo” às missões, agora é necessário negar-lhe a existência, pela miscigenação, e desaldeá-lo em benefício do progresso e da civilização (MATA. 1989 58).

No ano de 1856 o Ministro do Império L.P.Couto Ferraz apresenta proposta de criação, em cada Província, de Delegados das Repartições Especiais de Terras Públicas, em substituição às Diretorias Gerais dos Índios. As Aldeias passariam a ser administradas como Terras Públicas. Trata-se evidentemente, de uma primeira proposta de extinção das mesmas. (MATA, 1899,56).

Oficialmente é decretada a extinção dos aldeamentos indígenas, da Província das Alagoas em 1872 e conseqüentemente suas terras, passam a serem chamadas de “devolutas”²⁷, ficando incorporadas ao domínio público. O genocídio final dos índios é sentenciado por Decreto Provincial e Imperial:

O Presidente da Província autorizado pelo aviso do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas datado de 17 de junho último, sob o nº3, declara extintos todos os aldeamentos de índios existentes nesta mesma Província, ficando incorporadas às terras de domínio público as sesmarias pertencentes aos referidos aldeamentos, na conformidade do aviso citado, e determina que neste sentido se espessam as necessárias comunicações às autoridades competentes, a fim de se tornar efetiva semelhante providencia. Palácio do Governo das Alagoas, Maceió, 03 de julho de 1872. a.a Silvino Elvidio Carneiro Cunha.(A P. A Diversas Autoridades da Província. Correspondência Ativa. Livro 280. Estante 20. 1872).

Assim como em outras situações no Nordeste, na Província de Alagoas os índios são dados como extintos em 1872, e as terras destes, passam para a administração

²⁷ Os estudiosos observam que o termo “devoluto” se origina do latim, do verbo *devolvere*, indicando as terras que retornavam ao patrimônio da Coroa por não terem sido desenvolvidas quando doadas em sesmarias. A expressão *terras devolutas* não era utilizada apenas para indicar as terras dadas em sesmaria que tivessem caído em comisso. Durante o período colonial e nos primórdios da época imperial, a expressão tinha significado abrangente, indicativo de terras vagas, não ocupadas e, por essa razão, consideradas terras públicas. LIMA, apud LINHARES. Ação Discriminatória: terras indígenas como terras públicas. In: *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). Rio de Janeiro. Contra Capa, 1998, p. 128.

provincial. O Presidente da Província de Alagoas, em seu relatório à Assembléia Provincial de 1872, afirma que não há mais índios em Alagoas e, assim, extingue juridicamente todo um povo. De fato, tendo em vista o discurso das agências do Estado, gestora das classificações oficiais, o que se tem é um verdadeiro silêncio, uma lacuna de informações sobre os índios em Alagoas, que tem sido fatal para os Xukurus-Kariris e de vários outros grupos indígenas que partilham com eles dessa história de extinção por decreto a “extinção formal”.

Assim a população indígena de Palmeira, que outrora viveu na aldeia desde 1773, se dispersou, para voltar a se reunir em um só território em 1952, como descendente indígena, no Posto Indígena Irineu dos Santos comprado pelo extinto SPI (Serviço de Proteção aos Índios) para abrigá-los.

3.3. - A desterritorialização do Povo Xukuru-Kariri.

Estado e território no Brasil, dois conceitos interligados no mundo moderno, em que a idéia de Estado remete a idéia de um território. Isto é, dentre os qualificativos do Estado moderno, está o fato de ele possuir um espaço demarcado de exercício de poder. O Estado moderno é precisamente um Estado territorial. A construção política deste Estado territorial pressupõe um domínio territorial sobre determinada área da superfície terrestre, constituindo assim em um país.

A Geografia que concebia seu objeto como um fato ou produto levou décadas para romper com a visão coisificada do seu objeto e passar a buscar abordagens processuais, apesar de Frederich Ratzel, já no fim do século XIX propor o estudo da formação dos territórios como objetivo maior da geopolítica. Nas últimas décadas do século XX as teorias geográficas acordam para uma visão mais dinâmica na constituição do território. Nesse enfoque o território passa a ser visto como um resultado histórico do relacionamento da sociedade com o espaço, o qual só pode ser desvendado por meio do estudo da sua gênese e desenvolvimento. Tal concepção obriga a um diálogo da geografia com a história, na busca da explicação das relações

espaço-tempo que ao serem objetivadas, revelam as determinações históricas que as conceberam particularizando assim os lugares terrestres. Trata-se assim de não mais entender o território como área, mas de perceber uma articulação de processos sociais que resultam em intervenções humanas nos lugares e na criação de materialidade e ordenamento no espaço terrestre.

Falar dos territórios contemporâneos é falar dos espaços de exercícios do poder estatal. Estes já tendo sido resultantes de uma temporalidade particular, cujo movimento – a partir da Europa Ocidental – difundiu por todo o globo uma espacialidade política própria, cujo resultado é a atual situação de vivermos num mundo totalmente repartido em Estados territoriais. Vale mencionar que não se trabalha com a visão antropológica do território, que o concebe como um espaço identitário, isto é, um lugar associado a uma identidade cultural, mas do território como resultado da movimentação dos diversos grupos que compõem a sociedade na luta pela sua sobrevivência física e espiritual (aqui a identidade aparece como uma escala específica, mas subordinada a idéia de processualidade, presente nos combates e antagonismos da sociedade).

A formação territorial articula uma dialética entre a construção material e a construção simbólica do espaço que unifica num mesmo movimento processos econômicos, políticos e culturais. Cabe salientar que o controle de espaços periféricos e coloniais alimenta o ideário nacionalista reforçando a identidade e a potencia do Estado nacional. A acumulação primitiva gerada nestes espaços contribuiu significativamente para a estruturação das modernas economias nacionais.

É no território material onde as formas de consciência de representação se manifestam, onde os discursos retroagem no processo de produção material do espaço comandando a apropriação e exploração dos lugares. A apropriação das novas terras anima o Estado territorial a gerir os fundos territoriais e a utilizar o patrimônio natural neles contido para consolidação dos países do centro capitalista. Nesta crescente apropriação de novas terras, de novos grupos acontece a (des) territorialização de outros e no caso a (des) territorialização dos Xukuru-Kariri cedeu espaço para uma elite agrária atrelada aos interesses daqueles que pensam o espaço como propriedade de uma única classe social.

Roberto Lobato Correia entende desterritorialização como a perda do território apropriado e vivido em razão de diferentes processos derivados de contradições capazes de desfazerem o território (CORREIA, 1998, 252), entendendo território como o espaço revestido de dimensão político-afetiva.

Atrelado ao conceito de território à derivação da territorialidade, está intrinsecamente presente no ato de se construir um novo lugar onde estejam presentes as expressões materiais e simbólicas que irão exatamente garantir a apropriação e a permanência no território de um determinado grupo social. Quando existe a desterritorialização sem uma nova territorialidade ou (re) territorialização, acontece à exclusão social.

A territorialidade refere-se ao conjunto de práticas e suas expressões materiais e simbólicas capazes de garantir a apropriação e a permanência de um dado território por um determinado agente social, o Estado, os diferentes grupos sociais e as empresas (CORREA, 1998, 252). Sendo assim, territorialidade implica em identidade, a identidade por sua vez é a substância que sustenta o conceito de territorialidade como categoria relacional espaço-sociedade. A identificação com o lugar não garante a apropriação do mesmo. Este é o primeiro movimento para que os indivíduos tomem consciência da necessidade de se lutar por um espaço de sobrevivência. Neste sentido Raffestin coloca (1977) a sociedade produz o espaço e ao tomar consciência deste, o transforma em território e é na tomada de consciência que acontece a construção da identidade com o território.

Ainda sobre o conceito de territorialidade, Raffestin aponta que: *a territorialidade é a qualidade subjetiva do grupo social ou do indivíduo que lhe permite, com base em imagens, representações e projetos, tomar consciência de seu espaço de vida.* (1977,130).

O território é antes de tudo relacional, pois se sucede na relação entre os indivíduos e os grupos que o compõem. (GODELIER, 1984,115). O sentido relacional do território acontece na medida em que além de incorporar um conjunto de relações sociais, envolve também, segundo Godelier, uma relação complexa entre processos

sociais e espaço material. O território não significa simplesmente enraizamento, estabilidade, limite e/ou fronteira. Incluem ainda movimento, fluidez, conexões.

Enquanto relação social uma das características importantes do território e a sua historicidade. É imprescindível que se considere o “território” como um componente de todo grupo social, presente em qualquer período histórico. Seu entendimento é, pois, fundamental para afastar o risco de alienação, o risco da perda individual e coletiva, o risco de renúncia ao futuro.

Para o antropólogo Maurice Godelier, território significa uma porção da natureza e, portanto, do espaço sobre qual uma determinada sociedade reivindica e garante a todos ou parte de seus membros direitos estáveis de acesso, de controle e de uso com respeito à totalidade ou parte dos recursos que aí se encontram e que ela deseja e a capaz de explorar. (GODELIER, 1984, 112).

Segundo Maurice Godelier, citado por Haesbart uma sociedade ao se apropriar do território reivindica acesso, controle e uso tanto das realidades visíveis quanto dos poderes invisíveis que as compõem. O território é visto como fonte de recursos dos “meios materiais de existência”. Esta visão de território está diretamente ligada a uma noção bastante influenciada pela experiência territorial das sociedades mais tradicionais em que a principal fonte de recursos vem da natureza. (HAESBART, 2002).

3.3.1. Território: condição de existência luta e resistência.

Breve histórico.

De acordo com a tradição oral da região, o povo Xukuru-Kariri, chegou a região correspondente ao atual estado de Alagoas por volta de 1740, vindo segundo Antunes, das margens do Rio São Francisco, de onde partiram em meados do século XVII.

