

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUISTICA E LITERATURA
JOSÉ WASHINGTON VIEIRA SILVA

**O DISCURSO SOBRE OS XUKURU-KARIRI: o trabalho do político
na história de Palmeira dos Índios**

MACEIÓ

2023

JOSÉ WASHINGTON VIEIRA SILVA

**O DISCURSO SOBRE OS XUKURU-KARIRI: o trabalho do político
na história de Palmeira dos Índios**

Dissertação apresentada como requisito para a conclusão do Curso de Mestrado em Linguística do programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura da UFAL.

Orientadora: Professora Dra. Maria Virginia Borges Amaral.

Maceió

2023

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária: Betânia Almeida dos Santos – CRB-4 – 1542

S586d Silva, José Washington Vieira.

O discurso sobre os Xukuru-Kariri: o trabalho do político na história de Palmeira dos Índios / José Washington Vieira Silva. – 2023.

81f. : il. color.

Orientadora: Maria Virgínia Borges do Amaral.

Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Federal de Alagoas. Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura. Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 64-68.

Anexos: f. 70-81.

Agradecimento

Agradeço, primeiramente, a Deus por ter concedido coragem de tentar e chegar até aqui, movendo e provendo forças para a realização de um sonho. A minha mãe Luzia Vieira Silva e a meu Pai José dos Santos Silva por proverem condições para que eu estudasse e, desde criança, desenvolveram em mim um senso de entender que só por meio da educação se constrói uma vida melhor.

A meu parceiro, Erivelto Ferreira da Silva com quem dividi 15 anos de luta e, mesmo com dificuldades, nunca deixou de apoiar meus sonhos.

A meu Amigo e professor Alejandro César Frery Orgambide que sempre incentivou a jornada acadêmica.

A minha orientadora Maria Virginia Borges Amaral por aceitar fazer parte dessa jornada, guiando-me e ensinando-me a importância da Análise do Discurso na vertente que sigo.

A meus Amigos Rodrigo San, Deisiane Bezerra, Yuri Franklin, Mary Hellen, Emalba de Oliveira, Cristiane Machado, Josivaldo Augusto e Milla de Souza que contribuíram e motivaram essa jornada frenética, de conhecimento e a tantos outros que torcem para o meu sucesso e sabem o quanto me esforço para conquistá-lo.

Em geral, a minha família e aos amigos que souberam entender a ausência e a recolha para o movimento de escrita. Aos Xukuru-kariri por toda abertura e esclarecimento sobre os acontecimentos históricos e discursivos.

Dedicatória

Ao povo Xukuru-Kariri por sua resistência secular.

Resumo

Os povos indígenas no Brasil são afetados por diversos acontecimentos históricos e discursivos. Desde a invasão, tais acontecimentos seriam responsáveis por encolerizar as nações indígenas até a atualidade. O discurso sobre os indígenas Xukuru-Kariri sempre foi atravessado pelo campo político, desde 1790. Com aproximação da igreja e a edificação da cidade no território indígena, os povos Xukuru-Kariri vão perdendo espaço e o processo de tomada de terra indígena fez com que a zona urbana crescesse. A pesquisa, cujo resultado é apresentado nesta dissertação, se encarregou de identificar os discursos que afetam o povo indígena e seu território no percurso histórico. Toma-se como ponto de partida a lenda de fundação da cidade de Palmeira dos Índios, um texto produzido por Luiz Barros Torres que, por sua vez é uma tentativa de mitigar os povos indígenas, esconder e disfarçar os escândalos envolvendo as elites do município. É uma marca histórica da relação ideológica entre não-indígena versus indígenas. A obra funciona como um discurso de dominação que, por mais pacífico que seja, tentar apagar o real da história mobilizando a memória e, por meio da repetição, gera um processo que regulariza o discurso da narrativa. Essa regularização se faz necessária para garantir a tomada de terras indígenas pelos poderosos do município, onde uma pequena parte do território é destinado à subsistência de 10 aldeias do povo Xukuru-Kariri, julga-se ser ele o responsável pela tentativa de dominação dos indígenas, que resistem a diversas formas de intervenção no percurso histórico.

Palavras-chave: Discurso político. Acontecimento. Imagem. Memória discursiva. Xukuru-kariri.

Abstract

The native people in Brazil are affected by several discursive events. Since the invasion, such events would be responsible for angering the native nations until the present day. The discourse on the Xukuru-Kariri indigenous people has always been crossed by the political field, since 1790. With the approach of the church and the construction of the city, in the indigenous territory, the Xukuru-Kariri peoples are losing space and the process of taking over indigenous land causes the urban area to grow. The research, the result of which is presented in this dissertation, was responsible for identifying the discourses that affect the originary people and their territory in the historical course. It takes as a starting point the legend of the foundation of the city of Palmeira dos Índios, a text produced by Luiz Barros Torres, which in turn is an attempt to mitigate the native peoples, hide and disguise the scandals involving the elites of the municipality, it is a historical mark of the ideological relationship between non-native versus native. The text works as a discourse of domination that, however peaceful it tries to erase reality from history, mobilizes memory and through repetition generates a process that regularizes the discourse of the narrative. This regularization is necessary to guarantee the seizure of native lands by the powerful in the municipality. In which a small part of the territory is destined for the subsistence of 10 villages of the Xukuru-Kariri people, it is believed that he is responsible for the attempt to dominate the originary people, whom resist various forms of intervention in the historical course.

Keywords: Political discourse. Event. Image. Discursive memory. Xukuru-kariri.

Keywords: Political discourse. Discursive event. Image. Discursive memory. Xukuru-kariri.

*[...]Eu vim pra te mostrar
A força que eu tenho guardado
O peito 'tá escancarado
E não tem medo, não, não tem medo
Eu canto pra viver
Eu vivo o que tenho cantado
A minha voz é meu império
A minha proteção
Meu caminho é novo, mas meu povo não
Meu coração de fogo vem do coração do meu país
Meu caminho é novo, mas meu povo não
O Norte é a minha seta, o meu eixo, a minha raiz[...]*

(Anavitória e Rita Lee)

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 locaização de Palmeira dos Índios - 2017	24
Figura 2 Sesmaria de Burgo	25
Figura 3 Praça do Açude em Palmeira dos Índios	54
Figura 4 Imagem da indígena Txiliá	54

Sumário

LINTRODUÇÃO	12
Língua e História	22
A Serra das Palmeiras	23
A influência da Igreja	27
Condições de produção dos discursos em Palmeira dos Índios sobre o Xukuru-Kariri . 30	
Os conflitos políticos, territoriais e ideológicos	32
A ruralização indígena	36
SEÇÃO II - O IMAGINÁRIO SOBRE O INDÍGENA XUKURU-KARIRI NA	
NARRATIVA DE FUNDAÇÃO DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS	40
Imaginário sobre indígena	40
Sujeito-autor	42
A materialidade textual e imagética significativa	44
O cacique Etafé	49
A figura feminina, Txiliá	50
O esperto Tilixi	55
EFEITO DE FIM	58
REFERENCIAS	65
ANEXO	70

I. INTRODUÇÃO

Inicialmente, a proposta da pesquisa era estudar os discursos de dominação sobre os povos indígenas na região de Palmeira dos Índios e a resistência derivada desses discursos, mas sempre que nos propusemos a analisar acontecimentos discursivos que se encaixavam como *corpus* dessa pesquisa, esbarrávamos no discurso político. Então passamos a nos debruçar sobre tais discursos e notamos que sem a presença deles não conseguiríamos observar força substancial no discurso de dominação sobre os Xukuru-Kariri, logo foi necessário renomear o texto. Nessa trajetória, notamos que o dito e o não-dito afetam os indígenas e é por meio do político que ele ressoa em outros sujeitos que acabam se identificando com esses discursos.

Diante disso, observamos a necessidade de compreender o processo de significação que se faz, a partir do discurso sobre o indígena Xukuru-Kariri. De acordo com Orlandi (2008), ao trazer para a análise do discurso a noção de “discurso sobre” propõe-se a observação dos sentidos desses discursos que visam à produção de um imaginário que é regido pela sociedade. Mariani (1998) define a noção de “discurso sobre” como discurso que atua na institucionalização dos sentidos, produzindo um efeito de linearidade e homogeneidade da memória. São sempre discursos intermediários, falam sobre um “discurso-origem” e representam, de modo geral, lugares de autoridade.

De acordo com Pêcheux (2014) a língua é a materialidade do discurso. Em um estudo mais aprofundado, Courtine (2014), por sua vez, explicita que o discurso é o objeto, conserva uma proximidade com a língua, e é por meio da Análise do Discurso que essa relação se estabelece. Tomamos o discurso, assim como Courtine (*idem*), pensado como uma relação correspondente entre a língua e questões que surjam no seu interior: “[...] quem fala, qual o sujeito do discurso? [...] do que fala o discurso? [...] em quais condições, enfim, o discurso é produzido, mas também compreendido e interpretado?” (COURTINE, 2014, p. 30).

É de vital importância para a compreensão deste estudo que o conceito de materialidade discursiva que pretendemos trabalhar firme o modo de produção de vida material condicionada a um conjunto de processos da vida social, política etc. Na perspectiva teórica do Materialismo Histórico, a matéria é substância suscetível a ser

estruturada. Sendo assim, a materialidade discursiva envolve não apenas o sujeito, mas também a história e a língua.

No interior dessa problemática, surge um conjunto de questões trazidas pelo discurso político, as quais, expõem as relações delicadas entre a sociedade palmeirense e os indígenas Xukuru-Kariri. É necessário considerar que tais fatores contribuem para diversos acontecimentos históricos, em muitos casos, influenciados pelo discurso político, mesmo que velado, ou disfarçado seja de cultura ou de civismo produzido pela língua de Estado que sempre visou e visa amortecer as resistências dos povos indígenas na região.

Vale frisar, que entendemos o político como o fator que possibilita o reconhecimento de espaços de dano e disputas de luta de classes. É importante diferenciar nossa abordagem sobre o político, não em seu sentido de sujeito político partidário, mas em seu sentido ideológico. Como analistas do discurso, interessa-nos observar como ele se materializa no discurso, e como um contexto de luta deixa de ser algo externo e se fixa na superfície linguística, tornando-se irreduzível aos efeitos de sentido. De acordo com Rancière (2018, p. 19) “A política começa precisamente onde se deixa de equilibrar lucros e perdas e se cuida de repartir as partes do comum [...]”. Entendemos que quando se trata da manifestação do político sobre os povos indígenas, especificamente sobre o povo Xukuru-Kariri, divide-se de forma desigual a parcela de suas terras, inibe-se o crescimento de seu povo, apaga-se sua cultura e história.

Pode-se observar nesta pesquisa, a existência de um sujeito que ocupa o lugar de fala. De acordo com Pêcheux (2014, p. 150), “o sujeito se constitui pelo esquecimento [...] daquilo que o determina. [...] a interpelação de indivíduo em sujeito se efetua pela identificação com a formação discursiva que o domina, sendo esse o fator que constitui o sujeito”. Essa afirmativa corrobora a produção da narrativa que silencia o povo indígena e defende – ideologicamente - os que ocupam diferentes posições políticas na sociedade palmeirense. É nesse espaço que o indígena silencia, como forma de resistência para se manter vivo. Orlandi (2007) traz uma noção de ambiguidade resultada dessa disciplinarização do sujeito indígena, que abrange uma noção da polissemia que está ligada metodologicamente à noção do implícito. A autora expõe o termo “domesticação” trazido por (Ducrot, 1987) que se faz presente no discurso pela exclusão da opacidade, que é efeito da língua, do não-dito.

Chama-nos a atenção nosso sujeito autor, tomando-o como porta-voz do discurso presente na narrativa. Segundo Pêcheux (2012, p.12), o surgimento do

porta-voz se dá “como um ator visível e testemunha ocular do acontecimento” o referido teórico salienta que “o efeito que ele exerce falando ‘em nome de’ é antes de tudo um efeito visual, que determina essa conversão do olhar pelo qual o invisível do acontecimento se deixa em fim ser visto”. Indursky (2000) frisa que é através do discurso do porta-voz, que se adquirem uma voz política e pública que se manifesta através da imprensa e, por seu viés, fala com a sociedade e com o governo.

O autor, nomeado Luiz Barros Torres, foi responsável pela reprodução de discursos como a Lenda de Fundação de Palmeira dos Índios, “Tilixi e Txiliá: a lenda de fundação de Palmeira dos Índios”. Mesmo sendo uma narrativa fictícia, usando a língua de Estado é disseminada na população, principalmente em escolas públicas do município o que apaga o real da história do povo indígena, suas lutas por território e produz um estereótipo de indígena o qual não existe, no município.

Outro discurso que também foi produzido por Luiz Barros Torres é o Hino do município que posiciona uma ideologia, usando a língua de Estado para anestesiar as resistências do povo Xukuru-Kariri, considerando que ambos os discursos são fundamentais para entender o funcionamento do político sobre os povos indígenas e seu território. Tomamos Pêcheux, ainda como Tomas Herbert em sua visão sobre o discurso, que o apresenta como “instrumento da prática política” (HENRY, 2014 p. 24).

Respeitando a influência desses discursos no percurso histórico e o valor deles para essa pesquisa, tomamos como o *corpus* deste trabalho, conforme seu valor teórico e baseando em Courtine (2014) que a constituição do *Corpus/Corpora* discursivo consiste na realização de seleção de dispositivos materiais, o discurso materializado relevante para a pesquisa. O autor afirma que “não existe, nenhuma nebulosa discursiva que reúna a infinidade de discursos produzidos e que espere em uma coexistência plana, que o analista de discurso venha tirá-los do esquecimento” (COURTINE, 2014. p. 55). Logo, dessas discursividades, serão extraídas sequências discursivas que serão submetidas à análise.

Para entender melhor a construção do *corpus* desta pesquisa nos firmamos na materialidade discursiva, expressa pela linguagem, atravessada pela história e pela ideologia que desestabiliza o dizer e faz com que os sentidos se confrontem e se desloquem, permitindo a falha, o equívoco. Essa perspectiva já adianta o caráter basilar da forma material na constituição de dispositivo teórico-analítico. Esse fato, é sustentação da vertente teórica à qual nos filiamos a Análise do Discurso de linha

francesa fundada por Michel Pêcheux. Ou seja, o sujeito e os sentidos se constituem nas relações sociais e têm uma existência material.

Logo, é importante frisar a representatividade do Grupo de Pesquisas de História Indígena de Alagoas (GPHIAL), e os trabalhos desenvolvidos por seus pesquisadores e a contribuição para compreender este estudo, seguindo por outras áreas e em outras perspectivas teóricas lhe são atribuídas, sendo assim o discurso a forma material da língua, e essa por sua vez a forma pela qual o sujeito se inscreve no mundo.

Aqui, chamamos a atenção para o que segundo Pêcheux (2014) chama de interpelação de indivíduo em sujeito, que é um “paradoxo pelo qual o sujeito é chamado à existência” Pêcheux (2014, p. 141). Essa existência é entendida como uma pressuposição do sujeito sendo interpelado pela Ideologia. De acordo com o autor o “sujeito é interpelado-constituído em sujeito pela ideologia” (idem). Logo, compreendemos de acordo com o autor que todo indivíduo é “sempre-já-sujeito” (ibidem).

Para Orlandi (2012, p. 191), “a escrita é uma relação do sujeito com a história. Essa inscrição do sujeito na letra é um gesto simbólico-histórico”. Orlandi (2012) explicita ainda que é por meio da linguagem que o sujeito é constituído, em sua relação com a sociedade.

Tomamos assim, não o sujeito porta-voz Luiz Barros Torres como evidências dessa pesquisa, mas o elemento que irrompe em seus discursos “como se tivesse sido pensado antes, em outro lugar, independentemente” (PÊCHEUX, 2014, p. 142). Quando relacionamos os discursos que formam os corpora dessa pesquisa, podemos observar que está em jogo a identidade do sujeito, e os processos de significação na interpelação-identificação com um grupo social específico. De acordo com Pêcheux, é o sujeito o fruto do processo de representação significativa daquilo que representa para outro sujeito, formando uma rede de significação, que gera um processo de apagamento necessário do sujeito em seu interior “como causa de si” (PECHEUX, 2014, p. 143).

Diante disso, esse processo de interpelação-identificação conforme Pêcheux (2014), produz um sujeito no lugar deixado vazio. Assume, dessa maneira, uma posição ideológica que o reduplica na qual ele é interpelado. Segundo o autor, esse sujeito adquire sentidos definidos em referência a essas posições, ou seja, as formações ideológicas com as quais o sujeito se identifica. Segundo Haroche *et. al.*, “as formações ideológicas se constituem de um conjunto complexo de atitudes e representações que nem são individuais, nem universais, mas dizem respeito às posições de classes em

conflito”. É, pois, a partir dessa posição que o sujeito produz sentidos, a partir de uma posição, de classes, que determina, segundo Pêcheux (1988, p. 160), “o que pode ou não pode ser dito”. Ou seja, toda palavra ou expressão adquire sentido a partir do lugar de fala do sujeito, de sua formação discursiva, definida por Pêcheux (ibidem) como: “aquilo que numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada, numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes determina o **que pode e deve ser dito**”. (Grifos do autor).

Tendo o sujeito o lugar de fala privilegiado, de acordo Foucault (1996, p. 56) o lugar de fala deve ser entendido como de não se pensar discurso como amontoado de palavras ou concatenação de frases que pretendem um significado em si, mas como um sistema que estrutura determinado imaginário social, pois estaremos falando de poder e controle. Segundo Pêcheux “o sujeito se constitui em relação com os sentidos, de modo que representa aquilo que determina a dominação da forma-sujeito” (PÊCHEUX, 2014, p. 151). Assim, compondo a elite de Palmeira dos Índios, defendia ideologicamente o grupo ao qual pertencia e usufruía das regalias (poder) que lhe eram ofertadas. As discursividades produzidas por Luiz Barros Torres, em diversos aspectos, afetam o povo indígena da região; encobrem os embates entre indígenas e não-indígenas. Assim, como afirma Pêcheux (idem, p 148): “toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com respeito ao todo complexo como dominante das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas”.