“... Desceram Índios da Aldeia de Simbre do Alto Sertão de Pernambuco, e se aldearam na Serra da Palmeira e vieram outros d’aldeia do Colégio do Rio São Francisco desta Província. Estes da tribo Chucuru, e aqueles da tribo Kariri. Os Chukurus se aldearam à margem do pequeno ribeirão, Cafurna, entre terras da Fazenda Olhos d’água do Accyoli e Serra da Palmeira...” (ANTUNES, 1973, 45).

A freguesia de Palmeira dos Índios era formada por duas sesmarias: de Burgos e dos Falcões. “... *A outra parte do município palmeirense de antigamente figurava nesta sesmaria de Burgos. Na época havia apenas a mata virgem e nela, até então em paz os índios Xukuru-Kariri* (TORRES, 1975, 44)”.

Segundo Clovis Antunes (1973, 23), Palmeira dos Índios fazia parte de uma sesmaria de 30 léguas, concedida pelo Governador Geral do Brasil ao Desembargador Cristóvão de Burgos, em 1661, que depois veio a pertencer ao Coronel Manoel da Cruz Vilela.

Em 1773 no cartório do Tabelião Manoel Pereira da Rocha, em Santo Antonio de Garanhuns, a então proprietária da sesmaria de Burgos, Maria Pereira Gonçalves da Cruz Vilela, lavrou uma escritura de doação a Frei Domingos de São José de meia légua em quadra, ou 1200 braças, para que fosse erguida uma capela dedicada ao Senhor Bom Jesus da Boa Morte. Essa capela foi construída entre 1773 e 1780, a aldeia foi elevada à categoria de Matriz (orago da Santíssima Virgem do Amparo).

Em 1821, os Xukuru-Kariri, enviaram a Junta Governativa da província de Alagoas, uma Petição para concessão das terras que tinham direito, e que as mesmas fossem demarcadas. Em outubro de 1822, a junta atendeu ao requerimento dos índios, e os trabalhos de demarcação foram iniciados em 15 de novembro e concluídos em 09.12.1822. O piloto Bento Moreira Viana assentou a agulha na porta principal da Matriz daquela povoação, de onde principiou a medição de terras, aí incluída a meia légua doada a Frei Domingos. Os autos dessa demarcação levaram 39 anos para serem sentenciados. (IBID, 1975).

A demora na confirmação dos limites, os arrendamentos (1872), a cobrança do foro por parte do município (1887) e a transferência dos terrenos situados no perímetro urbano e suburbano de propriedade do Estado para a Prefeitura de Palmeira, propiciou a invasão, o aniquilamento e o esbulho do território Xukuru-Kariri.

Em 1952, o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) hoje FUNAI, adquiriu a Fazenda Canto, com 277 ha (anexo nº 4) reagrupando parte da comunidade que vivia espalhada pela região. Em 1981 num processo de reconquista de suas terras os índios conseguem da Prefeitura Municipal a doação da Mata da Cafurna com 117 ha (anexo nº 4). Por problemas de divergências internas, a comunidade dividiu-se em dois grupos: um permaneceu na Fazenda Canto, o outro, deslocou-se para a Mata da Cafurna.

O grupo reivindica a demarcação imemorial de suas terras, com a seguinte proposta: uma légua em quadra, tendo como peão central a Igreja Matriz de Palmeira dos Índios. Essa proposta foi estudada em 1988. Esta área pretendida pela comunidade atinge 13.020 ha, incluindo no seu interior, a Fazenda Canto e a Mata da Cafurna.

Na reivindicação indígena, a área imemorial dos Xukuru-Kariri corresponde a 13.684, 81 hectares, envolvendo população urbana e rural, contendo mais de 500 imóveis e mais de 30 mil casas. Os trabalhos concluídos em 23 de agosto de 1988, não foram a contento da FUNAI, nem dos indígenas. Na Cafurna foram levantadas as propriedades “Jibóia, Serra da Boa Vista, Sítio Boa Vista, Serra do Amaro, Cafurna, Brejinho”, envolvendo 14 proprietários, 19 familiares, 73 pessoas, com área de 586, 93 hectares. Na Fazenda Canto, os imóveis “Salgados” a Serra dos Macacos, Sítio dos Macacos, Sítio Baraúna, Olho DÁGUA do Pinto, Travessada, Sítio Salgado, envolvendo 27 proprietários, 23 famílias, 129 pessoas, e 588,54 hectares. (Tribuna do Sertão, Palmeira dos Índios, 08 a 14 de dezembro de 1983, p.03).

Em 1988, um grupo de trabalho da FUNAI, procedeu no município de Palmeira dos Índios, a identificação das áreas históricas dos Xukuru-Kariri. A equipe composta por um grupo interinstitucional²⁸ tinha como integrantes: Maria de Fátima Campelo Brito, antropóloga, Mariano Belarmino Maia, desenhista, Denisval Botelho, Valter Douglas e Rodolfo César, técnicos agrícolas e engenheiros agrônomos. Palmeira dos Índios possuía cinco aldeias – Fazenda Canto e Mata da Cafurna, Boqueirão, Capela e Cafurna de Cima e após o levantamento feito pela equipe identificou-se que a área imemorial dos índios está circunscrita a uma área de 6,6 km de raio, tomando como epicentro a Catedral Diocesana, situando-se nesta área urbana da cidade, 500 imóveis rurais e mais de 30 mil imóveis urbanos.

²⁸ Vale apenas ressaltar que não consta nesta equipe como nas demais equipes a presença de profissionais na área de História bem como Geografia isto de certa maneira traduz tanto a visão limitada dos órgãos ministeriais que organizam as equipes bem como das respectivas ciências que não colocaram em seus discursos a questão indígena com a relevância que merece enquanto povos constitutivos da sociedade brasileira. Reproduzindo durante muito tempo o discurso da classe dominante de que os índios do Nordeste não existem mais e os de sociedade isolada são de competência da Ciência Antropológica ou Sociológica e que não se constituem em foco de interesse para as demais ciências.

Os técnicos não conseguiram realizar um levantamento completo da área, procedendo a pesquisas apenas nos imóveis limitantes aos dos aldeamentos e poucos imóveis foram avaliados pelo grupo de trabalho: cerca de 40 famílias compostas por 202 pessoas, e correspondente a uma área de 1.175,47 hectares. O ITERAL (Instituto de Terras de Alagoas), Banco do Brasil e EMATER colaboraram, nesse levantamento fundiário. E a maior parte dos proprietários apresentou títulos de propriedade, por mais de cinquenta anos.

Deve-se registrar que como o levantamento não atendeu as exigências da FUNAI, o novo levantamento solicitado pela mesma foi impedido pelos fazendeiros utilizando-se para isso dos direitos de propriedade, contido, na Constituição Federal, onde invasão é crime e sem a autorização dos atuais proprietários não foi possível fazer tal medição.

O Processo foi retomado pelo Ministério Público Federal - Coordenação da Tutela Coletiva da Procuradoria da República em Alagoas, através do ofício nº369 de 18 de junho de 2003 (publicado no periódico semanal, Tribuna do Sertão, Palmeira dos Índios-AL, de 22 a 26/06/2003), onde o Procurador Geral da República – Al Sr. Delson Lyra da Fonseca informa ao Prefeito da cidade de Palmeira dos Índios, Sr. Albérico Cordeiro, da retomada do processo administrativo de devolução às comunidades indígenas de seu território tradicional. O referido ofício reconhece a inadimplência do Governo Federal em cumprir o prazo estabelecido pelo artigo 67 do ADCT-CF/1988, prazo este de cinco anos para o cumprimento demarcatório das terras indígenas. O ofício ainda informa o procedimento administrativo que será feito em cinco etapas, a saber:

1ª Identificação e Delimitação – O primeiro ato consiste na publicação de portaria em Diário Oficial da União, por parte da presidência da FUNAI, designando grupo técnico, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e fundiária necessários à identificação e delimitação territorial. Tal levantamento fundiário nesta fase refere-se apenas à informações cadastrais de ocupantes não-índios.

Concluídos os trabalhos de identificação e delimitação, o grupo técnico apresentará relatório circunstanciado ao órgão indigenista, que procederá a análise

visando verificar sua regularidade formal. Aprovado o relatório pelo Presidente da FUNAI, este o fará publicar em resumo, no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada, acompanhado de memorial descritivo e mapa da área, devendo a publicação ser afixada na sede da Prefeitura Municipal, sem prejuízo de divulgação mais ampla.

Nos noventa dias seguintes à publicação, as partes interessadas poderão apresentar contestação perante FUNAI, demonstrando as razões de sua discordância sobre qualquer aspecto do relatório; em seguida, a administração terá 60 (sessenta) dias para avaliar e apresentar ao Ministro da Justiça seu parecer em face da contestação.

O Ministro terá 30 (trinta) dias para analisar o assunto, podendo aprovar o relatório, determinar novas diligências ou desaprovar a identificação, retornando o processo para a FUNAI. Na hipótese de aprovação, O Ministro emite portaria declarando a área como terra indígena e determina sua demarcação.

2ª Demarcação – Nessa fase, será realizada a demarcação física da área, com colocação de placas e fixação de marcos, além de ser feito o levantamento fundiário de cada gleba existente na área identificada e delimitada, com a identificação das benfeitorias de boa fé e oferta de valor a ser pago a título de indenização aos ocupantes de então, não índio, tudo documentado através de desenhos cartográficos e memoriais de cálculos das indenizações.

3ª Homologação. – Concluída a fase acima, o processo será encaminhado ao Presidente da República que publicara decreto homologando a área como terra indígena.

4ª Registro – Com base no decreto presidencial de homologação, a terra indígena será registrada em nome da União, para usufruto, exclusivo do grupo indígena em questão, no Serviço de Patrimônio da União e nos Cartórios de Registro de imóveis das Comarcas de cada Município em que ela incide.

5ª Posse Indígena – Após o pagamento das indenizações aos ocupantes não índios, ocorrerá à posse indígena plena, através da FUNAI, seguindo-se a conseqüente

desintrusão total do território indígena. Verificada a presença de pequenos ocupantes não índios, de boa fé, na área, ao órgão fundiário federal (INCRA) competirá dar prioridade a estes para fins de (re) assentamento em projetos de Reforma Agrária, respeitados os parâmetros e requisitos da legislação específica.

O referido Ofício (nº369/2003 – CTC) que informa a retomada do processo demarcatório na cidade de Palmeira dos Índios traz ainda à afirmativa da essencialidade do cumprimento da Constituição Federal no que diz respeito à legislação sobre as terras indígenas lembrando que:

A área que se designa terra indígena não é uma concessão do Estado Nacional a título de compensação de perdas ou de reconhecimento da presença indígena em determinada região. Nem tão pouco se cuida de artifício jurídico que visaria a “criação” de área indígena, ao contrário. Trata-se de reconhecer a condição preexistente do território indígena em relação a qualquer ato jurídico.

E que sob esse aspecto é importante lembrar que:

A terra indígena, assim, apresenta-se com caráter singular, inconfundível com o que confere a sociedade envolvente. Despe-se do valor patrimonial que a ela empresta esta mesma sociedade e veste-se de vida e dignidade humanas, valores estes superiores àquele, porque fundante da ordem jurídica que tem no homem a sua referência primeira, e como tal reconhecido pelo texto constitucional.

Neste mesmo ofício o Procurador da República Delson Lyra da Fonseca afirma que se deve inverter a lógica do senso-comum que entende apenas a demarcação de terra indígena como ato jurídico que subtrai espaço e valores do Município e sim que, apoiado em fatos históricos incontestáveis, demonstra-se que foi o projeto colonial – dando origem ao Estado Nacional – que subtraiu espaços e valores tradicionais indígenas. E que o processo de:

(...) Demarcação da Terra Indígena Xukuru-Kariri, portanto significa o cumprimento do dever moral e constitucional do Estado brasileiro, na revisão da injustiça histórica e no reconhecimento da pluralidade da sociedade nacional, sem que implique negar os direitos e interesses daqueles que ocuparam ao longo dos anos esta área indígena, especialmente os atuais médios e pequenos trabalhadores rurais que têm em suas posses a garantia do sustento familiar.

IV CAPÍTULO

PROCESSO DEMARCATÓRIO DAS TERRAS DO POVO XUKURU-KARIRI EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS: DIREITO DA TERRA, GARANTIA DE VIDA.

Neste capítulo será abordado o movimento de retomada da demarcação das terras indígenas, na luta pelo direito historicamente garantido da apropriação do seu território. Para isso foi necessário estabelecer uma relação entre narrativa e demarcação das terras indígenas em Palmeira dos Índios, procurando destacar a importância da mesma na afirmação da identidade desse povo, esquecido e silenciado pela história oficial, que tem na terra a sua possibilidade de sobrevivência.

Enquanto expressão da memória indígena parte-se do pressuposto de que a narrativa cumpre um papel decisivo na luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas a terra.

4 - A política de demarcação das terras indígenas.

A história dos povos indígenas tem sido constituída na luta pela demarcação de suas terras, do direito ao território. Ao colocar a questão do território indígena como “problema indígena”, opera-se uma verdadeira revolução na comunicação social, porque traz consigo não só um diagnóstico, mas uma força de persuasão, que serve igualmente para mobilizar forças e esperanças sociais no sentido de priorizar certas linhas de ações. É preciso, entretanto que se faça um exercício crítico, dialogando com Darcy Ribeiro, que se não foi o único a definir o que seria o problema indígena, foi com certeza o que lhe deu mais consistência e o difundiu mais amplamente em seus livros, palestras e entrevistas: Conforme esse autor,

O problema indígena não pode ser compreendido fora dos quadros da sociedade brasileira, mesmo porque só existe onde e quando o índio e não-índio entram em contato. É, pois um problema de interação entre etnias tribais e a sociedade nacional... (RIBEIRO, 1970, 193).

Nesta afirmativa há dois aspectos a considerar: Primeiro que: diferentemente de outros problemas, as dificuldades não decorrem da existência do índio em si mesma, mas sim do próprio homem branco, que é no final das contas quem gera e determina esta interação. São as tensões e carências da sociedade brasileira as responsáveis por seus antagonismos com os povos indígenas. A solução dos problemas indígenas passa necessariamente pela solução de alguns grandes problemas nacionais (a modificação da estrutura agrária, a proteção ao meio ambiente, à geração de novas alternativas de emprego, a impunidade, a corrupção e o descrédito na atuação das autoridades, etc.). Segundo: existe uma recomendação de que os estudiosos estabeleçam um comprometimento afetivo com a preservação dos povos indígenas e que, portanto, procurem concentrar os seus interesses na investigação dos fenômenos relativos à interação entre índios e brancos.

No artigo “Redimensionando a questão indígena no Brasil: Uma etnografia das terras indígenas”, o antropólogo João Pacheco de Oliveira retoma a preocupação da discussão da relação entre o Estado e os grupos indígenas na luta pela terra, com a finalidade de realizar uma etnografia de processos sociais envolvidos no estabelecimento das terras indígenas no Brasil, dirigindo o foco da discussão não para os códigos culturais, e sim para os processos jurídicos, administrativos e políticos sobre os quais o Estado é levado a reconhecer determinados direitos dos índios a terra.

Pacheco de Oliveira (1998) coloca que é necessário perceber que a “terra indígena” não é uma categoria ou descrição sociológica, mas sim uma categoria jurídica, definida pela Lei 6001 de 10 de dezembro de 1973, conhecida como Estatuto do Índio. O artigo 17 dessa Lei enumera três tipos de terras indígenas: a) As áreas de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas. b) As áreas reservadas (Isto é, onde o órgão tutor estabeleceu parques e reservas indígenas), c) As terras tão somente habitadas ou ocupadas pelos silvícolas (sobre as quais em conformidade com o artigo 198 da Constituição Federal, os índios têm direitos que independem da existência ou da demarcação).

O primeiro caso refere-se às terras que foram adquiridas pelos índios nas formas presentes da legislação civil. São antigas doações às comunidades indígenas feitas por

órgãos públicos (federais ou estaduais) ou particulares, bem como de aquisições regulares que possam vir a ser realizadas em caráter privado pelos índios. Sobre essas terras os índios gozam de um pleno direito de propriedade, enquanto aquelas mencionadas nos itens b e c constituem-se bens inalienáveis da União aos índios, resguardando-se a posse permanente e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e das utilidades ali existentes (Lei 6001, art. 32 e 22). Na pesquisa em questão as terras da Mata da Cafurna e da Fazenda Canto em Palmeira dos Índios se enquadram no item das áreas de domínio, haja vista que a Mata da Cafurna foi doada pela Prefeitura Municipal de Palmeira dos Índios e a Fazenda Canto foi comprada com recursos do antigo SPI²⁹ e doações de outros povos indígenas, assim como de ONGS internacionais.

Referindo-se ao processo de demarcação das terras indígenas no Brasil, Artur Nobre Mendes (2002) no artigo *O PPTAL³⁰ e as demarcações participativas*, aborda sobre a possibilidade de se ampliar à participação dos povos indígenas no processo demarcatório, pois segundo o mesmo:

Nós que trabalhamos na FUNAI reconhecemos que a instituição tem um perfil bastante autoritário: nasceu em um meio autoritário, desenvolveu-se no meio e até hoje não se livrou dessa característica. (2002, 38).

Com a participação mais incisiva dos povos indígenas nas identificações e demarcações das terras indígenas cria-se assim uma nova modalidade de demarcação denominada de “demarcação participativa”.

²⁹ A FUNAI: Fundação Nacional do Índio órgão estatal mediador entre a população não índia e o Estado nacional é oriundo do extinto SPI, criado em 1967 foi concebido dentro da visão positivista, corrente filosófica política que estiveram filiados os militares e intelectuais que levaram a Proclamação da República, idealizou o lugar do índio na Nação brasileira e definiu normas administrativas pelas quais esses deveriam ser tratados. Foi a chamada doutrina da proteção fraternal ao silvícola, sistematizada, divulgada e colocada em prática pelo engenheiro militar Candido Mariano da Silva Rondon primeiro dirigente do SPI. Para Rondon os índios eram os guardiões das fronteiras políticas da nação, pois embora fossem os habitantes dos rincões mais afastados do país, eram conceituados como os “primeiros brasileiros” e viviam sob uma tutela direta do Estado. Em uma clara relação de continuidade com as concepções administrativas do antigo SPI, o antropólogo Darcy Ribeiro (1970) formulou na década de 50 os princípios da ideologia indigenista brasileira. A análise política que sustentava o discurso indigenista minimizava a significação política e econômica dos interesses que colidiam com os dos índios, referindo-os a formas de dominação retrograda e sem conexão com os pólos modernos responsáveis pelo dinamismo recente da economia brasileira. O objetivo da presente pesquisa não é criticar a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) a principal e supostamente a única executora da tutela de Estado sobre os povos indígenas, mas enfatizar principalmente a necessidade que os diferentes povos indígenas têm de refletir os elementos necessários a um novo regime de relações entre Estado e povos indígenas no Brasil, e que estas relações estejam pautadas na aplicação de princípios estabelecidos no texto constitucional de 1988.

³⁰ Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL).

Na maioria das vezes as demarcações eram feitas no estilo tradicional da FUNAI isto é, por meio de licitações e contratação de empresas de topografia e demarcação. No caso de demarcação tradicional foi e é comum acontecer problemas relacionados à não participação dos povos indígenas, tais como: uma aldeia ficar de fora, ou um castanhal não ser incluído, ou o próprio povo indígena não ter conhecimento do fato. A demarcação participativa tem em seus objetivos a primordialidade do fortalecimento das organizações indígenas onde quanto mais às organizações indígenas entrarem fortalecidas institucionalmente no processo, maiores possibilidades de sucesso terá a demarcação, porque a demarcação não pode ser pensada apenas como uma meta jurídica ou uma regularização fundiária, mas sim parte de um processo maior de controle, apropriação e uso do território pelos próprios indígenas. (MENDES, 2000, 52). Na esteira deste pensamento Oliveira e Iglesias afirmam que:

Demarcar terras indígenas não é jamais um fato técnico isolado, mas am construção de uma nova realidade sócio política em que um sujeito histórico, um grupo étnico que se concebe como originário, ingressa em um processo de territorialização e passa a ser reconhecido, sob uma modalidade própria de cidadania como participante afetivo da nação brasileira.(OLIVEIRA E ILGESIAS, 2000, 64).