De acordo como o autor a propriedade da formação discursiva é dissimular a nitidez do sentido, tendo objetividade material contraditória do interdiscurso que é determinada pela formação discursiva. Essa objetividade material reside na premissa de que algo fala antes em um outro lugar independentemente sob a dominação da formação ideológica.

Consequentemente, passamos a entender que o funcionamento da Ideologia é a interpelação dos indivíduos em sujeitos, e o complexo das formações ideológicas enquanto sistemas de evidências é a significação para o sujeito e para outros sujeitos que compartilhem da mesma formação ideológica. Esse efeito de significação produz o que Pêcheux (2014) chama de assujeitamento do Sujeito ou do Outro que é ideologicamente afetado pelo dizer.

Dessa maneira, vale reforçar que os discurso materializado nos textos de Luiz Barros Torres são “desdobramentos” como uma tomada de “consciência” que reproduz

sua identificação ideológica de discursos outros lhe são designados como construção do interior do discurso e do sujeito - mito idealista da interioridade do sujeito que de acordo com Pêcheux (2014, p. 160) não poderia ser diferente do “não dito”, do “já dito” e do “dizível”-.

Esse funcionamento que gera a ilusão no espaço de reformulação dos discursos do sujeito Pêcheux (2014) denomina “esquecimento nº 2” que ainda de acordo com o referido autor, se dá sempre que o sujeito falante seleciona no interior de sua formação discursiva, maneiras de dizer que, na perspectiva do enunciante, não poderiam ser de outra maneira. Isso é responsável pela construção de famílias parafrásticas e que produz em nós e no Outro uma ilusão referencial da realidade do pensamento, do discurso. Pêcheux (2014), também alerta para o fato de que, inconscientemente, o sujeito se acha a origem do seu dizer, - “esquecimento número 1” - o que não passa de uma ilusão, pois, quando o sujeito produz seu discurso retoma sentidos já pré-existentes, além da questão de que os sentidos são determinados pela maneira como nos inscrevemos na língua e na história.

De acordo com Orlandi (2020, p. 34), o esquecimento é estruturante, é parte constitutiva do sujeito e do sentido. Essas “ilusões”, como as qualifica, devem ser entendidas como “necessidades para que a linguagem funcione nos sujeitos e nas produções de sentidos”.

Com base no que já foi mencionado sobre formação discursiva e sabendo que todo sujeito é ideologicamente afetado por formações ideológicas; que não há sujeito sem ideologia e, conseqüentemente, não há discurso sem ideologia, tomamos como objeto de estudo as discursividades produzidas sobre a origem de Palmeira dos Índios e de seus fundadores – os Xucuru-Cariri.

Levantamos a problemática que pretendemos responder neste estudo. Quais os reais motivos que levaram o sujeito-autor a produzir materialidades como a narrativa de fundação de Palmeira dos Índios, o hino, o brasão presente na bandeira? Quais os interesses por trás da desses ícones? Quais os efeitos de sentido desses discursos para o povo da região?

Hipoteticamente, defendemos que os discursos de Luiz Barros Torres são responsáveis por defender a elite do município, deslocando o indígena do real da história, produzindo um processo de apagamento do sujeito indígena que passa a ser estereotipado e substituído pelos indígenas presentes na lenda, na bandeira do município e no brasão. Esses elementos reforçam os interesses ideológicos, do sujeito assim como

do grupo com o qual se identifica. Segundo Foucault (2020, p.135), “Um enunciado pertence a uma formação discursiva, como uma frase pertence a um texto, e uma proposição a um conjunto dedutivo”. Pode-se então agora, dar sentido à definição do “discurso”. A narrativa em estudo promove por anos uma nuvem de fumaça que silencia os Xukuru-Kariri, da mesma forma que protege os posseiros de terras indígenas.

Vale aqui explicar o que entendemos como narratividade, Orlandi (2017, pp. 29-30) define como sendo “o núcleo de sentido do funcionamento do interdiscurso, da memória discursiva e do saber discursivo que é dado como a voz sem nome que fala por conta própria no sujeito que ela constitui”. A autora salienta que a narratividade é o funcionamento da memória também constitutiva do sujeito. A autora (Ibidem) define de narratividade como: “a maneira pela qual a uma memória se diz em processos identitários, apoiados em modos de individuação do sujeito, afirmando/vinculando seu pertencimento a espaços de interpretação determinados consoante a específica prática discursiva”. Desde essa ótica, passamos a compreender a narratividade como constitutiva do funcionamento da memória, dos sentidos e dos sujeitos em qualquer forma de funcionamento.

É necessário entender que a lenda sempre traz pontos de verossimilhança e são produzidas como histórias fantásticas que se constituem historicamente disseminando-se pela sociedade com verdade. Baldini e Vieira (2014, p. 223) afirmam que uma narratividade é como se “um fato sucedesse ao outro (por exemplo, relacionando, através da entonação, do ritmo, de marcas de subjetivação, elementos factuais daquele dizer) [...]”.

O efeito da narratividade em estudo inscreve o investimento autoral em uma posição que comporta a tomada de terras indígenas, a idolatria e proteção construída sobre essas terras, com o intuito de defender os posseiros, e a construção de um sentimento patriótico que movesse a população a defender as terras do município contra os invasores, reais proprietários, de possíveis retomadas.

Esses dizeres se propagam pela população movendo o real da história à memória discursiva, dos discursos recuperados pelo interdiscurso, o que já foi dito antes em um outro lugar que independe desse dizer que é atualizado no momento da enunciação. É importante frisar que a memória discursiva não se confunde com a memória psicológica ou cronológica que necessita ser lembrada, fatos ocorridos no passado. Para Pêcheux (2015, pp. 45-46) “memória discursiva é algo coletivo inscrito na memória social, que vem restabelecer os ‘implícitos’, retoma ‘os pré-construídos’, e o ‘discurso-transverso’.

Nesse sentido, a pesquisa objetiva analisar os discursos materializados em narrativas que envolvem indígenas e famílias importantes, tradicionalmente, representações políticas do município.

Visamos, contudo, observar os efeitos desse discurso na população indígena e no não-indígena que se contra-identificam ou se identificam, produzindo um imaginário materializado em estátua encontrada em ambiente público. Tais fatores promovem uma ameaça ao indígena que não correspondesse aos ícones da bandeira municipal ou até mesmo o da lenda.

O discurso analisado neste trabalho se manifesta em defesa dos posseiros de terras colocando o indígena como inimigo do povo indígena. Desloca o não-indígena da batalha travada por territórios e ameaça a população nativa pelo fato de necessitarem ter território demarcado. Hoje, o que antes era território indígena, faz parte de latifúndios que representam fazendas das mesmas famílias citadas mais acima.

Passamos a compreender conforme Orlandi (2001, p.12) esses discursos como fundadores: “vão nos inventando um passado inequívoco e empurrando um futuro pela frente que nos dão a sensação de estarmos dentro de uma história de um mundo conhecido”. Ainda consoante a autora, esses discursos reverberam efeitos da história cotidianamente, influenciando a reconstrução de laços sociais e da identidade histórica. Tomando essa visão de discurso fundador de sentidos presentes na narrativa municipal, nos firmamos em Indursky (2011) que salienta que o sentido se institui através do processo de repetibilidade. Ela também coloca os limites dessa repetição e como o sentido se estabelece assim como o que pode e deve ser dito no interior da formação discursiva. Compreendemos que há sentidos que não podem ser produzidos ou estabelecidos pelo discurso da narratividade.

Logo, é interessante pensar como essa narrativa se legitima desde sua publicação: ao poder público municipal, que desde o princípio, estabelece essa narrativa como língua de estado para legitimar-se como capital da cultura alagoana. A narrativa se vincula a monumentos históricos e ao museu de história, arte e costumes do município. Soma-se a isso, a propagação pela secretaria de educação do município que reproduz esse discurso legitimando a narrativa que influencia a história, assim como símbolos pátrios municipais que também significam por meio da lenda.

O que nos chama a atenção com relação às repetições é que em todo município a cultura indígena é apresentada por meio da narrativa de Luiz Barros Torres. Não se estuda a história do município com as personalidades e acontecimentos históricos. Não

há em Palmeira dos Índios, sujeito que não seja afetado por esses discursos produzidos pela narrativa. Daí surge o que de acordo com Pêcheux (2014) fala antes, em outro lugar independentemente. Orlandi (2020) frisa que todo o saber discursivo que torna possível o dizer é o que chamamos de pré-construído. Segundo Indursky (2011, p. 69) “essa noção vai permitir melhor perceber os entrelaçamentos entre *repetição, memória e sentido*”, enfatizando todo elemento do discurso que é produzido anteriormente e em outro discurso. (Grifo da autora)

Dessa forma, a relevância desta pesquisa se dá por ser a primeira, na perspectiva da Análise do Discurso, que busca estudar os discursos que afetam os povos indígenas alagoanos, especificamente, o povo Xukuru-Kariri, que se localiza no agreste de alagoano, no município de Palmeira dos Índios. Além disso, a dissertação coloca em lugar de interpretação o discurso do colonizador, possibilitando a análise de discursos que afetam a história local, encobrem os feitos do colonizador e menosprezam a participação dos povos indígenas da região, nos acontecimentos históricos. Ainda assim, esse estudo promove a análise da conjuntura social e como o colonizador se utiliza de ferramentas para dominar o povo originário.

Essa pesquisa compreende três seções, as quais trarão materialidades significantes e que serão analisadas por esse estudo.

Na primeira, apresentamos nosso objeto de pesquisa; na segunda seção, iniciaremos buscando compreender a relação entre língua e história no intuito de saber como os discursos se materializam e se inscrevem na história do município de Palmeira dos Índios. Abordaremos, portanto, um panorama histórico, as influências dos fatores sociais, políticos e religiosos que são responsáveis para promover a dominação histórica dos povos indígenas da região. Assim, poderemos observar que os Xukuru-Kariri são movidos historicamente de seu território, por forças que são emanadas contra eles.

Esses discursos são responsáveis pela mitigação dos povos nativos da região, e por atenuar as disputas pelos espaços: de um lado, o sujeito-indígena que tem a terra como território cultural e de subsistência; do outro, o sujeito não-indígena, com a proteção do Estado, que visa até hoje a terra como poder aquisitivo, com o intuito de construir latifúndios, em sua maior parte roubando ou tomando à força, em confrontos que marcam o percurso histórico, materializando discursos.

Na terceira seção, visamos analisar o imaginário sobre o indígena e como ele se constrói a partir da lenda de fundação do município, sempre observando quais os fatores que contribuem para personificar o indígena da região em um estereótipo mítico e

fantástico. Observaremos os processos ideológicos que contribuem para essa imagem do indígena se perpetuar na história do município. Vale frisar que, neste espaço, abordaremos o sentido de memória discursiva que é substituída pela repetição do discurso do Estado a fim de construir um mito funcional e romantizar a história do município, apagando e silenciando os indígenas Xukuru-Kariri.

Tal fato, causa a não aceitação da narrativa pelo povo indígena que não se reconhece na representação indígena da lenda, nem nos fatos históricos que são mencionados. Soma-se a isso, a romantização da história que provoca o deslocamento do povo indígena no percurso histórico, tendo como objetivo anestesiar as resistências.

Traçaremos, de forma preliminar, a partir desses materiais de análises, como as forças do neoliberalismo movidas pelo capital e interesse histórico no território indígena são utilizadas para hostilizar, silenciar e mover o povo Xukuru-Kariri das terras de origem. Nesse percurso, nos deparamos com o poder do discurso político que visa, pela força do capital, evitar a demarcação do território para o sustento do nativo.

Para finalizar, demonstraremos como os sentidos do discurso colonizador, por meio do inconsciente, se propaga, defendendo ideologicamente interesses da formação discursiva do autor.

Tendo em vista este percurso teórico, essa pesquisa, se inscreve em um espaço bem determinado pela relação entre a História e a Linguística. Somam-se a isso, os impasses entre a relação conturbada entre o povo Xukuru-Kariri e não-indígenas pelo território que representa o município de Palmeira dos Índios. Assim, mobilizamos esses conceitos particularmente caros à Análise do Discurso, os quais constituem o lugar de determinação do sujeito-autor e da materialidade discursiva pela dupla determinação do inconsciente e da ideologia.

SEÇÃO II - PALMEIRA DOS ÍNDIOS: história, terra e discurso de dominação

Nesta seção serão abordados acontecimentos históricos e discursivos que se referem ao povo Xukuru-Kariri, partindo da influência política que marca a estadia desses povos desde meados do século XVIII até os dias atuais.

Língua e História

Os discursos sobre a terra indígena marcam a história do Brasil, desde a invasão, considerando que a história se faz assim como o imaginário, o que, de acordo com Orlandi (2008) se inscreve no discurso de descoberta, e por meio dele se faz conhecer o mundo novo. Para entender o funcionamento desses discursos é necessário compreender o funcionamento da história. Como salienta Marx (1998), a história é o tempo, e é o espaço no qual as forças produtivas e as relações de produção e luta de classe se constituem. Assim Marx (1998) traça a episteme do Materialismo Histórico. Sendo a língua o meio pelo qual o discurso se materializa, resultado de um trabalho da linguagem que coincidem com o histórico e o social. Dessa forma a história se inscreve no discurso por meio da historicidade, que é a relação constitutiva entre a linguagem e história.

Para a Análise do Discurso, Pêcheux (2014) afirma que a língua possui uma opacidade, que requer a atenção do analista, para as contradições inerentes a seu sistema interno, falhas e equívocos, que constituem esses discursos, não para excluí-los, mas para reconhecer o ponto de encontro entre a língua e a história na produção dos efeitos de sentido.

De acordo com Pêcheux (2014), a língua possui uma autonomia relativa, serve de lugar material onde os processos discursivos operam, responsável pela produção de sentido e remetem à ideia de funcionamento linguístico saussuriano. As estruturas internas: lexical, fonológica, morfológica e sintática são mobilizadas na determinação

sócio-histórica vinculadas a questões ideológicas, sendo assim, a exterioridade passa a ser constitutiva da sua sistematicidade interna e de sua autonomia relativa.

Na história sobre as terras de Palmeira dos Índios, é importante reconhecer os discursos que se materializam sobre essas terras e a relação entre eles como constitutiva e determinada pela história. Esse fato, segundo Pêcheux (2015), produz relações tensas que se apresentam como pontos de deriva que surgem a partir do uso da língua que abrem espaço para interpretações. O autor ainda afirma que é o equívoco o fato estruturante da língua isso porque ele representa o ponto de encontro entre a língua e a história.

De acordo com Leandro-Ferreira (2021), não se pode negar a evidência da língua, embora não se pode desconsiderar que é necessário desconfiar de seu efeito de aparente transparência. A autora frisa que é preciso investigar os mecanismos de funcionamento que são responsáveis pela produção de sentido.

Compreendemos, dessa forma, que o sentido das palavras aparece como se já estivesse dado, oportunizando ao sujeito reconhecê-lo, adequá-lo ao seu dizer. Isso diz respeito à subjetividade, à qualificação do sujeito pela sua relação com o simbólico. Segundo Orlandi (2013), se é sujeito à língua na história não se pode dizer senão sujeito afetado pelo simbólico.

É por meio dessa relação entre língua e história que os discursos sobre os Xukuru-kariri, no território de Palmeira dos Índios, passam a ser influenciados por sujeitos que acabam marcando a história e o território habitado pelo povo indígena, promovendo o surgimento de acontecimentos discursivos desde o conhecimento da presença de povos indígenas na Serra das Palmeiras.

A Serra das Palmeiras

O processo de colonização territorial vivenciado por diversos povos em diversas partes do mundo, sempre objetivava ao povoamento e/ou à exploração de regiões desconhecidas. No Brasil, o processo inicia com a chegada dos portugueses, o que para nós não se constituiu um descobrimento, mas uma invasão, já que as terras eram povoadas. Vale considerar que o que sabemos sobre esses primeiros contatos do estrangeiro com as terras brasileiras enaltece o discurso da descoberta, conforme Orlandi (2008). A autora explicita que a história se faz do imaginário, na escrita dos relatos que se dá a conhecer o novo e que se torna o produto mais eficaz que é reconhecer o cultural e apagar o histórico e político. É importante reconhecer que a

versão que fica ou ficou registrada resulta do funcionamento de uma relação de poder. O termo “descobrimto” já indica uma posição em relação ao fato histórico.

Nesse percurso, é difícil construir uma narrativa linear, considerando e compreendendo todas as situações, inclusive as que envolviam relações complexas entre sujeitos ideologicamente distintos, o que requereria a retomada de décadas de histórias expressas numa quantidade grande de documentos referentes à época. Dessa forma, tomamos o discurso colonial e o apagamento de sentidos pela sobreposição de um discurso a outro, que é efeito da linguagem causado por esse tipo de discurso. Buscaremos, em um recorte histórico, abordar os acontecimentos históricos e os discursos que se propagam nesse território sobre os povos que nele habitam. Segundo Le Gof (1996, p. 58), o acontecimento histórico “consiste em um fato que, por sua relevância enquanto ocorrência no mundo, passa a ser rememorado na história, fazendo parte do dizer sobre o passado de um povo, narrado pela ciência histórica”.

Segundo Zoppi-Fontanna (2002), o acontecimento histórico se torna um acontecimento discursivo, ao produzir a ruptura de uma prática discursiva pela transformação dos rituais enunciativos que a definem; a interrupção de um processo de reformulação parafrástica de sentidos pela mudança das condições de produção. A autora afirma que a emergência de um enunciado ou de uma posição de sujeito novos que reconfigurem o discurso e, através deste, participam do processo de produção do real histórico.

Apresentaremos, nesse espaço, materialidades históricas que manifestam as discursividades sobre as terras que compõem o agreste de Alagoas, principalmente o território que corresponde ao município de Palmeira dos Índios, as terras ocupadas pelos indígenas Xukuru e Kariri.