Para Oliveira e Iglesias (2000, 64-65), a territorialização é o estabelecimento de um vínculo legal relacionando diretamente um grupo social e um dado território. Implica e acarreta por sua vez amplo conjunto de transformações não só exteriores (nas relações com vizinho, Estado, outros povos indígenas, etc), mas igualmente práticas de subsistências, na dieta alimentar, na utilização do meio ambiente, nos mecanismos de socialização, na identificação e no tratamento de doenças, na atualização de crenças mágicas e religiosas, nos processos de decisão, nos papéis de autoridade, nos padrões morais, nos mecanismos de controle social, nos contextos cerimoniais, na memória e no imaginário coletivo.

Esta transformação política apontada pelos autores, no processo de territorialização pode ser testemunhada em Palmeira dos Índios quando o povo Xukuru-Kariri ao longo do processo de retomada de suas terras apresenta um nível de diálogo

qualificado, isto pode ser bem observado na figura da liderança Etelvina – mais conhecida como Maninha Xukuru³¹ – cuja liderança extrapola a sua aldeia indo até aos outros pontos onde existem Organizações Indígenas não Governamentais, como a APOINE³².

Quanto à relação com o meio ambiente, existe uma consciência profunda sobre a necessidade de se preservar a mata, para o povo Xukuru Kariri,

- *A existência é a mata, a mata é a própria vida. É a maneira mais completa de dizer que Deus existe e que somos criatura de Deus. Preservando a mata, estamos preservando a nós mesmos. (Índia Xukuru-Kariri – setembro de 2004).*

Mais adiante em diálogo informal caminhando em direção a mata onde se localiza o antigo açude da cidade ela volta a se referir à mata como um elemento vital para a sobrevivência do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios

- Dessa mata nos tiramos tudo. Chove aqui o ano todo. No verão temos frutas à vontade. Temos goiaba, manga – à vontade, que dá para fazer lama – caju, acerola. Pinha nunca dá para estes lados, mas a banana dá e é muito e a gente vende baratinho na feira. O milho é vinte reais. Quando tem demais, a gente dá a quem chegar pedindo. Agora, no inverno é muito frio por causa da mata né. A cerração é pesada. Quando chegamos aqui à gente morava em oca, mas daí no inverno a gente sofria com doenças e então construímos casas de tijolo, para se livrar do frio no inverno e das doenças. Dessa mata a gente tira os remédios para as nossas crianças. Tem remédio no posto, mas elas melhoram com nossas ervas. Às vezes eu penso que estes remédios do posto são água pura. A gente tira também semente para o artesanato... (julho de 2004)

Segundo Dona Itabira, esposa do Cacique Heleno da Aldeia da Mata da Cafurna,

³¹ Etelvina de Santana Silva (38) mais conhecida como “Maninha Xukuru” é uma das principais lideranças políticas do povo Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios, membro da família Celestino, uma das famílias indígena mais atuante e tradicionalmente conhecida por ter a capacidade de liderança política desde o antigo SPI e antes mesmo do reconhecimento étnico. Maninha Xukuru é uma das principais articuladoras na questão da demarcação das terras indígenas em Palmeira dos Índios. Faz parte da APOINME, ONG que tem o apoio da Oxfam.

³² APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

- A mata é o alívio espiritual, pois quando ela está um pouco aflita a paz da mata traz o conforto espiritual. Nela habita os encantados que são as criaturas que protegem a mata contra os invasores, também guarda o índio Xukuru-Kariri livrando dos perigos desse mundo. (novembro de 2004)

Conforme relato de Dona Itabira, a mata é constantemente invadida por não índios que retiram da mata madeiras, caças, etc. Para solucionar esta questão, conforme a mesma, eles estão tentando um acordo com o IBAMA para que possam enviar pessoas para ajudar a vigiar a mata no sentido de proteger dos depredadores, pois os índios sozinhos não conseguem dar conta.

4.1 – A demarcação das terras do povo Xukuru-Kariri: a narrativa como mediação na construção da territorialidade

*“Contar uma história sempre foi à arte de contá-la de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas”.
(O narrador. Walter Benjamim, 1983).*

Dentro do processo de reconhecimento étnico da FUNAI as narrativas funcionam como um elemento aglutinador da unidade grupal relacionada a uma origem comum baseada nos laços de parentesco. A reconstrução do antigo território do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios passa necessariamente pela memória dos mais velhos, estes velhos que exatamente vivem à margem de uma sociedade capitalista onde só existe aquele que produz. Eles vieram antes. Tem a experiência, tem o repouso. O adulto e a criança em suas atividades não se ocupam do passado; para eles a memória é fuga, arte, lazer, contemplação. Para o velho homem que já viveu, há vida ao lembrar o passado. Ele não descansa, mas antes trabalha, na função própria do lembrar. O de ser memória da família, do grupo, da instituição da sociedade. (BOSI, 2001, 62-63).

Os mais velhos são os guardiões da lembrança, como afirma Ecléa Bosi (2001), são eles que dentro das comunidades mais simples testificam um tempo que explica e constitui o hoje, muitas vezes não compreendido por muitos, porque não ouviram a outra história, a história dos “esquecidos”, “oprimidos”, a história dos “vencidos”.

Nas sociedades camponesas e indígenas por diferentes motivos, a capacidade de ouvir, de escutar o outro ainda resiste. A narrativa é exercida nas diferentes atividades, enquanto se prepara o roçado, enquanto se colhe na mata frutas e sementes para o artesanato, quando sentados no terreiro da casa fabricam as peças de artesanato. É assim que durante o fabrico das peças o artesão da vida se une ao artesão da fala se constituindo na figura do narrador, tão esquecida nos tempos presentes onde a tecnologia destrói o rico celeiro da cultura oral e onde “ouvir” o outro é essencial para que assim se mantenha viva a tradição, as histórias do tempo passado que são de uma certa maneira uma explicativa do presente que por ser presente não exclui o passado, mas antes tenta identificá-lo no presente para que se foi uma boa experiência deixar-se repetir e se não refazê-lo para não ter que sofrer outra vez. A memória social habita no seio de sua comunidade.

Nesse sentido o exercício da narrativa é o exercício de voltar ao passado. Não se narra o presente. Ele existe por si só. A narrativa é o exercício da memória. Onde esta memória habita? - Habita na lembrança, diz Dona Itabira (58 anos), esposa do Cacique Heleno da Mata Cafurna. Esta capacidade de tecer o presente com os fios do passado é exemplificada na sua pessoa quando entra na mata e começa a identificar as diferentes árvores que estão no caminho que leva até o açude, hoje lugar de recreação e contemplação daqueles que vivem ali e também dos que visitam. Antes o açude era a nascente que abastecia de água a cidade de Palmeira dos Índios. Já dentro da mata D. Itabira passa a identificar as árvores que dão frutos: as bananeiras, pés de cajus, acerola, manga, jenipapo; as que dão sementes para o artesanato: sapucaia, periquiti, olho de pombo, olho de cigana, santa Maria, olho de boi, taquarinha, gravatá; as que servem de remédio: aroeira (antibiótico para coceira, sinusite, banhos para mulher), sapé (chá para icterícia), camará (dor de barriga), etc.

Todo este universo de conhecimento é transmitido em meio a uma caminhada às nove horas de uma manhã de quarta-feira e é absorvido pelas três netas que seguem e perseguem durante todo o percurso realizado. Quando a avó aponta uma semente batizando-a elas rapidamente colhem as do chão ou do pé, para mostrar que também já conhecem um pouco daquilo que a mata pode oferecer. É a aplicação imediata do aprendizado e a perfeita sabedoria dos mais velhos que ao perceberem a criança que vive no imediato preenche este imediato com atividades. Segundo Dona Itabira esta é a melhor maneira de aprender:

- *fazendo, acompanhando o que faço que é para não esquecer mais tarde.*

Os povos indígenas por sua própria condição histórica, são guardiões da narrativa, pois a própria condição de excluídos do processo de inclusão social através da idéia de constituição do Estado-nação, levou-os a exercitar a narrativa como uma forma de aprendizado e fixação das experiências, seja ela individual ou grupal. Por força de sua complexa situação em relação à posse de suas terras os índios do Nordeste têm como eixo central de suas narrativas a problemática do território seja na luta pela reconquista da terra, seja pela sabedoria adquirida com a natureza. As narrativas tanto as míticas quanto às históricas nos falam do Grupo e de suas tentativas na organização do seu povo em torno da terra.

Existe também a narrativa do sagrado, esta não pode ser revelada para as pessoas não índias. É o caso do ritual do Ouricuri³³, momento religioso do povo Xukuru-Kariri onde lá dentro no coração da mata praticam os seus rituais numa perfeita comunhão com os seus ancestrais, onde até as crianças bem pequenas sabem que o que acontece na mata não pode ser falado a ninguém. Esta regra não está escrita em lugar algum, mas subsiste na força da narrativa, pois elas servem, na verdade, às mais variadas finalidades porque “clara ou oculta, ela carrega consigo sua utilidade. Esta pode consistir ora numa lição de moral, ora numa indicação prática, ora num ditado ou norma de vida” (BENJAMIM, 1983, 59).

No campo religioso os Xukuru_Kariri preservam o culto sagrado do Ouricuri e dançam o Toré. O ritual do Ouricuri este ano será do dia 04 ao dia 13 de dezembro de

³³ Segundo depoimento em pesquisas de campo é o ritual do Ouricuri que dá sentido a terra, à família, à identidade, à chefia, enquanto principio organizador. Durante a pesquisa sempre me posicionei de maneira discreta com relação ao ritual porque me foi antecipado por uma índia Xukuru-Kariri que o Ouricuri é um ritual sagrado, *ele é o nosso segredo*. Baseados neste segredo eles estruturam a vida da comunidade, tendo plena consciência que este segredo, sagrado, misterioso, é o único reduto da vida deles que a sociedade nacional não pode dominar. Um exemplo claro da presença do Ouricuri nas decisões da comunidade é o fato da Aldeia Mata da Cafurna não possuir um pajé, pois ainda não foi indicado no Ouricuri. O Atual cacique Heleno da Mata da Cafurna foi escolhido durante um ritual de Ouricuri. Esta reserva com relação ao ritual do Ouricuri nos coloca na condição de pobreza de informação que não corresponde à magnitude do significado do Ouricuri na sobrevivência étnica dos povos indígenas do Nordeste. Denomina-se Ouricuri o complexo ritual e o local onde se realiza. É praticado por vários grupos do Nordeste. O corpo ritual do Ouricuri se constitui num conjunto de cantos e danças. Dentre os Kariris-Xocós (povo indígena de Porto Real do Colégio) durante o ritual do Ouricuri é utilizado também a ingestão da jurema, infusão feita de entrecasca da raiz desta árvore, posta a macerar com vinho. O clímax do ritual é o transe resultante do uso da jurema. Neste estado os participantes dizem romper barreiras entre passado presente e futuro numa comunhão com seus ancestrais e suas divindades. Existe trabalho publicado dedicado diretamente aos Kariris-Xocós que são as tese de doutorado de Vera Lucia Calheiros Mata, citado na bibliografia desta pesquisa e a de Clarice Novaes Mota, *As Juremas told us*, que focaliza o uso das plantas medicinais, apresentada na Universidade do Texas em 1987. No Brasil está presente na coletânea *Xamanismo no Brasil*, org. por Jean Langdon, intitulada no artigo “Sob as ordens da Jurema”.

2004, só os índios participam, há uma pequena exceção para os amigos ou algum esposo ou esposa de índios que não sejam índios. Apenas no primeiro domingo do Ouricuri, no horário de 07 às 10. O que acontece no ritual não é permitido revelar, “*uma dádiva de Deus, que não revelamos para ninguém*” (Dona Itabira, novembro de 2004).

De acordo com o relatório antropológico emitido pela antropóloga Lucia Helena Soares Melo (1989) o universo mágico-religioso do grupo Xukuru-Kariri, apesar de apresentar um elevado grau de aculturação, praticam, como a grande maioria das tribos do Nordeste, o toré que denominado da mesma forma que os Pankararu de “brincadeira”. Acreditam e confiam em seu pajé atual, bem como em seus mistérios e segredos que caracterizam os ritos, além dos seres “encantados”, que habitam as matas, tidos como semelhantes aos Xukuru-Kariri e observadores de suas andanças. Os índios apresentam certo receio quando sentem que são perseguidos por estes nas matas.

Estes índios tentam retomar algumas tradições dos antigos, mas o que se percebe é que existe uma grande influencia da religião Católica, um forte sincretismo religioso no grupo tanto pelo catolicismo como por culto de origem afro, o que pode ser exemplificado pela Fazenda Canto, onde a presença de outras religiões é muito forte.

O grupo Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios em decorrência do processo de miscigenação imposta pelo colonizador tem atualmente descaracterizados seus hábitos e costumes tradicionais, fato que ocorreu praticamente com todos os índios do Nordeste brasileiro, não significando, portanto, que tenha sofrido processo de assimilação da sociedade envolvente. Apesar de perderem sua cultura ancestral, conservam traços destas, cultuando novos valores de um universo próprio que os caracteriza como índios integrados.

O que ficou evidenciado é que muitos dos representantes da sociedade envolvente adotam pejorativamente a palavra, caboclo, no sentido de discriminar os índios miscigenados, principalmente no Nordeste brasileiro, alegando que “caboclo” não é índio, enfatizando o caráter etnocêntrico e a postura preconceituosa assumida pelos não índios na relação mantida com os povos indígenas.

Como Edwin Reesink (1983) afirma:

O resultado do processo das imposições da sociedade envolvente e as resistências das sociedades indígenas pode ser observado particularmente nos grupos indígenas no Nordeste. Para o entendimento do processo há duas categorias-chaves: índio e caboclo, a importância das duas categorias resulta de um fenômeno recentemente observado, ou seja, que os “caboclos” estão assumindo cada vez mais a identidade “índios” como identidade necessária para a garantia dos seus direitos legais (...).

A categoria caboclo expressa, o índio aculturado e miscigenado que, talvez por ter se submetido à vontade dos poderosos ao longo do processo de aculturação, tenha sofrido menor perseguição do que aqueles mais resistentes. Até pouco tempo, e mesmo em alguns casos ainda hoje, os índios aceitaram a categoria: caboclo como autodefesa. Mesmo assim, o caboclo não deixa de ser considerado “descendente de índio”, e sujeito ao preconceito. (REESINK; 1983, 121 e 130).

Apesar de pertencerem a uma categoria mais geral, que os remete a uma identificação com os demais índios brasileiros, fazem parte de uma sociedade de classes que no âmbito regional os caracterizam como camponeses ou proletários rurais. Nem por isso deixam de ser índios, São índios integrados ao sistema capitalista.

Todorov a respeito da perda de alguns elementos culturais, afirma que, “*o indivíduo não vive uma tragédia ao perder a cultura de origem quando adquire outra, constitui nossa humanidade o fato de ter uma língua, mas não o de ter determinada língua*”. (TODOROV, 1999,25).

Atualmente os Xukuru-Kariri estão alojados em seis pontos estratégicos: Mata da Cafurna, Amaro, Fazenda Canto, Capela, Boqueirão e Coité (anexo nº5). No processo de identificação do antigo território para elaboração do memorial indígena das terras dos seus ancestrais, a narrativa funcionou como argumento da presença dos povos indígenas na cidade de Palmeira dos Índios. É claro que junto com a memória e a narrativa dos velhos aliaram-se os diferentes sítios arqueológicos encontrados e a documentação existente serviram para corroborar o discurso dos antigos sobre a ocupação das terras indígenas pelo branco invasor, legitimando assim todo um processo de memória grupal guardada a ferro e fogo na lembrança daqueles que não sabiam que um dia as suas memórias serviriam de instrumento de libertação de seu povo.

A construção da atual territorialidade Xukuru-Kariri sucedeu-se a semelhança dos demais povos indígenas, no confronto com a colonização do Brasil e posteriormente

com a construção do chamado Estado-nação brasileiro. A própria ocupação da hoje cidade de Palmeira dos Índios deu-se como consequência do processo de (des) territorialização dos povos Xukuru (Pernambuco) e Kariris (Sergipe) e de outros índios oriundos do terço de Domingos Jorge Velho em expedição de extermínio ao Quilombo dos Palmares em terras alagoanas. O depoimento abaixo expressa a representação que os Xukuru-Kariri fazem desses deslocamentos forçados pela violência colonial:

- *- Antes isto aqui tudo era nosso, desde há muitos tempos atrás, mais aí chegou o homem branco e empurrou nós e hoje nós vivemos assim né. Tudo apertado, mas confiante de retomar nossas terras". (Eliel – Índia Xukuru-Kariri – Mata da Cafurna).*

O território ocupado por eles está muito aquém da área que por direito histórico lhes pertence. Os índios Xukuru-Kariri estão espalhados por diversos pontos da cidade de Palmeira dos Índios os pontos mais freqüentados pela população local e pelos turistas e alguns poucos estudiosos que chegam até a cidade são: a Mata da Cafurna e a Fazenda Canto.

A Cafurna (anexo N°6) como é comumente chamada, se localiza fora da cidade, distando uns oito quilômetros do centro de Palmeira dos Índios, em termos de acessibilidade apresenta uma situação melhor do que a Fazenda Canto haja vista que existe uma oferta maior de transporte alternativo. O acesso à Fazenda Canto é realizado através de transporte alternativo (moto táxi) que cobra um preço extorsivo por viagem: R\$5,00 em dias de verão e R\$10,00 no inverno. Para a Cafurna existem as chamadas caminhonetes somente no primeiro horário depois a única alternativa é esperar pelo caminhão dos estudantes se tiver lugar (o que dificilmente acontece) caso contrário existe a opção da caminhada descendo a Serra do Candará (682m).

Para aqueles que têm uma rotina diária de exercícios gastará apenas duas horas por um caminho, de terra vermelho batida, muito arborizado e com um cheiro doce de frutas no ar e um vento seco e quente que dá a impressão de que a terra está parada, que não existe mais movimento. Outra opção é a descida pelo Alto do Cruzeiro, onde a descida é muito íngreme e o tempo gasto no percurso é de 30 a 45', só que a população que habita o lugar é excluída dos excluídos. Existe uma marginalidade intensa e são inúmeros os relatos de violência de todo o tipo: roubo, morte, estupro, etc. A descida pelo Alto do Cruzeiro vai dar exatamente ao lado da Catedral da Cidade que também está incluída na área reclamada pelos índios.

Em visitas regulares a Mata da Cafurna, e a Fazenda Canto foram observados que a atividade agrícola predomina no Grupo, sendo a mandioca, milho, feijão e verdura, os produtos normalmente cultivados, os dois primeiros são à base de sua dieta. O gado encontrado na área não chega a caracterizar a prática de uma atividade voltada para a pecuária, pois somente uma ou duas famílias possuem em média uma vaca, um bezerro ou um boi. O artesanato que pode ser encontrado entre os Xukuru-Kariri é fraco, predominando a confecção de colares, pulseiras, brincos, anéis, arcos e flexas, miniaturas de ocas, cachimbos, tacapes, etc. Confeccionados pelos indígenas, com matéria prima extraída da própria mata tais como: sementes, ossos, madeira, frutos, penas de pavão e de outras aves. Tais produtos não estão incluídos entre os comercializáveis, que integram a feira semanal, realizada aos sábados em Palmeira dos Índios, nesta o Xukuru-Kariri vende principalmente verduras e legumes. A integração da comunidade indígena com a população regional é intensa, podendo-se observar o mesmo com relação dos Fulniô, Grupo indígena com o qual os Xukuru-Kariri mantêm relacionamento mais estreito.