Imagem 1 – mapa de Palmeira dos



Imagem 2 – Palmeira dos Índios (Sede). FONTE:

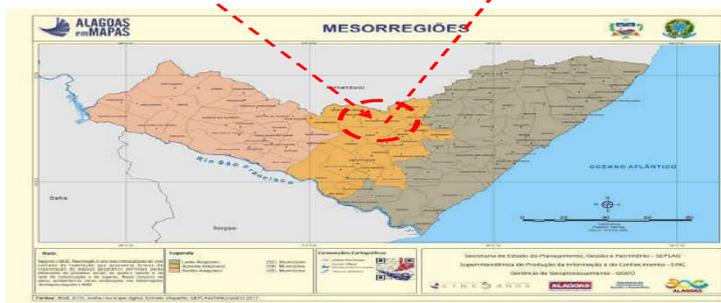


Figura 1 localização de Palmeira dos Índios - 2017

De acordo com Peixoto (2017), o nome das terras deriva do fato de que as terras que formam o município eram cobertas de matas nas serras e palmeiras na região do vale. Torres (1973, p. 27) afirma que “Os nativos formaram seu aldeamento entre um brejo chamado Cafurna e a Serra da Boa Vista”. Soares (2019), salienta que apesar de não terem sido encontradas outras fontes que fundamentassem tal narrativa, a explicação sobre a escolha do nome da vila foi aceita por vários pesquisadores sobre a história do município. Historiadores e antropólogos estudiosos dos povos indígenas na região, confirmam que essas terras foram ocupadas por indígenas que migraram para essa região, devido à expansão da ocupação portuguesa na faixa litorânea e nas regiões próximas ao Rio São Francisco, no século XVII.

O documento mais antigo que aborda a presença de indígenas nas terras é de 1740 como a data da chegada de indígenas dos povos Xukuru e Kariri à região que atualmente corresponde aos limites de Palmeira dos Índios. Segundo Soares (2019), em termos da legislação colonial, essas terras habitadas pelos Kariri e Xukuru eram parte da Sesmaria de Burgos, com limite de 30 léguas, concedidas pelo Governador Geral do Brasil ao Desembargador Cristóvão de Burgos, no ano de 1661.



Figura 2 Sesmaria de Burgo

Em 1712, o Coronel Manoel da Cruz Vilela adquiriu do Capitão Jerônimo de Burgos, sobrinho do falecido Cristóvão de Burgos, parte das terras da referida sesmaria. No ano de 1773, Dona Maria Pereira Gonçalves, viúva do Coronel Manoel da Cruz Vilela e seus herdeiros concede as terras para a catequização dos índios. Contudo, isso só seria possível se o Frei Domingos de São José construísse uma capela e colocasse o nome do santo de devoção dela, Bom Jesus da Boa Morte, conforme expõe Soares (2019).

E pelos doadores da terra foi dito em minha presença e das testemunhas[...], que eles são doadores e possuidores de umas terras na Serra da Palmeira como o seus brejos que lhe pertence por titulo de Sesmaria como de tudo se declara e da mesma Sesmaria consta que em seu poder se acha, nas ditas terras se acham em lugar onde os indígenas povoaram e fizeram uma capela e um brejo chamado Cafurna, no mesmo lugar disseram eles doadores que de suas livres vontades faziam doação de meia légua de terras a Frei Domingos de São José para dentro das ditas terras levantar uma capela ao Senhor Jesus da Boa Morte, coo completo administrador, [...] sendo dita a meia légua de terras dada para patrimônio da mesma capela que ele pretende construir, fazendo peão do dito brejo chamado Cafurna (SOARES, 2019, p.25). (grifo nosso)

A partir dessa doação das terras que vêm a ser o município de Palmeira dos Índios, a presença da igreja católica se torna frequente no território e é o que possibilita a povoação do espaço.

O documento sugere que o religioso havia permanecido algum tempo entre os indígenas habitantes de parte das terras da sesmaria, antes de receber a doação de terras, uma vez que o texto relata que os índios haviam construído uma capela em um brejo chamado Cafurna. Essa ‘igrejinha coberta de palha’ foi construída em 1770, quando Frei

Domingos estabeleceu os primeiros contatos com os indígenas na Serra da Palmeira (SOARES, 2019, p.25).

Nesse espaço, de acordo com Orlandi (2008), sempre é notada a presença de três áreas que possibilitaram a aproximação com os povos indígenas em território brasileiro: “a ciência, a política social e a religião se apresentam como três modos de domesticar a diferença: a primeira pelo conhecimento, a segunda pela mediação e a terceira pela salvação(catequese) (ORLANDI, 2008, p.67).

Ainda de acordo com Orlandi (2008), notamos que a presença dessas áreas é notada desde o “descobrimento do Brasil” e contribui para o apagamento identitário cultural “diferente” do índio e são constitutivas de uma formação do indígena como identidade nacional. Consoante a isso, vale pensar que elas têm a função de tornar o índio compreensível, administrável e assimilável para o não índio.

O processo de catequização dos indígenas foi aos poucos favorecendo a vinda de não indígenas para o lugar. Partimos dessa visão de povoamento e de civilização que é abordada por Orlandi (2008, p. 53). A noção se divide em duas visões uma aceita por franceses e ingleses e outra por alemães. A primeira se resume, segundo a autora, “ao orgulho da nação, processo do homem ocidental. A outra visão, é a designação de algo útil de importância secundária. Essas noções de civilização apagam as diferenças dos povos colocando em ênfase aquilo que é comum a todos os homens.

Esse processo de aproximação do não indígena favorece o aparecimento de conflitos, seja territorial ou cultural que, desde o princípio, são encobertos pelo modelo de civilização, uma busca constante em civilizar (modelo de governo), e catequizar um povo sem Deus. Assim, as diferenças entre os nativos e os não indígenas sempre foi minimizada pelo projeto de sociedades europeia cristã.

Tendo em vista esse modelo europeu de civilização e observando o aumento do número de pessoas no povoado, Frei Domingos resolveu construir a igreja em uma localização de melhor acesso.

Fr. Domingos aceitou a doação, aldeou os indígenas e com eles ergueu a Igreja (hoje matriz) colocou o Senhor Bom Jesus da Boa Morte e deu nome ao aldeamento, de Palmeira dos Índios, e a Serra da Palmeira porque ai existia e ainda existe um pequeno palmeiral; naquele tempo uma daquelas palmeiras elevava-se mais do que as outras, e por esta causa foi que os Indígenas Xukurus lhe deram o nome Serra da Palmeira. Isto sei, por me haver dito a mameluca Izabel Maria da Conceição (mameluca que contava 85 anos) quando aqui cheguei em 7 de março do ano de 1847. (SOARES, 2019, p. 25). (grifo nosso)

Diversos são os mecanismos utilizados para apagar o Xukuru-Kariri da história. O discurso sobre as terras de Palmeira dos Índios reproduz o que é comum nos processos discursivos: “determina o lugar de quem deve falar ou não lhe dar a voz” (ORLANDI 2008, p.58). Esses discursos costumam trazer à tona a relação de poder dos não indígenas que descrevem a cultura e a história do município de Palmeira dos Índios, silenciando os povos nativos e ocupando o lugar de fala de posseiros de terras como também do discurso sobre os indígenas Xukuru-Kariri.

A partir dessa aproximação com o não indígena o próprio Xukuru-Kariri se apaga, deixa de existir como índio, isso, pelo estabelecimento de relações com o Estado (o processo de civilização) e mediante os acontecimentos históricos que condicionam o surgimento do discurso sobre os indígenas e o território habitado. Estes discursos influenciam outros povos e marcam o destino histórico do povo Xukuru-Kariri.

A influência da Igreja

O discurso religioso reproduz o interesse da igreja pelas terras. Como já foi dito anteriormente, parte da visão do indígena como a figura do selvagem sem salvação. Como diz Orlandi (2008) trata-se de uma convenção fundamental que via nos indígenas a possibilidade de salvar um povo sem Deus.

Faz-se importante a reflexão de que todos os trabalhos que já foram produzidos pelo viés acadêmico, e que tratam da história do município de Palmeira dos Índios, evitam confrontos direto com a Igreja Católica. Segundo alguns pesquisadores, os quais foram utilizados como referenciais teóricos desta pesquisa, muitos documentos importantes para a causa indígena estão em posse da diocese, não sendo autorizado o manuseio por pesquisadores. Observando a posse desse documento e a ausência de materialidade discursiva em circulação sobre o processo de catequização dos indígenas Xukuru-kariri, entendemos a partir de Orlandi (2005), que a história para ser retratada baseia-se em discursos que se sobressaem uns aos outros. Esses discursos com maior força de disseminação são chamados de discursos dominantes e, a partir deles, a história tende a se organizar, produzindo o que podemos chamar de uma memória institucionalizada, a qual visa a regular certos sentidos e dizeres.

É inegável, que a aproximação histórica da instituição às comunidades indígenas, em todo Brasil, sempre foi dosada de violência. Não podemos omitir que o processo de catequização dos Xukuru-Kariri, apesar da ausência de documentos

(arquivo), que possam comprovar o comportamento da igreja seja evidentemente violento, o que acaba influenciando no apagamento da língua indígena.

A ausência desses documentos afeta os sentidos dos discursos sobre e a presença da Igreja na cidade de Palmeira dos Índios, considerando que apenas existem materialidades discursivas sobre o apoio às populações indígenas. Nesse contexto, atribui-se à igreja a responsabilidade de aplicar a visão de civilização cristã. Para o governo, essa intervenção da igreja, configura-se como uma organização territorial indispensável para o progresso brasileiro. A territorialização consistia no recrutamento do povo indígena direcionado a espaços delimitados pelo Estado e Igreja Romana para um maior controle (OLIVEIRA, 1998).

Ainda nas palavras de Orlandi (2008, p. 54) “somos seres culturais” e com essa visão de perspectivas europeias toma-se a civilização como a junção da ideia do processo cultural. Para que se torne possível esse projeto de civilização cristã universal, era necessário o uso de métodos não amigáveis, apagando a cultura indígena. [...] “Diríamos que os padres são tão violentos quanto os sesmeiros, fazendo eles mesmos parte dessa agressão: eles produzem, juntos com os sesmeiros, o estado de guerra sob o qual se vai delineando o latifúndio. (ORLANDI, 2008, p. 143).

O que fica como subproduto desse jogo entre história e ideologia é o processo de condições de produção dos discursos e de seus efeitos de sentido. As condições de produção que de acordo com Courtine (2014), são as características básicas do contexto interdiscursivo acionadas pelos sujeitos, de forma consciente ou inconsciente, no decorrer do processo de elaboração do discurso. Courtine (2016, p. 14), salienta “a medida em que ele representa no interior da língua os efeitos das contradições ideológicas e onde, inversamente, manifesta a existência da materialidade linguística no interior da ideologia.”. Considerando as condições de produção abordadas por Pêcheux (2014, p. 130), nas quais ele salienta que “o conjunto de mecanismos formais que produzem um discurso de tipo dado em ‘circunstâncias dadas’ todo modo de produção que se baseia em uma divisão de classes, isto é, cujo princípio é a luta de classe”. Conforme o autor, os discursos são produzidos considerando um conjunto de elementos circunstanciais que promovem o surgimento sempre considerando o posicionamento ideológico, o que segundo Orlandi (2020), compreende que essa circunstância surge a partir de uma interação do sujeito, da situação, como também da memória, na produção do discurso.

É importante frisar que a influência da Igreja e sua violência na catequização dos

indígenas apagam a cultura e a língua, restando atualmente alguns poucos resquícios de língua utilizada em rituais religiosos. Nessa visão, Orlandi (2008) expõe que a Igreja se une ao governo na construção e idealização de pátria tomando como critério a unificação da língua e cultura “de um lado uma língua sem povo; de outro uma língua acima do povo” (ORLANDI, 2008, p.184).

Igreja e governo, enfrentaram-se na relação entre índios e posseiros. Embora Igreja e governo sejam aliados nessa empreitada de nação, na Vila das Palmeiras, à medida que o número de colonos subia e o arraial crescia, ao redor da igreja matriz, foram edificadas cerca de oitenta casas e um sobrado, todos de taipa; mas que diante das palhoças dos índios pareciam soberbas residências. Com a ocupação do *não indígenas* das melhores áreas e a expulsão dos índios das planícies férteis onde posteriormente em 1829, Palmeira foi elevada à categoria de distrito. “Em 1872 o Presidente da Província das Alagoas criou a Comarca de Palmeira dos Índios” (SOARES, 2019, p.26); e, finalmente, em 1889, recebeu o título de cidade.

Não podemos negar que há também, no decorrer da história, figuras importantes dentro da igreja com grandes contribuições para os povos indígenas como o caso do Padre Alfredo Damaceno que reforça a necessidade do território.

O Padre Alfredo destacava em suas palavras que não havia intenção de procurar converter aqueles índios a nenhum tipo de credo em matéria religiosa, política, social ou de qualquer outra natureza, mas defender seus direitos, ampará-los, livrá-los da opressão daqueles que ameaçavam a sua sobrevivência física e étnica e afastá-los da miséria extrema (BEZERRA, 2018, p. 81).

Essas materialidades discursivas que surgem e demonstram o apoio da igreja aos povos indígenas se sobressaem na ausência de discursos supostamente negativos que se mantêm em posse da diocese de Palmeira dos Índios.

Condições de produção dos discursos em Palmeira dos Índios sobre o Xukuru-Kariri

Na primeira metade do século XX, os conflitos territoriais intensos entre indígenas e não indígenas marcaram a história da cidade de Palmeira dos Índios. Conflitos esses, de ordem agrária, provocados pela invasão e demarcação de terras indígenas e a remoção do povo originário dos espaços urbanos do município.

Por conta disso, os anos seguintes foram marcados por grandes conflitos, lutas pela posse de terras, onde acarretou a expulsão dos

nativos que abriga atualmente na região de Palmeira dos Índios e por conta dessa grande guerra travada, houve a morte de muitos índios pelos posseiros e muitas casas queimadas.[...] (SANTOS, 2020, p. 39).

Após a retirada dos indígenas dos espaços de interesse e a realocação na zona rural do município, surge o discurso de progresso, como se o indígena ocupando a zona urbana fosse responsável pelo atraso social e econômico. Nesse período, era registrado um crescimento econômico substancial, quando era um dos principais centros comerciais do estado. O algodão e outros produtos relacionados à indústria têxtil, renderam-lhe o título de “Princesa do Sertão”.

Diante disso, se convencionou um projeto de transformação da cidade em ponto turístico do estado de Alagoas. Orquestrado por Luiz Barros Torres, o projeto visava colocar Palmeira dos Índios em lugar de evidência no estado e, posteriormente, veio a ganhar o título de capital da cultura alagoana.

A empreitada para construir o perfil de cidade turística, parte da produção de elementos que comprovem que o município tenha pontos turísticos culturais, históricos e naturais, assim como eventos regionais. Para isso, Luiz Barros Torres, produz a narrativa ficcional, como uma bomba de fumaça para encobrir aspectos que poderiam barrar essa construção de uma cidade turística, apagando os conflitos territoriais que envolviam importantes famílias e o povo Xukuru-Kariri, colocando o indígena como símbolo oficial presente na bandeira, no escudo e brasão, além de estarem na letra do hino. Sem contar com a fundação, em parceria com personalidades locais (elite da época), do Museu Xucurus de História, Artes e Costumes, que colocou em exposição os vários artefatos históricos recolhidos durante anos, muitos à revelia dos Xukuru-Kariri.

O que nos chama a atenção é o gênero textual no qual a lenda é produzida, uma proposta didática para ser trabalhada em escolas, e de forma geral foi e é até hoje. Essa repetição promove o discurso, mobilizando a memória e promovendo um deslocamento do sujeito-indígena gerando o novo sentido que passa a ocupar o perfil do indígena explanado na lenda.

Subentende-se que esse espaço ocupado pela posição sujeito-autor, influencia as condições de produção do discurso que elege o indígena Xukuru-Kariri como elemento simbólico. O efeito de evidência é que o sujeito apaga os conflitos causados pela presença do não indígena, que historicamente envolve as elites econômicas do município. Fica claro que o autor desloca esses acontecimentos históricos ao esquecimento. Por outro lado, ele também move a figura do indígena para a memória e

condiciona a construção do imaginário sobre o indígena a partir da lenda, produzindo o discurso do dito movimento “PALMEIRA de todos”.

Considerando que, para Gadet (2014), a análise do discurso se sustenta no acontecimento discursivo que é a materialização do contato do ideológico com o linguístico, Pêcheux (2015, p. 17), afirma que o acontecimento se situa “no ponto de encontro de uma atualidade e uma memória” Orlandi (2020) compreende que além do sujeito e da situação, há o papel da memória que possibilita a retomada dos saberes no discurso, permitindo que o dito e o não dito operem simultaneamente nos processos discursivos em dadas condições de produção.

Ainda de acordo com Courtine (2014), as condições de produção fazem parte da exterioridade linguística e podem ser agrupadas em sentido estrito (as circunstâncias do discurso) e em sentido amplo (os contextos socio-histórico-ideológico). Pêcheux (2014) considera que não existe discurso sem sujeito, nem sujeito sem ideologia. Diante disso, observamos os sentidos do discurso que se estabeleceram na manhã do dia 20 de agosto de 2013, como responsáveis por estabelecer relações de forças no interior do discurso.

Com o intuito de intimidar a população indígena e a FUNAI, órgão responsável pela demarcação das terras no município, os envolvidos na movimentação escolheram um ponto turístico bem conhecido da cidade para se reunirem, a Casa Museu Graciliano Ramos, local onde morou o antigo prefeito Graciliano Ramos, conhecido pela pouca afeição com o povo Xukuru-kariri, reflexo do discurso encontrado na obra Caetés lançada em 1933. Munidos de carros de som os quais circulavam na cidade proferindo discursos como “A FUNAI é uma ameaça! Juntem-se a nós e defendam os seus direitos! Não a Demarcação!”.

Como explicita Courtine (2014) o sujeito ideológico esboça a maneira pela qual a posição dos protagonistas do discurso intervém a título de condições de produção do discurso. Logo, é por esses discursos que o sujeito é assujeitado e se identifica socialmente.