Todo o grupo Xukuru-Kariri habitava a Fazenda Canto em Palmeira dos Índios (AI). Com o surgimento de divergências internas e uma série de conflitos entre membros da família Celestino, uma parte da comunidade com 15 famílias foi transferida para a Mata da Cafurna (1985), área florestal onde se encontra o Ouricuri, local sagrado, reservado ao culto religioso, é preservada ecologicamente.

A narrativa e documentos escritos apontam que grande parte das terras da cidade de Palmeira dos Índios pertence aos índios Xukuru-Kariri que, sempre foram calados e espoliados pela violência do processo de expansão do capitalismo e que hoje, graças à memória dos velhos permite a constituição de uma outra história. A narrativa como recordação de outros tempos – tempos de liberdade, de fome, de sede, de seca e de perambulação pelas franjas das cidades e de trabalho mal pago nas fazendas locais – permite um outro saber sobre o território em disputa.

Neste aspecto convém chamar a lembrança às palavras do pensador alemão da escola de Frankfurt Walter Benjamim, acerca da memória no seu texto *O narrador*, em que ele invoca a primazia da oralidade na comunidade e procura resgatar o valor da

história que anda de boca em boca, fazendo assim emergir a história dos vencidos em meio ao processo de reificação que marca a sociedade capitalista.

A forma mais visível hoje pela qual se dá essa nova visão é a política de demarcação das terras indígenas, onde o processo demarcatório levou o povo Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios a uma intensa participação e paralelamente uma (re) afirmação étnica que durante séculos de contato com a sociedade envolvente estava em um processo de negação, haja vista a grande violência impetrada pelo Estado sobre os povos indígenas para o esbulho de suas terras. Ao longo do processo de disputa pela terra, nos momentos de tensão e conflito, emergiu várias representações sobre a terra, cidadania, nacionalidade.

A situação de disputa colocou às claras o conflito latente entre os Xukuru-Kariri e a sociedade palmeirense. As diferenças cresceram. Não ficou dúvidas de que a fronteiras étnicas existiam; e que a identidade Xukuru-Kariri é uma identidade territorial, considerando a importância que o território assume no processo de identificação Xukuru-Kariri. Assim o território é sinônimo de terra para os Xukuru-Kariri. A terra tem um referencial cultural muito forte. É da terra que o povo Xukuru-Kariri retira seus elementos culturais, de onde extrai os elementos de sua etnicidade, que vão sendo reconstruídos permanentemente e que servem para a sedimentação de uma categoria étnica que se identifica como índio e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo (BARTH, 1998, 190).

A legitimidade do ser índio é dada pelo Outro. A garantia de sua identidade é a sua comunidade, o seu grupo, o seu povo:

- Todos na minha aldeia me conhecem. Se você chegar lá e perguntar lá quem eu sou, todos vão dizer: É Maninha, índia Xukuru-Kariri. Eu cresci na aldeia. Todos sabem quem eu sou! (Maninha liderança Xukuru-Kariri - Fala na abertura da I Semana de Geo-História Indígena da FUNESA-ESPI – abril 2004).

Por esse caminho, Barth (1998) alerta que, a questão principal na identificação de um grupo étnico está relacionada à fronteira étnica que o define. Em um primeiro momento a sua identidade é garantida pela existência do Outro que o aceita. E no segundo momento ela é reforçada por aquele que o exclui. Estas fronteiras são

exatamente resultantes de uma história de profundo confronto que traz consigo uma série de transformações onde o fenômeno da invisibilidade étnica se fez necessário para que assim pudessem sobreviver fisicamente enquanto aguardavam um “tempo melhor”, onde as forças da morte não acarretassem além da morte étnica a morte física. E é nessas fronteiras que toda a contradição do capitalismo se faz visível e na superação destas contradições encontra-se o povo indígena Xukuru-Kariri que após uma história de profundo confronto traz consigo uma série de transformações internas à organização relativas à sua cultura originária e as tradições, mas que não acarretaram a perda de identidade. Pois mesmo tendo adotado a maior parte dos costumes, em geral da sociedade envolvente, eles se vêm como índios.

A capacidade e a força da narrativa estão testificadas no documento³⁴ de identificação de demarcação, onde o Grupo de Trabalho (GT)³⁵ juntamente com as pessoas mais velhas da comunidade, conhecedoras de todo o território indígena passaram a estudar os limites de suas terras (ainda em mãos de posseiros).

O trabalho de identificação foi acompanhado pelos índios, com visita de reconhecimento da área, aos 12 anos pontos chaves, cuja figura assemelha-se ao formato de um polígono de 12 lados. A distância de cada vértice para o canto da figura é de uma légua. Nota-se também que o centro desta figura está muito próximo da Igreja Matriz da cidade de Palmeira dos Índios, confirmando o que diz a doação da terra feita aos índios, tendo como peão central, a Igreja Matriz de Palmeira dos Índios. Na conclusão dos trabalhos pode-se verificar que os territórios tradicionais desses índios estão gravados na memória tribais, passados de geração em geração, e nas informações das pessoas não índias, residentes nas localidades vizinhas, que confirmaram ser essas terras pertencentes aos índios.

Na identificação dos pontos tradicionais do território Xukuru-Kariri, nem sempre foi possível acompanhar o perímetro delimitado e apresentado no mapa e memorial descritivo da área, tendo em vista as dificuldades encontradas, tais como falta de

³⁴ O documento referente faz parte do memorial indígena constante no Processo de nº015/89, páginas 46-50. 3ª SUER. FUNAI – RECIFE/Pernambuco. O relatório atual ainda não está disponível segundo informação da FUNAI-ALAGOAS.

³⁵ Denominação referenciada pelos antropólogos.

estradas, matas fechadas e região de difícil acesso. Estes pontos identificados estão destacados numa planta de parte do município de Palmeira dos Índios (anexo nº7).

A descrição dos doze pontos de localizações geográficas para o estabelecimento da demarcação das suas terras é resultado da força intrínseca da narrativa, onde cada ponto é identificado como se fosse uma volta ao passado, passado que não vivenciou materialmente, mas através da história contada pelos antigos que se faz presente e é identificada como se vivenciada fosse, pelos que ali estão presentes. Onde se lê:

Ponto nº 01. Salgado ou Salgadinho – Saindo da Fazenda Canto e seguindo pela Estrada Velha que vai para Quebrângulo. Neste local existe vestígio de um pau ferro, que foi derrubado. Esta árvore caída, encontra-se do lado esquerdo da referida estrada que vai para Quebrangulo.

Ponto nº 02. Açude Buenos Aires – Seguindo a estrada de Quebrangulo na direção do local denominado Buenos Aires até chegar ao açude deste mesmo nome.

Ponto nº 03. Pannelas do Vital – Deslocando-se do Açude de Buenos Aires, cruzando a rodagem e acompanhando a estrada que vai para Coruripe e Poço da Onça até chegar na localidade conhecida como Pannelas do Vital. Lá quase a beira da estrada dentro da propriedade ocupada pelo Sr. Noel, encontra-se um marco, um pau ferro que foi cortado, restando apenas, uma parte do seu tronco.

Ponto nº04. Lagoa do Moreira – Da Panela do Vital, afastando-se na direção do Campo da Aviação da cidade de Palmeira, nas imediações das localidades de Igaci, Lagoa Canafistula e Bem-te-vi, segue estrada passando por um grupo escolar chamado de Ana Emilia Rocha, segundo relato indígena neste local era a Aldeia Indígena da família Pedro. Do grupo escolar, acompanha o caminho da direita até um povoado denominado Moreira. Neste lugar há uma lagoa com o mesmo nome, no verão ela seca. Fora dito pelos índios que na Lagoa do Moreira, moravam índios daquela região também seus parentes.

Ponto 05. Alto Vermelho – Do trecho entre a Lagoa do Moreira e o Alto Vermelho, encontra-se o Sitio Guedes, que pertence ao Major Joaquim da Rocha Guedes e Ana Rocha Guedes sua esposa. Nestas proximidades encontram-se as lagoas do Uruçu e do Rancho. No caminho da Lagoa do Rancho, encontra-se Lagoa de Pedra, que conforme informações indígenas e também do Museu Xukurus de Palmeira, foi encontrado em Sítio Arqueológico. Passando pela Ponte do Rio Guedes, chega-se

até o Alto Vermelho. Neste local, a beira da estrada, há vestígios de que existe um pau d'Arco, derrubado há algum tempo, restando apenas uma saliência no terreno, dando a idéia de um buraco, hoje coberto por capim. Esta informação foi confirmada por família não indígena, residente no lugar,

Ponto nº. 06 – Para ter acesso ao local foi necessário passar pela Lagoa do Rancho, Lagoa do Veado, um povoado conhecido como Canafistula de Cima e um posto fiscal do lado direito da estrada. Os índios não têm lembrança de marco indígena apesar de serem terras indígenas.

Ponto nº 07. Pedra do Ugo ou Riacho Fundo – Para ter acesso ao Riacho Fundo segue-se por Palmeira de Fora. Essa localidade Riacho Fundo encontra-se próximo de Canafistula. Perto dali, na Serra do Boqueirão, os índios apanhavam o barro, para confeccionar potes e panela. Hoje no Povoado Riacho Fundo as mulheres daquele lugar são louceiras, fazem panelas e potes de barro.