As condições de produção desse discurso são baseadas em relações de força que, de acordo com Orlandi (2020) representam o lugar a partir do qual o sujeito fala e suas palavras significam. Logo implicam no que é material e institucional da língua é o que está sujeito a equívoco e a historicidade, e que está diretamente ligada a formação social. Orlandi (2020, p. 41) salienta que “o discurso se constitui em seus sentidos porque aquilo que o sujeito diz se inscreve em uma formação discursiva e não em outra para ter um sentido e não outro”. Consequentemente passamos a considerar os

processos de determinação histórica que se materializam por meio da linguagem no discurso

Os conflitos políticos, territoriais e ideológicos

O político se consolida no lugar de disputas, principalmente, nos princípios que dominam a vida social e suas diferenças, concordando com Orlandi (2002), o próprio político rege essas diferenças.

De acordo com Soares (2019), a contextualização política do arraial e da província não eram favoráveis aos indígenas. O autor afirma que o interesse por cargos de poder no governo faziam com que o apoio ou a oposição aos indígenas variassem. Segundo Neves (2020), em 1822, o governo provisório, por determinação, demarca as terras habitadas pelos indígenas há mais de 80 anos. Ainda de acordo com Soares (2019), em 1826, o então Diretor dos Índios de Palmeira, Alexandre Gomes de Oliveira, escreveu ao Governo provincial relatando que os índios eram “naturalmente preguiçosos e vadios” e que “viviam unicamente da caça e do roubo”, sendo raros os que plantavam algo e muitos embriagavam-se constantemente.

[...] p^a aliviar os sertões dos roubos e estragos imensos e incalculáveis, q' os Indigenas fazem nos gados, e lavouras, de maneira q' esta freguezia chegara p^a o futuro a huma abundancia tal, q' não sera fácil exaurir-se de todo, apesar das secas, pois, p^r experiencia demonstra-se evidentemente, q' os Indigenas he, q' fazem a fome e a pobreza do país, roubando e destruindo tudo: desterrando o Comercio e o Sucego Publico. (SOARES, 2019, p. 30).(grifo nosso)

Vale aqui, evocar a memória discursiva, que segundo Amaral (2016), nesta perspectiva teórica, revela-se como interdiscurso do trabalho o que reforça o discurso de como o Diretor dos Índios de Palmeira entende o trabalho e interpela ideologicamente o indígena. Ainda de acordo com a autora, os efeitos de sentidos produzidos por esses discursos são constituídos numa operação parafrástica, de que o índio tem que trabalhar da mesma forma que o não índio.

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

produção, tiveram que vender sua força de trabalho na cidade, estavam de fato desapropriados. (SANTOS, 2019, p. 37).

Essa evocação do discurso do trabalho, é motivada pelo poder do discurso do capital. Visando às terras indígenas, os argumentos usados por Alexandre Gomes da Silva deslocam o índio de seu meio de vida e de como ele se relaciona com o ambiente. Em 1850, em reforço a discursos como os do Diretor dos Índios de Palmeira, é criada a Lei 601 que dispõe sobre as demarcações de terras, segundo Neves (2020, p.60). “A Lei era a 601 e entre várias outras questões determinava a demarcação das terras por meio de títulos das Sesmarias legítimas ou posses mansas. A Lei só foi regulamentada em 1854 e efetivada em anos distintos por todo o país”.

Neves (Ibidem) afirma que essa lei “dispõe sobre as terras devolutas no Império acerca das que são possuídas por título de sesmaria, ficando proibida a aquisição de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”. Segundo Bezerra (2020, p. 120), essa lei, proporcionou, no Nordeste, “a regularização das propriedades rurais, estimulando a expansão das vilas e a fixação das famílias de colonos portugueses que se estabeleceram em terras que antes eram aldeamentos indígenas para se dedicarem as atividades agrícolas. Ainda com o apoio da autora, que chama de “discurso da ‘aculturação’ esse discurso serve para justificar o processo das invasões das terras indígenas”. Para nós, essa interpelação ideológica não está somente em torno das terras, mas no entremeio que se produz nas formações discursivas, interpelando o sujeito-indígena o qual se busca colonizar no percurso histórico.

Discursivamente, a ideologia está ligada ao sujeito pelo domínio das memórias discursivas de forma transparente, Orlandi (2017) considera que essa manifestação da ideologia se dá pela materialidade do discurso. Para Pêcheux (2014), ela está intrincada às relações sociais de produção como um mecanismo necessário para constituir as diferenças indispensáveis para o funcionamento das relações sociais de produção em sociedades de classes. O referido autor (2014) resume que o objeto material da “instância ideológica” se caracteriza pela constituição da desigualdade-subordinação do “todo complexo como dominante”. É por meio da ideologia que o não indígena produz discursos que interpelam ideologicamente o indígena, no intuito de produzir a harmonia aparente entre o indígena e o Estado que promove as diferenças entre os povos.

De acordo com Althusser (1980, pp. 62 - 65):

1 Todos os Aparelhos Ideológicos de Estado competem pelo mesmo objetivo: a reprodução das relações de produção, ou seja, na reprodução das relações de exploração capitalistas. 2. Cada aparelho o faz à sua maneira. O aparelho político assujeita os indivíduos à ideologia política de Estado, “democrática”; já o aparelho de informação, através de jornais, televisão, rádio e, hoje, mídias sociais, assujeita os indivíduos com doses de moralismo, liberalismo e, no Brasil, uma dose extra de cordialidade, assim por diante. 3. Todos esses aparelhos servem a um mesmo objetivo (a reprodução das relações de produção capitalistas, ou seja, a reprodução das relações de exploração em última instância), mas a harmonia aparente de seus objetivos pode ser perturbada com alguma contradição com a classe proletária, restos das antigas classes dominantes. Os AIE, como já dito, são locais de choque frequente. Dentro desta harmonia de aparelhos ideológicos, há um que tem papel preponderante: a escola.

Diante do que é exposto por Althusser (1980), o sujeito-indígena é assujeitado pelo Estado em duas figuras diferentes, como dito anteriormente, a Igreja com o seu processo de civilização europeia removendo o indígena da posição que ele ocupa e movendo-o em direção à construção de um indígena idílico, o ser perfeito a ser interpelado pelos discursos políticos. Nessa dimensão, o índio não é interpelado por ideologia do direito democrático, ainda visto como selvagem que tem a função de mão de obra de baixo custo.

Os Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam de um modo massivamente prevalente pela ideologia embora funcionando secundariamente pela repressão, mesmo que no limite, mas apenas no limite, esta seja bastante atenuada, dissimulada ou até simbólica. (ALTHUSSER, 1980, p. 47).

Em resposta a essa interpelação ideológica, e à dinâmica do capital dos colonos, Estado (Igreja e política), as perseguições e conflitos aumentavam à medida que a povoação se expandia. Segundo Soares (2019), a em meados de 1821 os índios se organizaram para solicitar ao governo a doação de uma légua¹ de terra.

Por meio de uma petição, recurso usado pelos não-índios, com o apoio dos inspetores do aldeamento, os Xukuru-Kariri iniciaram a mobilização para a delimitação de terras que lhes pertenciam por direito secular. Soares (2019), afirma que enviaram à Junta Governativa da Província das Alagoas uma petição requerendo a doação das terras.

¹ Medida de distância em vigor antes da adoção do sistema métrico, cujo valor varia de acordo com a época, país ou região; no Brasil, vale aproximadamente 6.600 m.

Dizem os capitães Joaquim José Fernandes alferes José Caetano Moreira, [...], estes por si e seos subordinados indígenas da Aldêa da Palmeira, que vivendo eles e seos antepassados aldeados naquella Aldêa entre terras da Matriz e Olhos d'Ágôa á mais de 80 anos, mansa e pacificamente e tendo feito dita Matriz, cujo Orago há nossa Senhora do Amparo, acontece presentemente verem-se espoliados em todas as terras por possuidores, talvez com títulos fictos e sem equivalência à sua possessão e reduzidos ao fim de não poderem rossar, nem plantarem para sua sustentação, e de seos filhos, que elles todos vivem do trabalho pela necessidade de sua indigencia, propria de sua Nassão: Os suplicantes tão bem são Cidadãos e subditos de S. Majestade e protigidos pela Nasção, e não devem ser espoliados daquela gleba que escolherão para se aldêarem, como declara Lei de 1º de Abril de 1680, [...].(grifo nosso)

O fragmento do texto citado acima, compõe a materialidade histórica e discursiva sobre a interpelação do sujeito-indígena. “O pedido foi fortalecido, ainda, com o argumento que os índios eram também cidadãos e súditos de S. Majestade” aqui temos um exemplo da subordinação mencionada por Pêcheux (2014). Os indígenas garantem, portanto, a permanecerem aldeados, conforme previa o Alvará de 1º de abril de 1680, que “confirmado pela Lei de 6 de junho de 1755, firmara o princípio de que, nas terras outorgadas a particulares, seria sempre reservado o direito dos índios, primários e naturais senhores delas” (Soares, 2019, p.29).

Passaram-se 39 anos, em processo de solicitação das terras, a ação foi favorável aos índios, e os ocupantes da terra foram intimados a sair. Embora o juiz tenha dado a causa favorável aos indígenas, nenhuma autoridade se preocupou com a efetivação da sentença, o que estimulou o surgimento de novos conflitos e confrontos que ainda acontecem entre indígenas e não indígenas.

Compreendendo que o território é marcado por disputas, conflitos, mortes - os quais esse trabalho não daria conta de tratar - causando a posterior expulsão dos indígenas dos espaços mais planos e férteis para as regiões montanhosas e de terra árida, correspondente à zona rural do município.

A ruralização indígena

A história do povo Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios, nos mostra uma trajetória marcada por conflitos territoriais e culturais que também transpassam a composição e crescimento desse município edificado em um aldeamento indígena.

De acordo com Borges (2011), podemos entender como se dá o imaginário sobre o indígena.

O imaginário brasileiro sobre os índios, ainda preso à “história da descoberta” é de colocá-los numa redoma (puros e imaculados), uma espécie de zoológico para podermos olhar as suas diferenças como se elas fossem naturais, não constituídas sócio historicamente. (BORGES, 2011, p. 23)

Isso implica a criação de paradoxo das representações sobre os indígenas nessa localidade, contribuindo ainda mais para imagem que representa de forma negativa o Xukuru-kariri. Soares (2019) reafirma a rivalidade entre o povo Xukuru-Kariri e a oligarquia palmeirense detentora das terras, vista no item acima e o controle político dos meios de comunicação. Mesmo assim, não se conseguiu impedir que o índio fosse representado nas narrativas e imagens oficiais como primeiros habitantes e símbolo do município, embora houvesse um interesse de movê-lo na relação histórica. De acordo com Borges (2011), podemos entender que a presença de índios na zona urbana causa, além de uma “desordem”, também uma “estranheza”. A autora parafraseia Bauman (1998), esse por sua vez salienta que a modernidade produz uma exaltação da ordem buscando a construção de um mundo estável.

Conseqüentemente, nota-se a partir de Borges (2011), que o não índio se significa por meio da delimitação do espaço, interpelando o Outro, neste caso o indígena, marcando-o com o seu discurso de exclusão, de diferença, de desigualdade, separando os sentidos de cidade e aldeia.

Na primeira metade do século XX, como já dito anteriormente, é registrado um crescimento econômico substancial, colocando o município como um dos principais centros comerciais do estado, o que rendeu a Palmeira dos Índios o título de “Princesa do Sertão”. Atualmente, o município tem como atividades econômicas principais a agricultura familiar e a agropecuária, estando a maior parte de suas terras concentrada por latifundiários membros de famílias ricas que dominam a política e a economia locais.

Segundo Ericson (2014, p. 98) a designação “agricultura de subsistência” evoca a memória discursiva de pequenos produtores, o que digamos aqui firmado pelo autor seria a “agricultura familiar” daqueles que plantam para o próprio sustento. A figura do indígena é apagada desse traço econômico, como se não houvesse contribuições de sua parte.

A expulsão do indígena, é usada pela ideologia do capital como justificativa do crescimento econômico da cidade. Entendemos que se trata de uma Formação

Discursiva representando a posição Sujeito-político/Sujeito-posseiro que interpela outras FD com esse discurso do progresso.

Com a expulsão dos índios para a zona rural, o espaço que eles tinham e tem até hoje não comporta toda população indígena, o que fez com que o índio voltasse à cidade, agora refletindo características de suas demandas socioeconômicas, culturais e políticas frente ao poder local, o que inclui a demanda por terras indígenas.

Atualmente, em Palmeira dos Índios, os Xukuru-Kariri estão divididos em nove aldeias. A falta de políticas públicas viáveis para as comunidades indígenas em todo o Brasil, aliada ao aumento dos problemas sociais como violência, tráfico, prostituição e alcoolismo no interior das aldeias, está levando cada vez mais índios a buscarem espaço urbanos.

Na tentativa de mover o indígena ao esquecimento, em 1971, surge um texto que passa a representar a lenda de fundação da cidade. Mesmo se contrapondo a fatos históricos, o autor Luiz Barros Torres, na posição de historiador, conhecedor de fatos da real história de Palmeira dos Índios, produz um texto idealizando o indígena, criando indígenas idílicos, romantizando o surgimento da cidade em função de interesses dos políticos e posseiros da época.

Orlandi (2009, p. 13) nos mostra, ao mesmo tempo, a força corrosiva do silêncio “que faz significar em outros lugares o que não vinga em um lugar determinado.” A referida autora (Idem) ainda reforça que o silenciamento produzido pela censura leva a um processo de produção de sentidos silenciados. É um processo que trabalha a divisão entre o não-dizer e o dizer, que impede o sujeito e a sociedade de trabalhar o movimento de identidade e de elaborar historicamente os sentidos. Apoiando-se nesse conceito que é caro a AD, o silenciamento, Grigolletto salienta que:

[...] o silenciamento é efetuado por meio de um mecanismo discursivo que consiste na substituição de um enunciado por outros, de forma que a categoria do direito é impedida de significar. O impedimento seria total, não fosse pela existência de um movimento inverso e contraditório de reconhecimento de uma esfera de representação política para o colonizado. (GRIGOLLETO, 2003, p. 231).

Ainda de acordo com autora (Ibidem), “o silêncio trabalha na delimitação de sentidos pelo mecanismo de apagamento”. É a inscrição da memória no acontecimento que é levada ao apagamento por Luiz Barros Torres, que também

produz um modo específico de delimitação dos sentidos sobre a obra. Esses sentidos podem ser identificados na obra literária de Graciliano Ramos pelos tratamentos que são dados a figuras indígenas, na obra *Caetés*. O escritor faz questão de expor o índio como pobre, bêbado e vagabundo. A isso se junta o fato de os indígenas serem tratados como remanescentes, dispositivo de apagamento usado pelo autor para mover o indígena não só da cidade, mas também da história.

Para os lados do Xucuru, meia dúzia de luzes indecisas, espalhadas. Aquilo há pouco tempo era dos índios. Outras luzes na Lagoa, que foi uma taba. No Tanque, montes negros como piche. Ali encontraram, em escavações, vasos de barro e pedras talhadas à feição de meia-lua. Negra também, a Cafurna, onde se arrastam, miseráveis, os remanescentes da tribo que lá existiu. (RAMOS, 2013, p. 132).

Notamos a partir da citação, que o sujeito-índio é apagado pelo discurso da elite palmeirense, levando-o a ser deslocado até a posição de não mais existir na história como expõe o autor que tanto assume a posição Sujeito-político, que por meio da verossimilhança transparece um discurso de um grupo hegemônico.

Torna-se, então, evidente que a história se encarrega de mover o indígena para uma posição de ser pacífico, que não reagiu à interpelação ideológica do discurso do não indígena, embora ainda prevaleça na sociedade o discurso dos poderosos da cidade, os quais mantêm fazendas, roubadas e assinadas à força, por grupos que se aproveitaram dos percursos históricos e dos poderes constituídos para apagar uma etnia, se estabelecer em suas terras, construir riquezas e mentiras, mal dizendo o índio.

É necessário observar quais são os diversos elementos que interpelam ideologicamente, não só o indígena, mas também o não indígena sem poder aquisitivo, nem poderes políticos, no intuito de que seja massa de manobra da expulsão dos índios de suas terras, que posteriormente vieram a constituir famílias que, atualmente, manipulam mídias e poderes políticos, não no sentido de convocar esses poderes externos, mas o discurso massivo e hegemônico que não domina só o traço de terra roubada, mas que legisla em próprio favor.

Nesse viés, é importante atentar que os discursos dos colonizadores dos Xucuru-Kariri ainda são reverberados, assim como as representações do indígena no município. Quando se fala de indígena, a caracterização, em muitos casos, é o índio vestido de roupas, que não representa o indígena brasileiro, muito menos os índios de Palmeira dos Índios, os quais se vestiam de folhas de palmeira.

Portanto, fica claro, que os discursos políticos dispostos, nesta pesquisa, possuem marcações que influenciaram o contexto sócio-histórico, não somente isso, mas acabaram simulando outras condições de produção discursiva. No processo histórico da formação da cidade de Palmeira dos Índios, o discurso político, principalmente esse, é marcado de interesses de um grupo hegemônico como no caso dos indígenas que foram apagados/silenciados da história e de suas próprias terras, que foram tomadas pela elite econômica por serem regiões produtivas. Exemplo desses discursos podem ser observados mais adiante com o movimento “Palmeira de Todos” de 20 de agosto de 2013, que manifesta os poderes políticos para intimidar órgãos públicos e o povo indígena, na garantia de sustentar a posse das terras, inibindo a resistência e evitando a demarcação.

SEÇÃO II - O IMAGINÁRIO SOBRE O INDÍGENA XUKURU-KARIRI NA NARRATIVA DE FUNDAÇÃO DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS

Nesta Seção, apresentaremos uma discussão sobre o imaginário do indígena Xukuru-Kariri, construído a partir da obra Tilixi e Txiliá: a lenda de fundação de

Palmeira dos Índios. A narrativa produzida em 1971, por Luiz Barros Torres, é base para a construção de um mito funcional que coloca o indígena como símbolo da cidade de Palmeira dos Índios, Agreste alagoano, produzindo um apagamento dos acontecimentos históricos, uma vez que, as terras de Palmeira dos Índios são marcadas por conflitos e esbulhos territoriais entre indígenas e não indígenas.