Ponto nº 08. Lagoa da Teresa – Para se chegar a Lagoa da Teresa o acesso é pela Serra do Amaro, passando pela Serra do Caranguejo (esta última foi um terreiro indígena, local de danças) até chegar a um pau ferro (marco indígena), localizado nas proximidades da lagoa da Teresa, dali seguindo as informações dos índios fomos até um lugar denominado Amaro. Ali em frente existe uma venda, estão as casa do Sr. Paulo e do Sr. Elisio. Por trás das casas encontramos um Pau ferro derrubado em parte.

Ponto nº09. Pedra Montada – Entre a Lagoa da Tereza e as imediações da pedra Montada, localizava-se a Serra do Goití, Sítio Arqueológico, onde foram feitas algumas escavações entre elas uma executada por Carlos Estevão em 1938 e outra recente com a participação de uma equipe da FUNAI e técnicos da UFPE, onde foram descobertos urnas funerárias (igaçabas) e ossos humanos. Ali era um cemitério indígena. Além da Serra do Goití, a Serra do Candará também denominada Serra do Macaco é Sítio Arqueológico. Foi outro cemitério indígena. Na serra do Candará moravam índios das famílias Xukuru que vieram de Pernambuco. Na chamada Serra do Macaco viviam os familiares do Pajé Miguel Celestino. Lá estava situado o terreiro de dança Maria Redonda. Nas proximidades da Pedra Grande na Serra do Candará, há mais de um Sítio Arqueológico, onde já foram desenterrados objetos que pertencem aos índios daquela região. Encontra-se nesse trecho, também a chamada Serra do Leitão, que foi moradia do Sr. Antonio Leitão, hoje neste local habitam seus familiares que são índios.

Ponto nº10. Baixa da Areia – Da Pedra Montada se percorreu uma estrada de difícil acesso, até chegarmos a Baixa da Areia, até o Ponto 01, onde se encerra a identificação da área.

Ponto nº11. – Limite norte da Fazenda Canto.

Ponto nº12 – Limite leste da Fazenda Canto.

De acordo com o Processo 015/89 (página 56), diante da conclusão da identificação da área indígena de Palmeira dos Índios existem duas propostas em relação às terras identificadas. A primeira é defendida por Manuel Celestino da Silva (líder da Fazenda Canto) e a segunda defendida por Antonio Celestino da Silva (Mata da Cafurna). Com relação ao primeiro grupo, está proposto que toda área delimitada torne-se Patrimônio Indígena e que a Prefeitura não mais receba todo o Imposto Territorial daquelas propriedades inseridas na Área Indígena (AI), que passaria a ser para o índio. Existe, entretanto uma proposta de acordo com o órgão responsável (FUNAI) e as entidades competentes, no qual uma percentagem dessa verba seria então transferida para os índios. Alegam que situação semelhante acontece com a cidade de Águas Belas em Pernambuco, onde as pessoas não indígenas que por ventura ultrapassaram os limites concordados entre índios e aquela cidade, para fixarem moradia, pagam aos Fulni-ô “o chão da casa”, como é conhecido o acordo existente naquela localidade.

A comunidade indígena Xukuru-Kariri tem interesse em desapropriar as propriedades que ultrapassassem de 20 ha. Na proposta liderada por Antonio Celestino da Mata da Cafurna, após ser confirmado o direito da terra para o índio, a cidade de Palmeira dos Índios deverá ficar intocável, podendo se expandir. Pretendem que sejam desapropriadas as glebas que se limita com a Mata da Cafurna e a Fazenda Canto já regularizada. Com relação a algumas ocupações de lotes localizados no meio urbano, que fazem parte do território indígena, pagariam o imposto territorial aos índios, donos da terra por direito. Os lotes inferiores a 10 tarefas de terra não pagariam nem ao índio e nem a prefeitura da Cidade de Palmeira dos Índios. Através de um acordo entre a comunidade indígena e a FUNAI, a administração dos bens da comunidade por parte da FUNAI seria feita de maneira que houvesse uma melhoria na qualidade dos índios, aliviando a dependência total deles em relação a FUNAI.

Atualmente, mediante a demarcação de suas terras, os povos Xukuru-Kariri reafirmam a sua identidade negada e destroem não só o discurso da historiografia oficial como também a geografia dos professores, a geografia comprometida com os poderes constituídos; com a geografia tradicional e positivista que entende o espaço como sinônimo de área e que servia apenas para localizar os fatos.

No texto “*O Narrador*”, Walter Benjamim anuncia a morte da atividade de narrar ensejada pela emergência da modernidade. A causa principal da decadência da narrativa, segundo o autor, está associada especialmente à desvalorização da experiência (*Erfahrung*). Na vida moderna ela está representada pelo mundo fabril e pelo crescimento das cidades colaborando para a morte de um estilo de vida pautada nas relações artesanais, em que os homens teciam e fiavam sem olhar para o relógio. O mundo da oralidade que sustentava o mundo feudal é substituído pelo mundo da escrita, a experiência é substituída pela vivência. Apesar da ofensiva burguesa, invadindo todas as esferas da vida, na modernidade e pós-modernidade a cosmovisão indígena está ainda pautada na narrativa, seja como evento efetivamente transcorrido no tempo, seja como evento resultante da força da imaginação sustentada nas lendas e estórias, apanágio de uma tradição fundada basicamente na oralidade e não na escrita.

Partindo do eixo paradigmático que entende a realidade como uma coisa dinâmica e não estática, assiste-se hoje a narrativa dos dominados mostrar a sua força, à proporção que colabora no movimento de luta pelo resgate das terras expropriadas pela escrita do dominador. É nessa perspectiva que se inscreve o sentido da terra na cultura indígena. A concepção de território dos povos indígenas remete a uma noção de domínio espaço-afetivo em que a espacialidade não está subordinada às formas jurídica política. Até bem pouco tempo eles não tinham a noção de um domínio exclusivo sobre um espaço contínuo. A sua história sempre foi marcada por uma intensa mobilidade seja por questões inerentes ao seu modo de vida seja como fuga diante de inimigos poderosos. Por outro lado, o contato com os brancos fez com que os povos indígenas tivessem uma nova forma de concepção de territorialidade marcada pela noção jurídica política que envolve a presença do Estado Nacional como o garantidor de seu território e conseqüentemente de sua sobrevivência.

É mister destacar, que foi a ausência da escrita cartorial no interior da cultura indígena que possibilitou ao colonizador, além da sua descomunal força bélica, o movimento violento de conquista das suas terras. A narrativa é uma história que provoca mudança e interage com o outro que está ouvindo, ela se compara segundo BENJAMIM (1983, 62), “aos grãos de semente que, durante milênios hermeticamente fechados nas câmaras das pirâmides, conservaram até hoje sua força de germinação”. Esta força foi posta em evidência quando o povo Xukuru-Kariri resolveu contar uma outra história, uma história de luta e resistência pelos tempos em que tiveram de se “esconder na massa da população” como uma forma de sobrevivência física já que por decreto foram mortos em 1872.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a formação do território nacional o Estado colonizador organizou o espaço para atender as exigências de interesses mercantis coloniais, para tal desapropriou as comunidades indígenas para que assim se implantasse o modelo econômico agrário-exportador que atendia a classe dominante. Quinhentos anos depois da constituição do mundo moderno colonial, se constata que as situações das comunidades indígenas não avançaram, continuando as margens da sociedade sendo tratadas como um empecilho ao “desenvolvimento nacional”, onde o Estado através de um discurso do aparente esconde prática social distinta, mascarando assim as contradições da sociedade capitalista.

A luta pelo direito a terra (como valor de uso) empreendida pelos povos Xukuru-Kariri como forma de resposta na defesa do direito de posse e propriedade para assegurar a sobrevivência das populações indígenas não tem sido apoiado pelo Estado, pois o mesmo enquanto possível regulador e mediador, não abrigam em si o *locus* do poder de garantia da propriedade, uma vez que está articulado ao mercado.

Desta forma a análise da produção do espaço no processo de luta da demarcação das terras dos Xukuru-Kariri indica que contraditoriamente, o Estado ao invés de garantir a propriedade tem viabilizado a desterritorialização dos povos Xukuru-Kariri e a luta assumida pelos povos indígenas pela demarcação de suas terras é uma resposta às atitudes excludentes dos grupos que organizam a estrutura territorial do país.

O povo Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios em decorrência do processo de miscigenação imposta pelo colonizador tem atualmente descaracterizados seus hábitos e costumes tradicionais, fato que ocorreu praticamente com todos os índios do Nordeste brasileiro, não significando, portanto, que tenham sido assimilados à sociedade envolvente. Apesar de perderem sua cultura ancestral, conservam traços destas, cultuando novos valores de um universo próprio que os caracteriza como índios integrados. No campo religioso os Xukuru-Kariri preservam o culto sagrado do Ouricuri e dançam o Toré. Estes índios tentam retomar algumas tradições dos antigos.

Percebemos uma grande incorporação de elementos da religião Católica Romana, existindo ainda incorporação de expressões dos cultos de origem afro.

A disputa pela terra em Palmeira dos Índios teve desdobramentos diversos; através do tempo com o avanço do capitalismo, primeiro com a implantação das missões, em seguida os aldeamentos e depois a criação do município, etc. Os diferentes confrontos acabaram evidenciando o eixo em torno do qual eles se constituíam: as fronteiras étnicas. Estas fronteiras foram acirradas e postas em evidencia em diferentes momentos: No primeiro momento o confronto com o território do Estado brasileiro em construção com os territórios indígenas, dentre eles os Xukuru-Kariri. Consolidado o Estado nacional, o confronto instaurou-se entre o território Xukuru-Kariri e o território do município de Palmeira dos Índios incrustado em área indígena.

Durante o processo de luta a terra assumiu significados diferentes para os diferentes atores envolvidos no processo. De um lado os não índios e de outro os índios Xukuru-Kariri. Estes concebem a terra como elemento fundamental para a reprodução de sua etnicidade. A idéia do território como uma dimensão da sociedade, perpassa a idéia da terra como fator de produção e como lugar de moradia, sendo percebida como terra de trabalho. Dentro do processo de demarcação de seu território os Xukuru-Kariri que se encontravam despossuídos de qualquer valor que não fosse aqueles que lhes permitissem conservar a vida depositaram nas narrativas a força de um elemento aglutinador da unidade grupal relacionada a uma origem comum baseada nos laços de parentesco, como também como processo de (re) construção de uma identidade étnica ligada essencialmente à posse da terra.