Imaginário sobre indígena

Temos em conta, que a imagem do indígena foi alterada pela obra. Bezerra e Rodrigues (2022, p.256) atentam para a imagem que se construiu do Xukuru-Kariri.

É possível encontrar no espaço urbano, casas comerciais, praças, nome de rua, e até estátuas, que reforçam a imagem estereotipada de índios, ora do Norte do Brasil, ora norte-americano, com traços diacríticos bem definidos. Mas, que nem de longe, lembram os Xukuru-Kariri, que viveram uma longa experiência de contato e trocas culturais.

Pelo texto dos autores, podemos notar que é no urbano o espaço responsável pela replicação de dizeres que representam a utilização da imagem do indígena em estabelecimentos, muitas vezes empreendimentos dos posseiros de terras. Não sendo suficiente a tomada de terra, busca-se alterar a imagem que circula no município sobre o povo indígena.

É importante notar que o indígena Xukuru-Kariri não luta apenas pela terra, mas por espaços de troca cultural que possa se inscrever no imaginário social como povo indígena que representa não apenas Palmeira dos Índios, mas um povo indígena que não pode ser confundido com o perfil amazônico ou norte-americano.

Essa confusão com o tipo de vestimentas, acessório e etc. implica a não aceitação dos indígenas como são culturalmente. Como se isso não fosse suficiente para exemplificar os povos nativos nordestinos, esse tipo de equívoco acontece em desfiles cívicos, apresentações escolares, logos comerciais de algumas empresas.

Firmando-nos no conceito de imagem abordado por Pêcheux (2014, p. 82) “a imagem que eles se fazem do seu próprio lugar e do lugar do outro” no processo de conceituação da “formação imaginária”, tomamos por base que essa imagem do indígena é a materialidade significativa que dá forma ao discurso que esta pesquisa pretende analisar.

Os indígenas no Nordeste foram inicialmente vistos como figuras folclóricas e exóticas, e isto exemplificava-se nos museus, quando a

cultura das populações **indígenas** era representada por peças arqueológicas ou coleções etnográficas de índios que habitavam apenas a região amazônica, ignorando a pluralidade étnica no país [...] (NEVES, 2019, p. 22-23). (grifo nosso)

Aqui, buscamos as possíveis formulações imagéticas e verbais que estão presentes no manuscrito original. Indursky (2011), em seu trabalho “O enlace entre o pictórico, o político e o textual”, salienta que o imaginário se produz por essas imagens que se inscrevem em redes discursivas de memória que se transpõem entre retomada e deslocamento.

Levando em consideração que a narrativa construída se encarrega de produzir um efeito de apagamento de um discurso em sobreposição a outro e que a representação do indígena deixou de ser o que historicamente era, para produzir um efeito diferente, buscamos lidar com o movimento de interpretação do autor a respeito da figura do indígena e da representação do povo Xukuru-Kariri diante dos fatos. Para tal, mobilizamos Pêcheux (2015) em seu espaço teórico, sustentado pela Análise do Discurso, no qual o acontecimento discursivo mobiliza a memória.

Passamos a considerar o conceito de memória discursiva de acordo com Leandro-Ferreira (2012), que é entendida como uma constante reconfiguração do arquivo como repositório de sentidos, podendo ser alterado em um movimento necessário, oscilando entre presença e ausência, entre lembrança e esquecimento. Consoante Venturini (2021) a memória está em evolução contínua, aberta a atualização, tendo relação direta com grupos sociais que unem os sujeitos por grupos identitários sobre as representações do imaginário.

Também assumimos o ponto de vista de (Courtine e Marandin, 2016, p. 46) para quem “há repetições que fazem discurso”. Nesse caso, tomamos as condições de produção da narrativa que em seu manuscrito original no formato de histórias em quadrinho (HQ), embora sempre intercalando acontecimentos históricos a fatos fictícios, visa propagar a ideia de um sentimento patriota sobre a população local, apagando o real da história. Com o passar do tempo o texto ganha outras versões, as quais são refutadas, desde o manuscrito, pelos indígenas.

Achard (1999) salienta que a repetição, na Análise do Discurso, implica a retomada de uma regularização de uma memória. Indursky (2013, p. 93) afirma que “são os discursos em circulação que são retomados, seja em textos, seja em enunciações, e seus sentidos, à força de serem repetidos, são regularizados” como o trabalho de uma memória coletiva, no seio de uma formação discursiva, permitindo a

lembança, a repetição, a refutação, mas também o esquecimento da figurado de indígena e dos acontecimentos históricos.

Considerando os acontecimentos históricos e contrapondo-os à narrativa chegamos às indagações: Quem ganharia e o que ganhariam como o surgimento de um conto fantasioso omitindo o real processo histórico de fundação da cidade? Por que houve a necessidade de criar representações de indígenas idílicos? De onde parte a necessidade de romantizar a história e a quem isso beneficiaria?

Em busca de respostas para as indagações, é necessário conhecer o sujeito empírico e o lugar que ele ocupa, entendendo como a Análise do Discurso teoriza esse sujeito e as nuances de seu discurso.

Sujeito-autor

Essa contraposição do acontecimento histórico *versus* a narrativa ficcional que põe em xeque a posição sujeito, que de acordo com Venturini (2021, p. 169), salienta que “o discurso é constituído pela língua como lugar material da ideologia [...] adquire funcionamento a partir do sujeito interpelado pela ideologia e atravessado pelo inconsciente.”. Indursky (1998) por sua vez, aponta que o sujeito pensa que assume posições pessoais, quando na prática é afetado pela ideologia. Sendo o sujeito-autor afetado ideologicamente, mesmo inconscientemente, defende, por meio da narrativa, as elites detentoras de território indígena.

De acordo com Pêcheux (2015, p. 31) “todo sujeito sabe do que fala, porque todo enunciado produzido nesses espaços reflete propriedades estruturais independentes da enunciação” essas marcas, de acordo com o autor, são “transparentemente” ajustadas para tomar esse universo discursivamente. Vale considerar que o sujeito se constitui a partir da relação com o outro. Para Pêcheux (2014, p. 81) “[...] O termo *discurso* [...] Implica que não se trata necessariamente de uma transmissão de informação entre *A* e *B*, mas, de modo mais geral, de um ‘efeito de sentidos’ entre os pontos *A* e *B*”. Orlandi (2012) salienta que é a esta forma sujeito que se imputam, ao mesmo tempo, autonomia e responsabilidade, é o que o define como sujeito-jurídico.

Pensando nessa relação do sujeito como Sujeito-autor, Orlandi (2012) afirma que é a função que o “*eu*” assume na produção da linguagem. Tomando esse apontamento teórico sobre o sujeito empírico como produtor da linguagem e dos sentidos, interpelado ideologicamente e atravessado pelo inconsciente.

Cabe-nos, aqui, explicar um pouco sobre Luiz Barros Torres, o qual vale ressaltar ocupava uma vaga de “cidadão ilustre” no município. Era historiador sem formação acadêmica, embora fosse considerado como um dos fundadores da pesquisa histórica sobre o município. Escritor, produziu vários livros sobre os indígenas da região. Sozinho, localizou e transcreveu documentos importantes para a história da cidade.

Possuiu um círculo de amizades entre políticos e posseiros de terras, em resumo fazia parte da elite do município, à época. Sempre esteve envolvido em diversos projetos, foi responsável pela confecção dos símbolos oficiais do município.

Sendo conhecedores desses fatos e dos espaços ocupados por Luiz Barros Torres, como sujeito-autor, notamos que se faz uso desse espaço privilegiado e dos cargos e reconhecimento cultural que lhe foi atribuído para construir um universo mítico envolvendo os indígenas, estabelecendo uma defesa dos interesses do homem não-indígena, posseiro de terra e representante das elites do município.

É por meio da autoria que Luiz Barros Torres defende os interesses dos posseiros de terra indígenas, hostiliza o indígena por reivindicar os territórios necessários para subsistência e defende o discurso de marginalização dos Xukuru-Kariri. É por meio dessa posição sujeito que o autor assume o discurso do colonizador e demonstra como a figura feminina deve ser posicionada, principalmente a visão colonizadora sobre a mulher nativa.

Ainda assim, é por meio do poder do discurso da autoria que o sujeito-autor anestesia a resistência indígena, desconfigurando suas lideranças, cultura e até seus espaços de resistência.

A materialidade textual e imagética significativa

Nesse espaço, abordaremos as Sequências Discursivas (SD) que se firmam na construção do imaginário que funciona como representação do indígena construído pelo autor da obra.

Considerando as condições de produção de discursos, compreendemos a partir de Orlandi (2012) que o sujeito tende a inserir seu dizer no repetível - o interdiscurso e a memória discursiva - para que seja interpretável. Em uma concepção de autoria, entendemos que o dizer no repetível histórico e sua relação com a interpretação são fundamentais para a constituição do autor que supõe a repetição e a interpretação.

Orlandi (2012), entende que o sujeito só exerce a função-autor quando historiciza seu dizer, num jogo com a memória discursiva diretamente ligado à interpretação. Em suas palavras "o sujeito só se faz autor se o que ele produz for interpretável" (ORLANDI, 2012, p. 70).

Assim, as formações imaginárias se manifestam nos processos discursivos através das relações de força e de sentido. De acordo com Pêcheux (2014), essa é a maneira pela qual a posição sujeito do discurso influencia as condições de produção do discurso, do contexto, da situação na qual aparece o discurso que trata desses objetos imaginários. Sabemos que essa determinação de força se dá pelo lugar ocupado pelo sujeito, já o sentido, não há discurso que não se relacione com outros, produzindo "um jogo de imagens: dos sujeitos entre si, dos sujeitos com os lugares que ocupam na formação social e dos discursos já-ditos" (LEANDRO-FERREIRA, 2020, p. 125).

Passamos a observar a constituição desse imaginário sobre o indígena, a partir das personagens da narrativa nas SD que seguem, por exemplo:

SD1: "Viviam os índios Xucuru e Kariri nas matas da Palmeira. Os primeiros vieram das Margens do São Francisco e os últimos de Cimbres. Eram valentes" (TORRES, 1971).

O território habitado pelos indígenas das duas etnias, que hoje foram unificados e conhecidos como um único povo indígena, se estende ao território do município de Palmeira dos Índios, ainda abrangendo outros municípios vizinhos. Importante frisar que essa narrativa é construída pelo homem branco forasteiro que usa esse discurso com o objetivo de atingir o leitor. Como tratado por Orlandi (2008) um leitor é constituído no próprio ato da escrita. A autora salienta que as "formações imaginárias" em análise de discurso, trata-se nesse contexto do leitor imaginário, aquele que o autor se dirige no processo de produção.

Importa evidenciar que a narrativa produzida por Torres sempre objetivou validar o discurso dos posseiros de territórios indígenas. Com base nas condições de produção desse discurso, a narrativa só fortalece ideologicamente o discurso do colonizador latifundiário que legisla sobre essas terras. Considerando que o território indígena é documentado, houve por Torres uma obrigação de explicar que os povos que habitam nesse espaço não são oriundos dessas terras. De um lado reconhece a tomada do território indígena, protegendo os posseiros e o do outro usa a cultura e religião do povo Xucuru-Kariri para se aproximar dos índios.

SD2: “A suprema divindade chamava-se Ei-U-KÁ” (TORRES, 1971).

Ao abordar a questão religiosa na SD2, o autor revela que é ideologicamente influenciado pela religião, ao mesmo tempo em que adjetivando a divindade indígena de “suprema”, coloca a cultura indígena em evidência, embora mais adiante aponte que o povo indígena é interpelado pela religião branca. O contexto de supremo usado para descrever a entidade religiosa só encobre o desrespeito do colonizador pela cultura do povo indígena.

Ao nomear um ser mítico “Ei-U-KÁ” o autor cria um universo cultural fantasioso que preenche um espaço que, em sua visão de homem branco, tende a ser ocupado pelo criador de tudo. Assim, ideologicamente, desloca sua manifestação religiosa ao ocupar o espaço da crença indígena.

Esses processos de significação na interpelação-identificação que autoriza o sujeito-autor a produzir o dizer sobre religião que se manifesta, se desdobram e atuam sobre o homem branco enquanto afeta o Outro (indígena). Se é impossível falar de uma única cultura indígena, é impossível falar de uma única religião. Cada povo indígena brasileiro tem o seu próprio sistema de crenças, com seus rituais, seus deuses e suas lendas.

SD3: “O pajé sobre o efeito da jurema, lembrou uma profecia. Um homem branco faria do Xukuru-Kariri um grande povo. A índiada aguardava a chegada do desconhecido. Era Frei Domingos de São José. O missionário vinha para converter os índios para o cristianismo.” (TORRES, 1971).

O que nos chama a atenção na SD3 é o sincretismo religioso afro-indígena explanado por Torres, a ligação construída pelo discurso ao utilizar os rituais indígenas para construir um espaço de legitimação do seu objetivo, como não indígena. O trecho “o pajé sobre efeito da jurema” nos lembra o ritual chamado catimbó, no qual a Jurema, uma planta da caatinga e do agreste, tem sua casca utilizada para a fabricação de uma bebida. O que se conhece sobre o ritual é que esse elixir concede força, sabedoria e contato com seres do mundo espiritual. Somente os mestres faziam uso da planta.

O movimento religioso citado por Torres, constrói-se por meio de cantos, danças, infusões, cachimbos e dizeres sagrados, indígenas se colocavam em contato com seus antepassados e com outros seres do plano espiritual. É de importância lembrarmos que são esses rituais, aos olhos dos colonizadores e dos jesuítas, eram um grande empecilho no processo de catequização.

Um fato que corrobora o aparecimento da jurema na narrativa de Torres é o entendimento do simbolismo religioso para aproximar o texto do povo indígena. Além disso, a ligação com jurema se faz importante para firmar o que, segundo ele, coloca em “uma profecia”. Assumindo o discurso de colonizador, um não indígena seria responsável por legitimar a soberania do povo Xukuru-Kariri. O “desconhecido” pode, por vezes, ser substituído por Torres, considerando que seu discurso oprime, apaga e produz um imaginário do indígena na região. Sabendo que Pêcheux (2014) admite um conceito de língua voltada ao equívoco, sendo que o equívoco da língua determina o lugar de encontro entre o sentido, a sintaxe e o discurso, espaço em que se deve perceber onde há a ruptura no fio condutor do discurso e de que forma isso afeta os sentidos produzidos pelos enunciados. Ressaltamos assim, que o discurso de Torres foi responsável por mobilizar forças contra a população indígena.

Entendemos a profecia como espaço gerado por Torres para produzir, na história do município de Palmeira dos Índios e no povo Xukuru-Kariri, o efeito de dominação, garantindo que a lenda produza um efeito de sentido da manutenção do patriotismo munícipe e que servisse como elemento de sustentação e permanência dos posseiros de terra, e que cerceasse os conflitos agrários que marcam a história da região.

Sabendo que o discurso da “lenda de fundação de Palmeira dos Índios” produz, reproduz ou transforma sentidos nos sujeitos subordinando as suas condições sociais e históricas, de acordo com seus conhecimentos de mundo: “quando estamos lendo, estamos participando do processo (sócio histórico) de produção dos sentidos e o fazemos de um lugar e com uma direção histórica determinada” (ORLANDI, 2012, p. 151). Nesse sentido, observamos o apreço do autor da narrativa pelo Xukuru-Kariri ao usar o termo “indiada” para tratar a população indígena, o que nos mostra que lhe faltava respeito aos povos nativos, expressa uma face preconceituosa típica do colonizador branco.

Conforme Leandro-Ferreira (2000, p. 15), “o equívoco irrompe como um lugar de resistência que é inerente à língua e à sua constituição e compatível com a natureza instável, heterogênea e contraditória de um sistema não-fechado”. Em “O missionário vinha para converter os índios para o cristianismo.” trata-se a catequização indígena como um processo necessário para o engrandecimento da nação indígena, Torres expõe inconscientemente sua manifestação ideológica, um lado para o qual erguer a bandeira.



SD4: (TORRES, 1971).

Em uma estratégia de persuadir a população a assumir a narrativa de fundação, o autor utiliza uma forma didática para ser utilizada em escolas. Segundo Pêcheux (2014), a ideologia interpela os indivíduos em sujeito. É por meio dessa interpelação que é estabelecido pelo discurso que determina a constituição do sentido o que contribui para constituição do sujeito.

Pêcheux (2014) chama-nos a atenção pelo fato das reproduções das relações de produção que é característica da “dominação da ideologia (da classe) dominante”. Observamos que Torres assujeita a população do município a reproduzir o discurso fundacional. Assim, passamos a perceber como funciona a narrativa e qual a relação dessa materialidade com a instância ideológica sob a forma de formações ideológicas nas quais o autor está inscrito.

Ao produzir um texto em tiras de quadrinho, enfoca a intenção entre sujeitos, que mediados pela linguagem, produzem e reproduzem discursos. Contudo, a utilização desse recurso reforça e promove a replicação do discurso de sua narrativa até os dias atuais, produzindo o que Orlandi (2017) chama de narratividade mencionado anteriormente.

SD5: “Cidade do Amor” (TORRES, 1971).

No percurso histórico, Palmeira dos Índios, sempre foi um território marcado por mortes causadas pelas disputas territoriais e ideológicas entre povos indígenas e não indígenas. Essa relação conturbada, é fator preponderante para evidenciar o surgimento de acontecimentos históricos e discursivos que demonstram a dominação dos povos nativos pelos não indígenas.

Diversos são os trabalhos acadêmicos que apresentam esses conflitos. Contrapondo-se a esses trabalhos, surge a narrativa que romantiza os fatos históricos e produz um enredo fantasioso que atualiza a memória. Segundo Pêcheux (2015) o acontecimento, se produz no ponto de encontro de uma atualidade e uma memória. Além disso, o autor sugere o entrecruzamento entre os três caminhos “(o acontecimento, a estrutura e a tensão entre a descrição e interpretação no interior da análise do discurso)” (PECHEUX, 2015, p. 18).

Esses conflitos, que geram acontecimentos discursivos produzem enunciados como “cidade do amor”, em contraposição ao ódio cultivado pelos povos indígenas até metade do século XIX. Ao analisar o enunciado “cidade do amor” tomamos Orlandi (2004) que nos traz um pensamento de “*droit de cité*” como uma dimensão jurídica ao enaltecer o cidadão. A cidade tem formas visíveis, localização territorial, cidade e território são solidários. Nesse contexto, vale pensar que cidade representa o espaço urbano. Orlandi (2004) salienta que nessa perspectiva o corpo do sujeito e o corpo da cidade se formam um.

O enunciado presente no manuscrito da lenda, silencia que esse espaço agora urbano, já foi um assentamento indígena e que as tomadas truculentas de territórios produziram o afastamento dos povos nativos desses espaços. É assim, ainda de acordo com Orlandi (2004, p. 14), que “o sujeito que se individualiza em seus modos, que se identifica e (se) produz sentidos que são afinal o que vai significar a cidade[...] sendo assim a base de como se produzem sentidos.”

Era, pois, necessário silenciar a tomada violenta de território pelos não-indígenas brancos. Daí o surgimento do enunciado, - “cidade do amor” – utilizado pelo sujeito porta-voz em contraposição ao discurso da violência marcado pela história. A proposta de desenvolver a narrativa que traz um tom de Romeu e Julieta é uma tentativa de mascarar os verdadeiros vilões que hoje são posseiros de terras indígenas. Assim, designar Palmeira dos Índios como “cidade do amor”, produz um sentimento de cidade acolhedora aos visitantes. Em contrapartida, os legítimos donos do território - os Xukuru-Kariri - são desqualificados com adjetivos pejorativos.

O cacique Etafé

SD6: “O cacique ETAFÉ, imponente de altura, possui braços musculosos e corpo atlético, conduzia seus subordinados como um verdadeiro chefe e zelava pelo bem-estar da tribo” (TORRES, 1971).

O que pode ser notado pela SD6 é que o autor visa personificar a figura de guerreiro perfeito, traços como altura e biotipo do indígena aparentemente comparado a um mito dos corpos esculturais da Grécia antiga. Observamos que o imaginário do indígena que interessa ao sujeito-autor exibir não é a do indígena fragilizado e fadado a não ser índio, um sujeito incompleto em sua essência. Busca-se, a todo custo, exibir o guerreiro forte, incansável, inabalável, como a literatura indígena brasileira o designa.

Passamos a analisar a figura do herói construído pelo autor. Como na literatura romântica, o indígena passa a ser a figura do herói nacional, representada nessa primeira geração romântica, faz referência ao herói medieval. Mais uma vez, a imagem do indígena é descrita de acordo com o estereótipo ideológico com que se identifica o sujeito-autor.

Esse perfil de indígena guerreiro, é favorável para o colonizador. É por meio dele que se sustentam as invasões do território com o uso de violência contra o povo indígena; é por meio desses perfis que o colonizador produz discursos e acontecimentos discursivos que põem em negativa as comunidades tradicionais, as tradições e, em Palmeira dos Índios, o biotipo do povo indígena. Soma-se a isso, o interesse de mostrar um povo violento e agressivo, fazendo o população local e não-indígena temer o povo Xukuru-Kariri, isolando os indígenas locais de possível apoio da sociedade não indígena.

Vale considerar que “cacique” é um termo ligado à tradição indígena, cacique tem uma função mais ligada à organização e comando da aldeia. Costumavam ser homens mais velhos e, atualmente, mulheres também assumem esse título. Nessa passagem, é observado também a características de liderança, o termo “cacique” usado pelo sujeito-autor, reflete o chefe do aldeamento que possui influência política, religiosa e administrativa. Essas nuances do perfil social ocupado pelo cacique Etafé, indígena da lenda, se assemelham às posições que o sujeito-autor ocupa na produção do discurso.

SD7: “Solteiro ainda, retardara positivamente a união com uma das muitas donzelas, na ansiosa expectativa de que TXILIA atingisse a puberdade. Nessa época, então, marcaria o casamento, para gerar índios robustos e o legítimo sucessor” (TORRES, 1971).

Na SD7, o sujeito-autor mostra a liberdade da figura masculina sobre a escolha entre diversas pretendentes, marca da sociedade da época (meados da década de 1970), na qual o homem teria a decisão de estar solteiro e manter-se nesta condição até encontrar a pretendente correta. No caso de Etafé, segundo o discurso da narrativa a

espera era motivada pela beleza de Txiliá o que, segundo autor, serviria para gerar os filhos do cacique.

Outra marca da sociedade da época é essa submissão da figura feminina a essa sociedade patriarcal, na qual a mulher é submetida à condição de parideira. Em uma visão misógina, o autor expõe a predileção pela figura masculina na procriação ‘índios robustos’. É através desse adjetivo que podemos observar como se constrói o imaginário sobre o indígena, na obra e a partir dela. Nesse movimento de colonização, a construção dos sentidos se dá pelo abuso do colonizador, homem branco, à figura feminina. A submissão que é estabelecida foge dos ritos patriarcais de uma sociedade branca. O abuso sexual delimita a vida das vítimas femininas da colonização.

O casamento do povo nativo, na visão do sujeito-autor, é efeito de evidência da colonização do povo nativo, é uma marca religiosa, que traça o rito da família, o que de acordo com Moreira (2018) é uma estratégia da Igreja para ampliar e assegurar seu poder tendo ajuda de dois elementos fundamentais: o controle sobre a sexualidade e o casamento. Orlandi (2008, p. 67) salienta que “A ciência, a política social e a religião se apresentam como três modos de domesticar a diferença: a primeira pelo conhecimento, a segunda pela mediação e a terceira pela salvação(catequese)”. Vale lembrar que essa imposição do casamento é crescente desde a presença dos jesuítas, no Brasil, assim como a imposição da monogamia e do casamento cristão entre indígenas e não indígenas. De acordo com Moreira (2018, p. 33) “A poligamia é assunto destacado na missiva inaciana e foi alvo de observação e estudo tanto dos jesuítas quanto de missionários pertencentes a outras ordens religiosas, que também vieram para o Brasil catequizar os índios.”

A figura feminina, Txiliá

SD8: “TXILIÁ era filha de TACI, velho guerreiro que ficara cego pela flecha envenenada de um inimigo. Sua mãe falecera poucos anos depois que a morena virgem viera dos braços de EI-U-KA.” (TORRES, 1971).

Essa sequência é importante, pois expõe a posição social ocupada pela figura feminina na lenda, assim como a imagem do inimigo do indígena. Txiliá é órfã de mãe e tem um pai cego. A figura do “velho guerreiro” – Taci - como é citado por Torres (1971), *se encontra cego*, após ser acertado por uma flecha envenenada.

Nesse trecho, podemos observar no discurso materializado pelo sujeito-autor que o inimigo do “velho guerreiro” usa uma “flecha” logo entende-se que é indígena, pois o

branco é munido de armas de fogo, conforme narrativa de Peixoto (2013, p. 43): “as malocas foram queimadas e muitos índios foram mortos pelos posseiros armados com armas de fogo que deixavam os arcos, flechas, lanças e tacapes inúteis”.

É necessário refletir sobre a construção de um herói criado pelo autor: a imagem de um herói que corresponde aos anseios de uma maioria. A figura do indígena heroico vincula-se automaticamente à figura do herói de um grupo social específico, embora os processos de heroificação, ao atualizá-lo, ressignificam a imagem do indígena na visão do colonizador. Carregado do discurso político, o sujeito autor produz uma imagem que passa a ser mais um produto do mercado. É vendido, doado, emprestado, permutado em função das contingências e de circunstâncias com as quais o leitor não está interessado diretamente em analisar.

Diante disso, nos deparamos com um sujeito que manipula conscientemente recursos tendo em vista a adesão do interlocutor a certos discursos, que materializam determinados valores ideológicos. Um dos fatos principais é a inexistência de uma memória histórica na narrativa que é o principal motivador da adesão desse discurso.

Nesse sentido, fica nítido o efeito de apagamento dos acontecimentos históricos, principalmente no que diz respeito aos enfrentamentos entre indígenas e não indígenas. Esses conflitos colocariam em jogo nomes de nobres famílias, assim como o projeto turístico de transformar a cidade em que se construíram impérios com a exploração dos indígenas e a custo do suor, sangue e terras desse povo originário.

Outro ponto importante que firmamos, na SD8, é a necessidade de o sujeito-autor se apegar, todo tempo, no texto, à honra da garota indígena, a preocupação com a pureza até o casamento, chega a ser uma obsessão. Porém, os efeitos do inconsciente no discurso, refletem evidências que constituem o sujeito num lugar falho do sentido. Logo, entendemos que o fato de o sujeito-autor ser um homem branco na condição de colonizador, age no intuito de se encantar pela figura feminina de uma jovem indígena, vulnerável por não ter mãe e sua proteção partir do pai cego. O colonizador não indígena vê a possibilidade da vítima indefesa, como na obra *Iracema* de José de Alencar, o guerreiro branco que conquista o coração da donzela indígena.

SD9: “TXILIA tinha aquela formosura das mulheres que a natureza se esmera para mostrar sua capacidade de artista. Seu corpo coleante, moreno e de carne rígida, atrai olhares disfarçados dos Xukuru/kariri machos, porque receosos do ciúme vingativo de Etafé.” (TORRES, 1971).

Observa-se que há uma fascinação do sujeito-autor em descrever com detalhes o corpo nu de uma garota de 15 anos. Ele cria uma visão da nudez que denota o pecado da carne, com os gestos de devoção. Essa nudez foge da ordem que é estabelecida pela Igreja, o princípio da moral cristã.

Na SD9, o uso do termo “macho” junto ao nome da etnia indígena, desqualifica os indígenas do sexo masculino, ignorando que são todos homens, e mulheres. Os indígenas do sexo masculino são simplesmente “machos” como se fossem animais. Isso demonstra, a partir do real da língua, a verdadeira imagem do indígena Xukuru-Kariri para o sujeito-autor.

A formosura explanada por Torres (1971) é cumprida à risca no imaginário materializado na representação da indígena² - em uma praça famosa da cidade, na qual, em um espaço público a indígena aparece curvada de joelhos em uma fonte que representaria um olho d’água. Daí se convencionou o perfil imagético do indígena que circula sobre essas terras.

É importante notar que a imagem que se convencionou sobre o indígena, no agreste de Alagoas, é uma produção fictícia que sempre visou colocar o Xukuru-Kariri como elemento da terra, embora o povo indígena sofra com os preconceitos por serem diferentes do estereótipo da narrativa.

² http://bp2.blogger.com/_VIXGDem_WdE/R_PRnc20TcI/AAAAAAAAAdE/feoSqx3U-Ts/s400/%C3%ADndia+a%C3%A7ude+1.jpg



Figura 3 Praça do Açude em Palmeira dos Índios



Figura 4 Imagem da indígena Txiliá

Segundo Orlandi:

Os aparatos (a estátua) marcam territórios e têm necessariamente de estar “consoante” às práticas territoriais do Estado. Ou seja, Estado e território estão inextricavelmente articulados na prática, têm seus aparatos e significam seus cidadãos através/com eles. (ORLANDI, 2010, p. 4).

Observa-se, a partir disso, que a estatua é uma manifestação do Estado que se apropria da imagem fictícia do indígena da narrativa, validando o discurso de Luiz Barros Torres que encobre os fatos históricos e se estabelece como memória no discurso fundacional, principalmente, sobre a imagem que se faz do indígena Xukuru-Kariri.

Por outro lado, a estátua localizada na praça nos faz pensar um corpo – da indígena Txiliá – que se materializa em um sujeito histórico, povoando o território de Palmeira dos Índios. Ainda consoante Orlandi (2010), a estátua transforma espaço em territorialidade, em acontecimento, em história. Podemos então observar como este corpo da indígena atualiza a memória do povo palmeirense e como se textualiza em documentos que ao se constituírem em arquivo estabelecem a memória que não se esquece.

SD10: “TXILIA mesmo jovem, já sabia preparar os mais gostosos manjares para o pai cego, utilizando a caça que TILIXI, seu primo trazia para o sustento da família.” (TORRES, 1971).

Com relação ao discurso do sujeito-autor e a visão dos indígenas na lenda, nota-se, na SD5, a ocupação social dos indígenas. Para o autor, assim como para a sociedade da época, a mulher precisaria necessariamente assumir a posição de dona de casa, saber cuidar da casa e cozinhar com destreza, enquanto a figura masculina era responsável para prover, a partir do trabalho, da caça o alimento para o sustento. Essa é a formação ideológica com a qual se identifica o autor - um homem branco, católico e abastado do século XX -. A personificação do patriarcado representa o interesse secular do colonizador.

Pode-se observar que o machismo do sujeito-autor aparece, por vezes, escancarado, na narrativa, deixando claro que os ecos do passado ainda se constituem no discurso presente, na concepção de que o homem sempre se sobrepõe à mulher por ser mais forte e superior a ela.

Nesse espaço, observamos o perfil de mulher selecionada e perfeita para ser a esposa de acordo com o sujeito-autor, “mesmo jovem” mobiliza a memória de que uma mulher experiente seria prendada, já a jovem indígena de 15 anos de idade surpreendia por ser uma boa cozinheira e dona de casa.

SD11: “TXILIA sabia que estava destinada a ser esposa do cacique, pois seu pai já a havia notificado. Preferia, porém cuidar de TACI até que este repousasse na igaçaba funerária. Distanto um ano talvez para o casamento, pedia fervorosamente aos céus que

retardassem sua puberdade oficial, a fim de permanecer por mais tempo ao lado do pai.” (TORRES, 1971).

Primeiramente, a SD11 mostra que a visão do autor sobre casamento ainda era pautada em um perfil construído na idade média, na qual os casamentos eram arranjados visando a interesses sociais e econômicos. Torna-se compreensível o fato de sentimentos arrebatadores, como o amor e a paixão, ocorrerem fora das uniões legítimas. Esse fato, deflagra a formação social e ideológica do autor do texto, que constrói na narrativa uma sociedade branca mesmo se tratando de uma comunidade indígena. Nesse caso, é notado que o marido era a figura de autoridade, que zelava pela esposa e filhos, a mulher, por sua vez, apenas o obedecia e cuidava dos afazeres domésticos. De acordo com Carvalho; Paiva (2009). Txiliá era a “*virgem*” prometida, sem poder escolher a quem amar, era perfeita, por ser prendada, para ser a parideira dos filhos do cacique.

Nessa passagem o autor demonstra a cultura dos indígenas quando trata da “*igaçaba*”, vaso de barro que era usado para que os indígenas fossem sepultados após sua morte. Entretanto, o sujeito-autor volta a construir um ideal religioso, aqui entendemos o “pedir fervorosamente aos céus” como uma paráfrase que desloca o indígena em uma posição de assumir uma religião que não é dele, ao ponto de fazer uma prece. Discutimos a necessidade de o autor ver o indígena diante da catequização e mobilizando o discurso religioso sempre no viés limitante e idealizado do milagre divino.

Na comunidade Xukuru-Kariri o ritual do Ouricuri é o centro do universo, acontece no terreiro que fisicamente é uma espécie de clareira aberta da mata e espiritualmente é o mundo habitado por suas divindades sagradas, encantadas e invisíveis aos nossos olhos. Esse encontro entre os dois mundos se materializa em uma área particular, destinada unicamente à realização do ritual. (SANTOS, 2020, p. 51).

O que não fica claro é o motivo pelo qual o autor não aborda na obra o uso da cultura real do indígena e seus rituais e suas divindade, o que destoia de discursos abordados em seus livros que tratam da cultura do indígena de Palmeira dos Índios.

O esperto Tilixi

SD12: “TILIXI era rápido como um preá presentindo o predador. Sabia manejar o arco e flexa como um privilegiado e, mesmo em tempos maus, sempre trazia algo para alimento dos seus, isto debaixo da inveja de muitos.” (TORRES, 1971).

Entendemos na SD7 e o discurso do sujeito-autor comparar o indígena Tilixi a um roedor muito rápido encontrado em várias partes da América latina. Novamente o sujeito-autor mobiliza a memória sobre o um indígena que usa “arco e flexa” e que socialmente se convencionou a ser guerreiro o que ele chama de “privilegiado” em ter habilidades com a arma.

O discurso do sujeito-autor aponta a semelhança do indígena, responsável pela alimentação familiar, com um preá, o que já nos dá uma antecipação dos conflitos que venham a surgir na narrativa, uma vez que o preá é um mamífero que pode ficar enciumado de sua parceira, o que leva a conflitos internos no grupo.

Esse fator corrobora o pensamento do sujeito-autor, na narrativa, que estipula a animalização do indígena ao descrevê-lo como um roedor ciumento, pode ser visto como maior facilidade na literatura brasileira, o fato do indígena ser sempre um sujeito tratado em terceira pessoa, sob a ótica do não-indígena, e constantemente, visto num movimento de “olhar para trás”, como uma manifestação no passado.

SD13: “Algumas vezes, percorriam os dois, longe dos olhares curiosos, os lugares bonitos das terras da Cafurna, onde se miravam de rosto colado nas águas límpidas de um regato.” (TORRES, 1971).

O efeito de sentido da SD13 está em torno do lugar aonde os fatos mencionados ocorrem, o sujeito-autor aqui busca apagar a memória de Cafurna promovendo um deslocamento, não era apenas um lugar bonito de “águas límpidas”; era um lugar de difícil acesso no alto da serra, lugar esse, para onde os indígenas fugiam da morte, perseguidos por posseiros de terras. Esses o autor buscou apagar os nomes das famílias e os conflitos gerados. A palavra Cafurna é espaço de refúgio, mobiliza a resistência indígena de um lado e de outro a dominação das famílias abastadas, desde o início para não dizer por fim, a luta de classes mencionada por Pêcheux.

Partimos do entendimento de que essas imagens mobilizam a memória e a repetição desses perfis estereotipados da narrativa de Luiz Barros Torres e promovem o deslocamento do real sobre o indígena, produzindo uma imagem que se configura no interesse da pseudo-elite palmeirense. Tomamos esse ponto como efeito de fim, uma vez que a proposta de analisar a imagem do indígena e as representações que circulam sobre o povo originário é de ampla complexidade.