O que constitui hoje o território Xukuru-Kariri é um conjunto de “ilhas” (Cafurna, Coité, Fazenda Canto, Boqueirão, Capela, Amaro) que se configuram no confronto ante os interesses dos grandes pecuaristas palmeirenses e o povo Xukuru-Kariri. A ocupação estratégica dos pontos imemorais atesta uma idéia de propriedade que mistura princípios jurídicos, que estão postos na Constituição Brasileira, com princípios de imemorialidade. Os Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios demonstra nestas ocupações sumárias a pretensão de exercer o controle do território, que já não é mais o território da área da Cafurna ou Fazenda Canto, mas o território de várias aldeias, resultando no

estabelecimento de fronteiras que expressam a historicidade das disputas condicionadas a conjunturas históricas e políticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Isabel Loureiro. **História de Alagoas**. Maceió: Sergasa, 2000.
- ALMEIDA, Luis Sávio. (Org). **Os Índios nas Falas e Relatórios Provinciais das Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 1999.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ANTUNES, Clovis. **Índios de Alagoas: documentário**. Maceió: EDUFAL, 1984.
- ARENDRT, Hanahh. **A condição humana**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária,
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS E TÉCNICAS. **NBR 6023. Informação e documentação – referência – elaboração**. Rio de Janeiro: ABNT, set. 2002.
- BARTH, Fredrick. “Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FERNART, Joceline. **Teorias da Etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 1988. p.186-227.
- BENJAMIM, Walter. O narrador: observações sobre a obra de Nicolai Lescov. In: **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BUENOSTRO, Alejandro y Arellano e OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Chiapas: construindo a esperança** (Orgs.). São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- CALMON, Pedro. **História da Civilização Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- COELHO, Elisabeth Maria Beserra. **Territórios em confrontos: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: Hucitec, 2002.
- CONCEIÇÃO, Alexandrina Luz. A Geografia Social de Silvio Romero. **Revista Terra Brasilis**. Rio de Janeiro. Nº2. Jul/dez. 2000. pp.35-58.
- COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Martim e Claret, São Paulo: 2002.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Definições de Índios e Comunidades Indígenas nos Textos Legais. In: **Sociedades Indígenas e o Direito: uma questão de Direitos Humanos**. Santa Catarina: Ed. UFSC, co-edição CNPq, 1985, pp.31-37.
- DANTAS, Beatriz Góis & DALLARI, Dalmo de Abreu. **Terra dos Índios Xocó: estudos e documentos**. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1980.

_____. **Histórias de Grupos Indígenas E Fontes Escritas – O Caso De Sergipe**. Comunicação. Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Águas de São Pedro-SP: 1984.

DONIZETI, Luis e GRUPIONNI Benzi. **Índios no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Global, 2000.

ESCOLAR, Marcelo. **Crítica do discurso geográfico**. São Paulo: Hucitec.1996.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. **Enforcados: o índio em Sergipe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

GEIGER, Pedro Pinchas. Des-territorialização e espacialização In: **Território, Globalização e fragmentação**. SANTOS Milton; SOUZA, Maria Adélia A de SILVEIRA, Maria Laura. (Orgs.). 4ª ed. São Paulo: Hucitec/ ANPUR, 1998.

CORREIA, Roberto Lobato. **Território Globalização e Fragmentação**. SANTOS, Milton Maria Adélia A de SILVEIRA, Maria Laura. (Orgs.). 4ª ed. São Paulo: Hucitec/ ANPUR, 1998. p. 252.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios Alternativos**. Niterói: Eduff, São Paulo. Contexto, 2002.

HARVEY, David. **Los Limites Del Capitalismo y la teoria marxista**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

GODELIER, Maurice. **Horizontes e trajetórias marxistas na Antropologia**. Paris: Maspero, 1977.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 5ª ed. Porto Alegre: Globo, 1979 (2vls).

FERNANDES, Florestan. **Mudanças sociais no Brasil: aspectos do desenvolvimento da sociedade brasileira**. São Paulo: DIFEL: 1960.

IANNI, Octávio. **Ditadura e agricultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1979.

JORGE, Adriano Augusto de Araújo. Noticias sobre os povos indígenas que estacionavam no território do atual Estado das Alagoas ou costumavam trazer as suas plagas repetidas correrias. **Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoano**. Maceió: 1901 pp.67-87.

LIMA, Antonio Carlos de Souza e HOFFMANN, Maria Barroso. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas. Bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contracapa 2002.

KAUSTSKY, Karl. **A questão agrária**. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

KOSISK, Karel. **Dialética do concreto**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MAGNOLI, Demétrio, ARAUJO, Regina. **A nova geografia: estudos de geografia do Brasil**, São Paulo: Moderna, 1996.

MARTINS, José de Souza. **Não há terra para plantar neste verão**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Expropriação e violência: a questão política no campo**. São Paulo: Hucitec, 1980.

_____. **Os camponeses e política no Brasil: as lutas sociais no campo e o seu lugar no processo político**. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1977.

MARX, Karl. **Contribuição a crítica da economia política**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____ 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988, pp.111-115. (Vol.5, tomo 2.)

MATA, Vera Lucia Calheiros. **A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado**. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPG. Antropologia Social, 1989. (Tese de Doutorado).

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Território e História no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2002.

_____. **Ideologias Geográficas**. São Paulo: Hucitec, 1988.

MUSUMECI, Leonarda. **O Mito da terra liberta**. São Paulo: Vértice/Ed. Revista dos Tribunais/ANPOCS, 1988.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **Geografia e meio ambiente no Brasil**. Becker, BERTA K., Critofoleti; DAVIDOVICH, Antonio; GEIYGER, Pedro P., R Fany. (Orgs). 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Muita terra para pouco índio: uma introdução crítica ao indigenismo e atualização do preconceito. In, **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. SILVA, Aracy Lopes da e GRUPIONNI, Luis Donizete Benzi. (Orgs.). Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

_____.(Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.

_____.(Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco e IGLESIAS, Marcelo Pedrafilha. (Orgs.). **Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra capa. 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de/ IGLESIAS Marcelo Pedrafilha. As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas. **Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra capa. 2002.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes. 1985.

Conselho Indigenista Missionário – CIMI. **Outros 500: construindo uma nova História**. São Paulo: Salesiana, 2001.

SOUZA NETO, Manoel Fernandes de. A ciência geográfica e a construção do Brasil. In, **Terra Livre**, São Paulo: nº15, 2000, pp.9-20.

PINTO, Estevão. **Etnologia Brasileira: Fulni-ô os últimos tapuias**. Nacional São Paulo: 1956.

PIRES, Idalina. **“A Guerra dos Bárbaros”:** resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial. Recife: UFPE, 2002.

PREZIA, Benedito & HOONAERT, Eduardo. **Brasil Indígena. 500 anos de Resistência**. São Paulo: FTD, 2000.

PRADO JR. Caio. **História econômica do Brasil**. 3ª. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1962.

_____. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1942.

Processo de nº015/89, páginas 46-50. 3ª SUER. FUNAI – RECIFE/Pernambuco.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1977.

REESINK, Edwin. In, **Universitas** (32), jan/abr/1983, Salvador, pp.121-137.

Revista do Instituto Histórico E Geográfico de Alagoas, 1973. p.101.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1970.

ROCHA, Leandro Mendes. **A política indigenista no Brasil: 1930-1967**. Goiânia: UFG, 2003.

SALOMOM, Délcio Vieira. **Como fazer uma monografia**. 10ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura **O Brasil: território e sociedade no início do Século XXI**. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **O país distorcido: o Brasil, a Globalização e a cidadania**. (organização, apresentação e notas de Wagner Costa Ribeiro; ensaio de Carlos Walter Porto Gonçalves). São Paulo: Publifolha, 2002.

_____. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo: Hucitec, 1978.

SEEGER, Anthony e CASTRO Viveiros. **Terras e Territórios indígenas no Brasil**. In: Revista Encontros com a Civilização Brasileira/Enio Silveira... /et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 12. 1979. p. 101-114.

SARMIENTO, Domingos Faustino. **Facundo: civilização e barbárie**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil. 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Marcelo de Barros. **Teologia da terra**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SUESS, Paulo. **Cálice e cuia**. Petrópolis: Vozes, 1985.

TODOROV, Tzvetan. **O homem desenraizado**. Ed. Record: Rio de Janeiro, 1999.

TORRES, Luis B. **A Terra de Tilixi e Txiliá: Palmeira dos Índios. Séculos XVIII e XIX**. Sergasa: Maceió, 1973.

_____. **Os Índios Xukuru e Kariri em Palmeira dos Índios**. Indusgraf: Palmeira dos Índios, 1972.

W. D. Hohenthal Jr. Notas on Shucuuru Indians of Serra do Ararobá, Pernambuco, Brasil. **Revista do Museu Paulista**, vol. VIII. São Paulo, 1954.

WEBER. João Ernesto. A nação e o paraíso: A construção da nacionalidade na historiografia literária brasileira. Florianópolis: Ed. UFSC, 1997.

WOORTMANN, Ellen. O sítio camponês. In, **Anuário Antropológico**. Brasília: 1983.

_____. **Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste**. São Paulo: Hucitec 1995.

WOORTMANN, Klass. “Com cumpadre não se neguceia” In, **Anuário Antropológico**. Ed. UNB/Ed. Tempo Brasileiro: Brasília: 1987.

OUTRAS FONTES:

Periódico Tribuna do Sertão.

Entrevista aberta com membros da aldeia Mata da Cafurna e Fazenda Canto.

Índia Dona Itabira, Eliel, Cleide, Cacique Ricardo, (Fazenda Canto), Lucy (Fazenda Canto).