Contudo que foi observado, e com aporte teórico e metodológico da Análise do Discurso de linha francesa, filiada à Pêcheux, essas repetições provocam o apagamento étnico, não apenas do imaginário ocupado pelo indígena, mas também dos lugares de

resistência, suas crenças e cultura. Por fim, entendemos que o sujeito-autor faz uso do aparelho do Estado para direcionar, condicionar, manipular e personificar um perfil de indígena que se faz interesse para sua utopia de lugar turístico.

Em entendimento ao discurso da narrativa ficcional, compreendemos que “[...] a relação com a linguagem não é jamais inocente, não é uma relação com as evidências e poderá se situar face à articulação do simbólico com o político.” (ORLANDI 2020, p 93).

Nesse jogo de interesses no qual a narrativa é interpretada como uma bomba de fumaça que protege algumas famílias políticas, econômicas e detentoras de territórios indígenas, as mesmas que compõem o círculo de amizade do nosso sujeito empírico. Ainda de acordo com Orlandi (2020), o sujeito está inscrito na história. Nesse viés, Luiz Barros Torres se significa na/pela história como sujeito do discurso presente na narrativa de fundação de Palmeira dos Índios.

EFEITO DE FIM

O percurso desafiador de encarar a pesquisa sob um olhar de interpretação, com o apoio da Análise do Discurso e os entraves históricos e culturais somados aos diversos conflitos que envolvem os indígenas Xukuru-Kariri e os não-indígenas no município de Palmeira dos Índios se prolongam até a atualidade. É esse o fator primordial para nomear esta unidade, considerando que esses conflitos se arrastam para a prosperidade.

Contudo, foi observado ao longo dessa pesquisa que esses conflitos sejam por território ou por diferenças culturais sempre colocaram o povo indígena como inferior. Discursos como o da lenda de fundação da cidade de Palmeira dos Índios, mesclam de fantasia a história, removendo os indígenas dos espaços, originalmente, habitados, construindo uma imagem do indígena que não corresponde ao real, colocando-os como inimigos das terras.

O discurso de Luiz Barros Torres produz efeitos nocivos aos indígenas, mesmo sendo estudioso da história do município, considerado pioneiro pelos estudiosos de história local, por ter acesso a documentação, imagens, facilidade em aproximação com os indígenas, produziu livros sobre o povo Xukuru-Kariri em diversos aspectos. Compreendemos que o sujeito porta-voz do discurso da lenda gera uma nebulosa imaginária para produzir no não-indígena o processo de identificação. Conforme Pêcheux (2014), os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos falantes (em sujeitos de seu discurso) por formações discursivas que representam ‘na linguagem’, as formações ideológicas de Luiz Barros Torres evidenciadas a partir de seu discurso. Pêcheux (2014) explica que é também por meio da interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso que se realiza a identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina.

Assim, age o discurso de Torres. Por meio da narrativa ficcional, produz uma ficção da história imóvel, cristalizando o povo indígena da região e os acontecimentos históricos/discursivos enquanto a narratividade se estabelece como discurso. Por sua vez, estabelece e convoca ideologicamente sujeitos que se identificam com esse discurso e se põem contra os indígenas, que por sua vez não são estereotipados como na narrativa. Esse fato de os indígenas não corresponderem ao que Torres propõe na lenda,

gera uma não aceitação dos Xukuru-Kariri pelos não-indígenas que assumem o discurso da lenda como verídico na região.

Produz no não-indígena um vigor patriótico em defesa das terras de Palmeira. Esse patriotismo inerente da influência do discurso de Torres gera também um descontentamento com o povo indígena que é taxado por diversos adjetivos pejorativos. Em meados de 1970, quando os indígenas começam a descer as serras, aonde as aldeias estão localizadas, e renegam, por conta do discurso da população não-indígena, a raça e cultura, passam a ocupar as periferias da cidade e abrir mão do título dos donos das terras. Esse preconceito com os Xukuru-Kariri perdura até os dias de hoje.

Sabemos que é por meio da língua que o discurso se funda à história, e sendo essa relação indissociável, é por meio da língua que o indivíduo ocupa o lugar do sujeito no discurso e também por meio dessa que ele se inscreve na história. Fica claro como os discursos aparecem no percurso histórico, no intuito de dominar os povos indígenas da região, embora esses discursos também produzam os efeitos de sentido que instauram a falha, a contradição, pela interpelação ideológica.

Nesse viés, Althusser (2015) explica que a ‘contradição’ é inseparável da estrutura do corpo social total no qual ela se exerce, inseparável de suas condições formais de existência, e das instâncias que as governa. Finaliza dizendo que essa natureza é uma unidade fundamental que reage reconstituindo e realizando esse efeito contraditório.

Luiz Barros Torres, por sua vez, produtor do texto que se estabelece como um texto fundacional das terras de Palmeira dos Índios, promove um deslocamento da história, da memória histórica, e do indígena. Como Torres ocupa a posição de sujeito-autor o que segundo Foucault (2008) está sujeito a ser fragmentado em partes da produção deixando evidências do pensamento, experiências ou até do inconsciente e de suas determinações históricas.

Na verdade, se se fala com tanto prazer e sem maiores questionamentos sobre a "obra" de um autor, é porque a supomos definida por uma certa função de expressão. Admite-se que deve haver um nível (tão profundo quanto é preciso imaginar) no qual a obra se revela, em todos os seus fragmentos, mesmo os mais minúsculos e os menos essenciais, como a expressão do pensamento, ou da experiência, ou da imaginação, ou do inconsciente do autor, ou ainda das determinações históricas a que estava preso. (FOUCAULT, 2008, p.32).

Dessa maneira, conseguimos abordar as contradições no discurso da narrativa que são representações da autoria, como a presença de aspectos ideológicos que representam Luiz Barros Torres, a religião, a classe social, seu direcionamento político, em resumo o discurso do homem branco colonizador falando de povos indígenas.

Muitos são os setores sociais que se apoiam na narrativa produzida por Torres, isso contribui para a regularização do dizer e que essas repetições fazem se instalar uma memória, que substitui a real história pela fantasia da narrativa. Um desses setores que se utiliza de forma política é a educação, que é um setor controlado pelos próprios políticos da época, e com o conhecimento dos efeitos desse discurso na população não-indígena e como um setor que afeta diretamente a sociedade, buscaram beneficiar a si próprios, os poderosos que são os sujeitos posseiros e grileiros de terras indígenas.

Como aparelho ideológico do estado, a Escola foi responsável por disseminar uma narrativa que influenciaria o percurso histórico e segrega os povos originários, até os dias atuais, defendeu os interesses dos mandatários, também políticos que se faziam do controle dessa ferramenta. Assim, a escola funciona como um aparelho ideológico repressor da cultura e do povo indígena local.

Diversas são as contradições no texto de Torres, sobre a cultura, as terras, a religião, as posições da sociedade indígena. Entendemos que a contradição organiza estruturalmente o todo complexo com dominante das formações discursivas que o autor traz consigo para a produção textual, e coloca, nele/para ele, o imperativo à resistência. Dessa forma, o indígena é tipificado tendo como base o que o Torres entende o que é e como é um indígena.

Uma contradição do discurso de Torres que marca ideologicamente o seu posicionamento, quando sugere que o inimigo do indígena Xukuru-Kariri era outro povo indígena, inibe a real história deslocando os atos do colonizador, que desde o início, com a presença da igreja, apagam a cultura, a língua e o próprio povo originário da região. A igreja também coloniza, tem o mesmo objetivo do colonizador político, a contradição do “bom selvagem” é uma das falas que fortalecem o colonizador e se encarregam por domesticar o indígena local, anestesiando a resistência do povo Xukuru-Kariri.

A igreja, também aparelho ideológico do Estado, dominou não pelo uso da força, e sim pelo uso da ideologia para manter a classe dominante no poder. Foi responsável pela segregação do indígena, no Agreste de Alagoas. A instituição catequisava visando aos ideais políticos. Cresceu, na região, colonizando a cultura, a língua (hoje esquecida)

e povo. Esse foi o fator fundamental para que o município tenha essa atual configuração. A igreja católica abriu espaço para o colonizador se apossar de territórios indígenas, e posteriormente, expulsá-los do que viria a ser o centro da zona urbana de Palmeira dos Índios.

Entretanto, não podemos negar, houve movimentos contraditórios da igreja no apoio, e resgate do povo indígena. Essa contradição histórica colocava em risco a figura dos padres que dialogavam sobre uma trégua desses entraves entre o colonizador (posseiro de terra) e o indígena fugido da morte.

Esses conflitos, marcados pelas desavenças entre Xukuru-Kariri e não-indígenas, ganham proporção histórica, e estabelecem uma rivalidade sobre as terras que representam o município do agreste, representam um dos fatores, senão o principal, que motiva esses entraves.

Chagamos ao entendimento de que os conflitos que se arrastam pelo percurso histórico do município de Palmeira dos Índios, são nutridos pela cobiça do controle das terras, que também provoca um massacre sobre os povos nativos da região. É por meio do político que esses acontecimentos se fortalecem.

Os conflitos que citamos no decorrer do trabalho refletem o lugar no qual os sujeitos estão e são representados, seja o sujeito indígena ou o sujeito não-indígenas local este que acontece pelas diferenças na formação social que instaura as inúmeras formações ideológicas, sempre entremeada pela luta de classes. Da mesma forma, o processo de determinação ideológica é um ritual cheio de falhas. Tais falhas, enquanto materialização da ideologia, são reveladas pela contradição, sobretudo, em função dos conflitos físicos que se materializam na história, assim como as forças do inconsciente.

No que diz respeito ao inconsciente, esse é responsável por produzir no sujeito uma força que dissimula a própria existência, juntamente com a ideologia. Essa força é designada por Pêcheux (2014) como “estruturas-funcionamento”. Dessa maneira, o sujeito cria, sem sucesso, dispositivos de defesa contra resistências de um outro sistema. Logo, notamos que é por meio dessas estruturas-funcionamento que os posseiros de terras indígenas produzem inúmeros discursos com o intuito de se defender dos povos indígenas da região.

Um fato importante que conseguimos analisar é a expulsão dos indígenas da zona urbana do município e o discurso do falso progresso que surge sequencialmente a esse fato. Chama nossa atenção a forma violenta da retirada dos indígenas, justificada

pelo discurso que afirma ser o espaço urbano um lugar reservado para as elites. Assim, não havia espaços para os Xukuru-Kariri, no contexto estético da cidade. Desse modo, são obrigados a subir as serras para fugir da morte.

Esse processo de ruralização do indígena, faz com que os povos, antes separados, agora sejam apenas um povo. Embora alocado em lugares inférteis o povo originário consegue se fixar e produzir no alto da serra, o que mais uma vez chama a atenção dos posseiros, que com ajuda do Estado na figura dos grileiros de terras roubaram mataram indígenas e ilegalmente produziram documento de terrenos que compõem hoje, latifúndios gigantescos de políticos e familiares no município de Palmeira dos Índios.

Ao analisar o cenário atual, observa-se que o indígena tem uma produção de hortaliças, frutas e legumes, utilizando recursos sustentáveis ainda nas partes mais altas do município. Mesmo com o território insuficiente para todas as famílias indígenas produzirem de forma sustentável respeitando sua cultura e meio de vida, ainda há luta e conflitos relacionados à cultura, à preservação e posse de terras.

É por meio do discurso que as estruturas-funcionamento da ideologia e do inconsciente operam, é essa relação ideológica que produz a imagem sobre o indígena no discurso do colonizador. Essa imagem do indígena da região, sempre foi pautada pelos interesses dos posseiros de terras, famílias, tradicionalmente, em sua maioria, com envolvimento políticos que legislam ou sempre foram apoiadas pelos poderes do Estado.

Nesse processo de construção da imagem do indígena Xukuru-Kariri, também se produz a imagem do colonizador das terras, os posseiros, pessoas ricas, brancas e detentoras de latifúndios (fazendeiros da região). Para a população de Palmeira dos Índios, o colonizador representa a força do trabalho sempre protegidos pelos discursos políticos que fazem muito por sua cidade e defendem o interesse dos homens e mulheres que se assemelham.

A partir de Pêcheux (2014), entendemos que, nas relações discursivas, o sujeito posseiro de terra projeta em seu receptor a imagem de um indígena preguiçoso, que quer boa vida. Nesse contexto, vale lembrar que essa formação imaginária se produz nas relações de força do sentido. Se o indígena é o que o posseiro diz ser, esse por sua vez ocupa um lugar antagônico. O discurso, dessa forma, é um mecanismo de funcionamento que resulta nas projeções dessas imagens.

O discurso político sempre foi espaço incerto para os indígenas, foi ferramenta de perseguição, descaso e mortes desde a aproximação de Frei Domingos de São José ainda na Serra das Palmeiras. Atualmente esse discurso político ainda opera na opressão do povo Xukuru-Kariri.

Entretanto, seria incoerente da nossa parte não reconhecer que graças a algumas políticas públicas, demandas do governo federal, esse discurso político operante nos séculos passados não tenha perdido a força, ou melhor, se reestruturado para atender necessidades dessas políticas federais, garantindo direitos básicos dos povos originários, embora seja recorrente a existência de confrontos velados.

Por fim, consideramos que o discurso materializado na lenda de fundação de Palmeira dos Índios, texto de Luiz Barros Torres, funciona como discurso político que atinge as terras, o povo que nela vive e influencia na imagem sobre o Xukuru-Kariri, interferindo nas condições de produção do discurso e dos acontecimentos discursivos no decorrer da história.

A narrativa de Torres dissimula os acontecimentos históricos, encobre e defende os posseiros de terras, ao mesmo tempo que coloca o indígena como ícone do município. De acordo como Marx (2011), esse é um aspecto dominante da própria burguesia para limitar a contradição da propriedade e do negócio, sobre a proteção do governo “forte e irrestrito”, dedicando-se ao interesse privado. Posto isso, o discurso político funciona em interesse próprio, tentando limitar as perdas e buscando interpelar ideologicamente os sujeitos em posições inferiores, no propósito de massificar o interesse particular e não o público.

REFERENCIAS

ACHARD, Pierre [et al.]. **Papel da memória**. Tradução José Horta Nunes. Campinas, SP: Editora Pontes, 1999.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.

ALTHUSSER, L. **Por Marx**. Tradução de Dirceu Lindoso, revisão de Paulo de Melo Jorge Filho. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

AMARAL, Maria Virginia Borges. **O avesso do discurso, análise de práticas discursivas no campo de trabalho**. EDUFAL: Maceió, 2007.

BAKHTIN, M. **Estética da Criação Verbal**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BALDINI, José Siqueira. VIEIRA, Aparecida Diogo. “Não Eu”, Talvez Alguns Nós. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. **Linguagem, sociedade, políticas**. Pouso Alegre: UNIVÁS; Campinas: RG Editores, 2014.

BORGES, Águeda Aparecida da Cruz. Identificação/subjetivação do índio xavante na cidade de barra do garças/mt - alteridade irreduzível? **Anais**, Abralin, 2009.

Bezerra, Deisiane da Silva. **Com os índios: Padre Alfredo Dâmaso, os Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste**. Maceió, AL: Editora Olyver, 2020. Disponível em: <https://www.gphial-uneal.com.br/files/ugd/240cb7_97d3e6b311eb4b81b9b31f89022e90b1.pdf> Acesso em 10 de jun 2022

BEZERRA, Deisiane da Silva; RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos. Paradoxos na cidade do amor: Uma análise da construção histórica do imaginário sobre os indígenas Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios. **Revista História em Reflexão**, Vol. 16, N. 32, out. a dez. de 2022. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/14537> Acesso em 10 out 2022.

COURTINE, Jean-Jacques. MARANDIN, Jean-Marie. Que objeto para a Análise de Discurso? In.: CONEIN, Bernard. [et. al.] (Orgs). **Materialidades Discursivas**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos**: Estética – literatura e pintura, música e cinema (vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense, 8º ed, 2020.

GADET, F. **Por uma análise automática do discurso: Uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. (F. Gadet & T. Hank) (Orgs). Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

GADET, F.; HAK, T. (org.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Tradução Eni Puccinelli Orlandi. 5. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2014.

GADET, Françoise; PÊCHEUX, Michel. **A Língua inatingível**. Tradução: Bethânia Mariani e Maria Elizabeth Chaves de Mello, Campinas – SP. Pontes, 2004.

HENRY, P. Os fundamentos teóricos da ‘Análise Automática do Discurso’ de Michel Pêcheux. In: GADET, F.& HAK, T. (org.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 13-38.

INDURSKY, Freda. A memória na cena do discurso. In: INDURSKY, Freda. MITTMANN, Solange. FERREIRA, Maria Cristina Leandro (orgs.). **Memória e história na/da análise do discurso**. Campinas, Mercado de Letras, 2011.

INDURSKY, Freda. O enlace entre o pictórico, o político e o textual. In.: Encontro de Estudos da Linguagem e Encontro Internacional de Estudos da Linguagem, 4, 3, 2011. **Anais ...** Pouso Alegre: Universidade Vale do Sapucaí, p. 1-10, 201.

INDURSKY, Freda. O sujeito e as feridas narcísicas dos linguistas. **Gragoatá**, Niterói, n. 5, p. 111-120. 2 sem. 1998.

INDURSKY, Freda. O trabalho discursivo do sujeito entre o memorável e a deriva. **Signo y Señã** - Revista del Instituto de Linguística, v. 24, p. 91-104, 2013. Disponível em: <<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/sys/article/view/3210>>

LEANDRO-FERREIRA. Maria Cristina (org.). **Glossário de termos do discurso**. 1ª ed. Campinas, SP, Pontes Editora, 2020.

LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina. Memória discursiva em funcionamento. In.: ROMÃO, Lucília; Corrêa, Fernanda Silveira (Org). **Conceitos Discursivos em rede**. São Carlos: Pedro e João, 2012, v.1, p. 141 – 152.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 4ª ed. Campinas: Unicamp, 1996.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Produção textual, análise de gênero e compreensão**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MARIANI, Bethania. **O PCB e a imprensa: Os comunistas no imaginário dos jornais**. (1992-1989). Rio de Janeiro: Revan; Campinas, Ed. da Unicamp, 1998.

MARX, K. **Crítica do Programa de Gotha**. seleção, tradução e notas Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K; ENGLES, F. **Manifesto do partido comunista**. Ed. 1ª, Editora Expressão Popular. São Paulo, 2008.

MARX, Karl. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**; São Paulo: Editorial Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. **A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado**; tradução Maria Izabel Lagoa. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2015.

NEVES, Mary Hellen Lima das Neves. **Os índios Xukuru-Kariri na mata da cafuná em Palmeira dos Índios: relações socioambientais no semiárido alagoano (1979 a 2016)**. 2019. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e Texto: formulação e circulação dos sentidos**. Campinas, SP, Pontes, 2ª edição, 2005.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação: autoria, leitura e efeito do trabalho simbólico**. Campinas, SP, Pontes, 5ª edição, 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso: princípios & procedimentos**. 8a. ed. Campinas: Pontes. 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6ª. ed. Campinas: Ed.Unicamp, 2009.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e Leitura**. São Paulo: Editora Cortez, 2012.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso em Análise: Sujeito, Sentido e Ideologia**. Campinas, SP. Editora Pontes, 2017.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Eu, tu, ele. Discurso e real da história**. Campinas: Pontes, 2017.

ORLANDI, Eni Pucinelli. **Discurso, imaginário social e conhecimento**. Em Aberto, Brasília, ano 14, n.61, jan./mar. p. 52-59, 1994. Disponível em: <http://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/emaberto/article/view/2250/1989>

ORLANDI, Eni Pucinelli. **Terra à Vista: Discurso do confronto: Velho e novo Mundo**. São Paulo: Editora Cortez, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **Mana** 4(1):47-77, 1998.

PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso. In: GADET, F.; HAK, T. (org.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Tradução Eni Puccinelli Orlandi. 5. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2014 p.61-162.

PÊCHEUX, M. Delimitações, inversões, deslocamentos. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, SP, v. 19, p. 7–24, 2012. DOI: 10.20396/cel. v19i0.8636823. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8636823>. Acesso em: 3 jan. 2023.

PÊCHEUX, M. **Análise de Discurso: Michel Pêcheux Textos selecionados: Eni Orlandi**. Campinas, SP: 4ª edição, 2015.

PÊCHEUX, M. **O discurso estrutura ou acontecimento**. Tradução Eni Puccinelli Orlandi. 7º. ed. Campinas, SP, Pontes Editora, 2015.

PÊCHEUX, M. Papel da Memória. IN: **Papel da Memória**. Pierre Achard et al. Tradução: José Horta Nunes. 1ª edição. Campinas, SP: Pontes, 1999.

PÊCHEUX, M. Questões iniciais. In: **Materialidades Discursivas**. CONEIN, ... [et al.]. Campinas, SP: editora Unicamp, 2016. p 17-19.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Unicamp, 1995.

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

PETRI, Verli Fátima da Silveira. Manifestação. In.: NUNES, J. H. **A Enciclopédia Discursiva da Cidade**. Campinas: RG, 2012. Disponível em: <https://www.labeurb.unicamp.br/endici/index.php?r=verbete%2Fview&id=60> acesso em 24 de nov. de 2021.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento - política e filosofia**; tradução de Ângela Leite Lopes. — São Paulo: Ed. 34, 1996.

SANCHES, Carolina. Demarcação de terras indígenas gera tensão em Palmeira dos Índios, AL. **G1**, Alagoas, 20 out. 2013. Disponível em:

<http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2013/10/demarcacao-de-terras-indigenas-gera-tensao-em-palmeira-dos-indios-al.html> Acesso em: 20 nov. 2021.

SANTOS, Luan Moraes dos. **Os Xukuru-Kariri e as elites: história, poder e conflito territorial em Palmeira dos Índios – AL (1979-2015)**. 2019.129 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

SANTOS, Maria Aparecida Oliveira dos. **No som do maracá e no despertar da história: o Toré como autoafirmação cultural do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios-AL**, Garanhuns, 2020.

SILVA, Sóstenes Ericson Vicente da. **Agronegócio e agricultura familiar: a desfaçatez do Estado e a insustentabilidade do discurso do capital**. 2014. 192 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2014.

TORRES, Luiz Barros. **Tilixi e Txiliá – Lenda da fundação da cidade de Palmeira dos Índios (AL)**. Programa Cidadania. 1971. Disponível em :<<http://programacidadania.com.br/tilixi-e-tixilia-lenda-da-fundacao-da-cidade-de-palmeira-dos-indios-al/>> Acesso em: 20 jul 2021.

VENTURINI, Maria Cleci. Discussões sobre história e memória na análise de discurso e na história. In.: ZANDWAIS, Ana. RASIA. Gesualda dos Santos (org.). **Relações entre Discurso e História**. 1ª ed. Campinas, SP, Mercado de Letras, 2021.

ZOPPI-FONTANA, M. G. Acontecimento, arquivo, memória: às margens da lei. **Leitura**, Maceió, n. 30, p.175-205, jul.-dez. 2002.

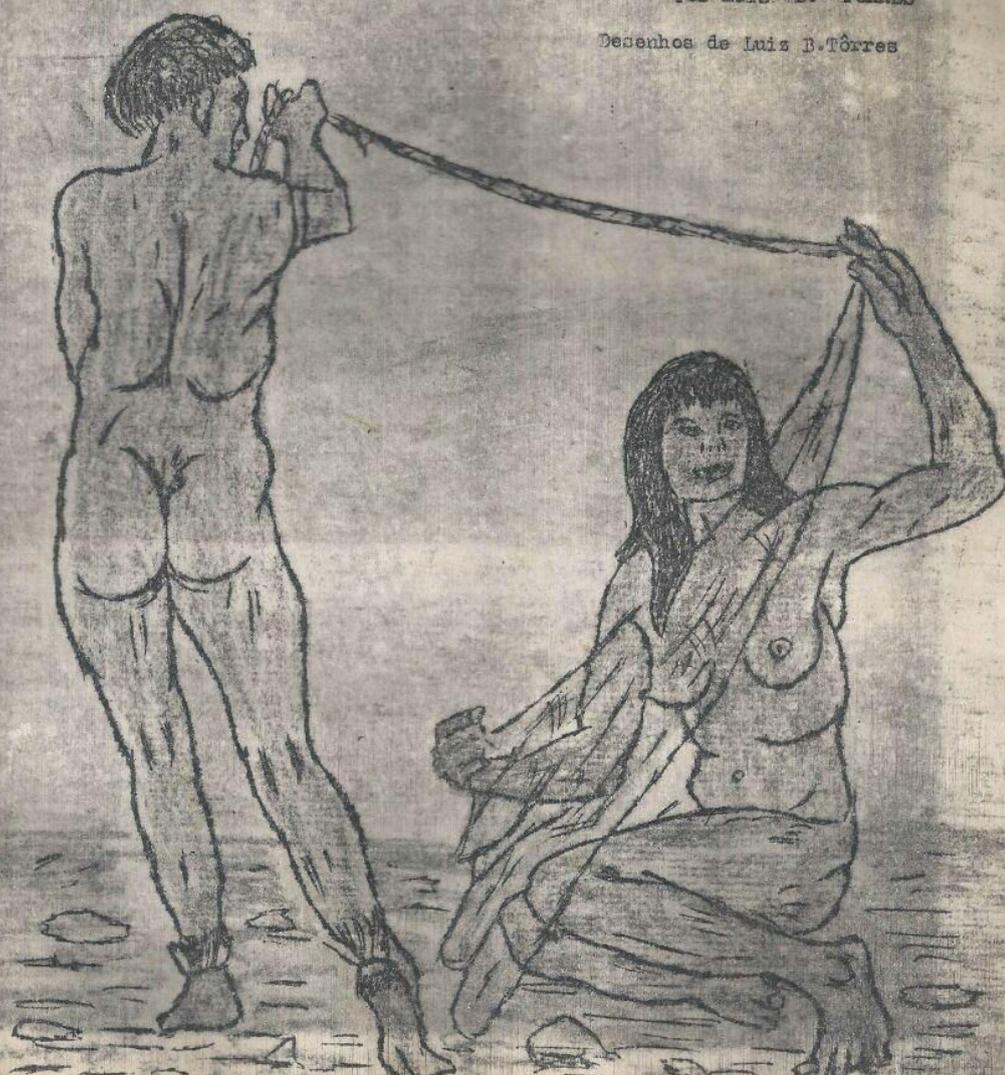
ANEXO

TILIXI E TXILIÁ

A LENDA DA FUNDAÇÃO DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS

por LUIZ B. TÔRRES

Desenhos de Luiz B. Tôrres



1773 *1773*
1991 *1991* ~~Presente~~ do Museu da Fundação de Palmeira dos Índios - Alagoas

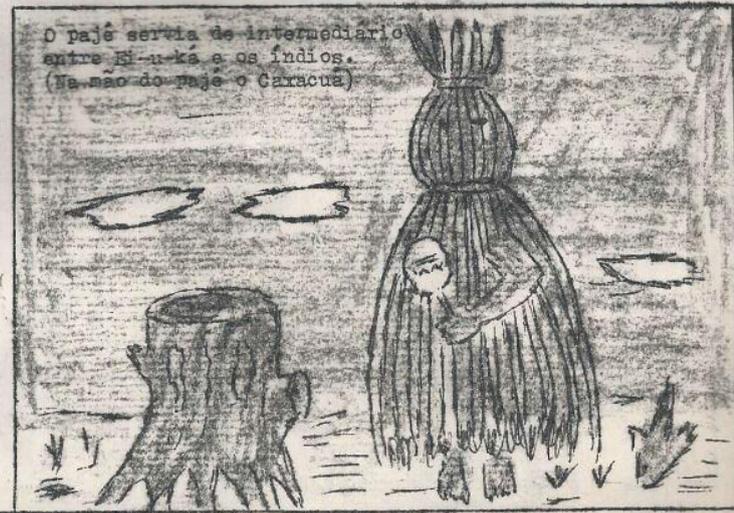
TILIXI E TXILIA

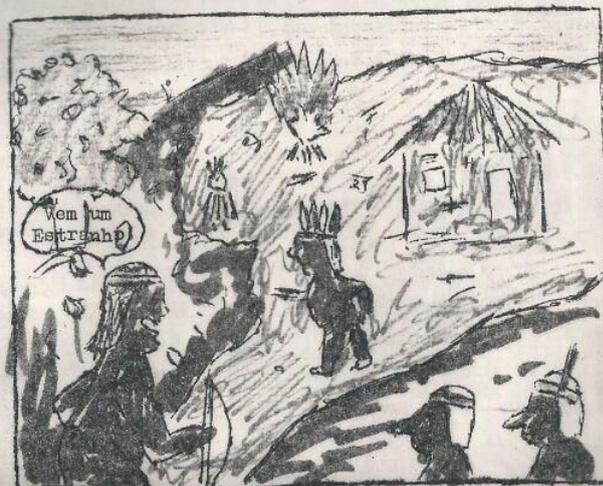
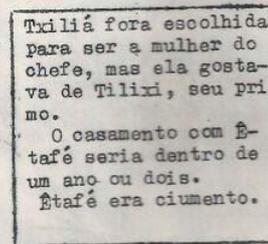
COMEÇOS DO SÉCULO XVII...



Viviam os índios xucuru e kariri nas matas da Palmeira. Os primeiros vieram das margens do Rio de S. Francisco e os últimos de Cimbres. Eram valentes.

O chefe chamava-se Etafé. Caçavam e pescavam.







Um homem
branco...

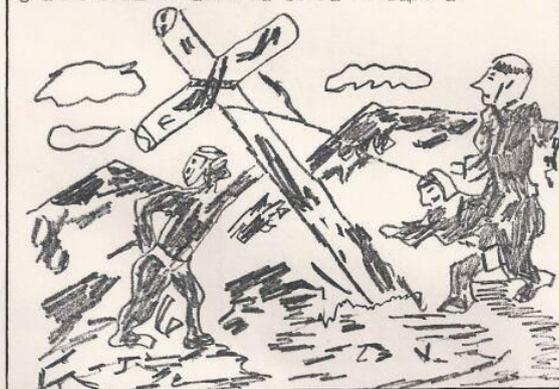
O pajé, sob o efeito da jurema, lembrou uma profecia. Um homem branco faria do xucuru-kariri um grande povo. A índiada aguardava a chegada do desconhecido. Era frei Domingos de S. José. O missionário vinha para converter os índios para o cristianismo.



E o frade chegou...
E falou...

A paz esteja
convosco.

Depois de alguns meses, os índios erigiram uma grande cruz no alto da Serra do Capela.



Com o tempo, os índios foram aprendendo novos métodos para o plantio. Frei Domingos lhes ministrava o catecismo. Êtafé já estava propenso a se casar com Ixiliá também sob as bênçãos do Deus Branco do Missionário. O matrimônio seria realizado assim que Ixiliá atingisse a puberdade oficial. Enquanto isso, o velho cacique tinha ciúme até do vento. Tilixi era vigiado... Tilixi, por isso, evitava encontrar-se com a prima, para não provocar o chefe. Todos pressentiam uma desgraça. Era infalível...

Tilixi era ágil como o preá pressentindo o caçador...



Os guerreiros dançavam. Tilixi destacava-se dos demais. Os olhos de Ixiliá acompanhavam-no. Ela estava realmente apaixonada.



De vez em quando, as mulheres aproximavam-se para dar aos dançarinos um pouco de gulijó ou aluá.



Tiliá levantou-se para dar de beber ao primo. Este, ao vê-la tão bonita, beijou-lhe a testa!



Sacrilégio!



Tilixi foi condenado a morrer de fome e sede, amarrado de pés e mãos, deitado no solo. Ninguém poderia socorrer o justicado.



Tilixi chamava desesperadamente por Tiliá.

Era o castigo. Depois que Êtafé viu Tiliá beijar na testa de Tiliá, gritou irado: SACRILÉGIO!!! Era a lei. Ninguém poderia desejar aquela que estava destinada a ser a esposa do chefe. Mas, Tiliá, burlando a guarda, foi procurar frei Domingos a quem pediu a cruz que ele trazia sobre o peito. Do missionário ouvira: "quem tiver fé poderá dizer a uma montanha: sai! e ela sairá". Creu pois Tiliá nas palavras de Jesus.

Diante dos argumentos da jovem índia, frei Domingos deu-lhe a cruz.

Ela correu e foi para junto de Tilixi. Aí, plantou o pequenino lenho ao lado do moribundo, que já não enxergava por fitar diretamente o sol; já picado de formigas e com a língua áspera e ressecada como lixa. E fez uma prece...

Nesse instante, Êtafé, que os vigiava, disparou uma flecha que se cravou no seio de Tiliá. A virgem tomou morta sobre o corpo de Tilixi... e os dois exalaram o último suspiro, unidos na morte.



No outro dia, frei Domingos foi ver os castigados, que não deveriam ser sepultados porque a própria sentença assim o impunha.

Da pequenina cruz que Txiliá plantara ao lado de Tilizi nasceu uma PALMEIRA frondosa. Deus escuta a prece da virgem índia.

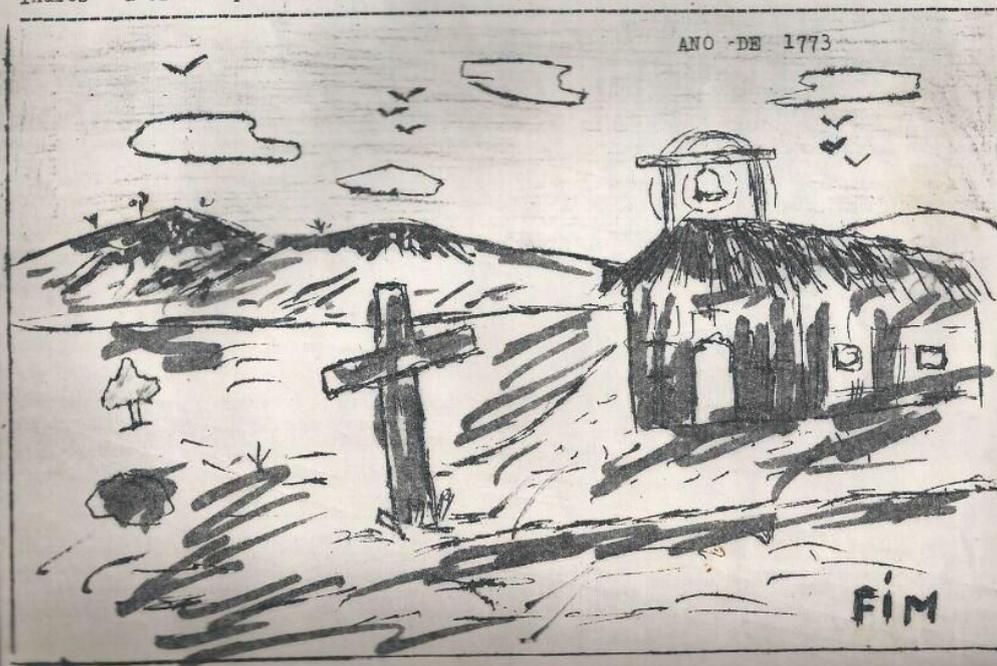
Em face da fé de Txiliá, frei Domingos intuiu ser vontade de Deus permanecer entre os xucuru-kariri.

Foi a Garanhuns e conseguiu de dona Maria Pereira Gonçalves meia légua de terras para construir nelas uma capela ao Senhor Bom Jesus da Boa Morte.



De posse da escritura, frei Domingos regressou para conviver com os índios. Construiu uma capelinha.

Em torno da Palmeira que brotou ao lado das duas vítimas sacrificadas mas unidas pelo amor, o missionário fundou a hoje cidade de Palmeira dos Índios. Palmeira dos Índios - a cidade que nasceu do amor.



LUIZ B. TORRES
IN MEMORIAN

PALMEIRA DOS INDIOS

" Cidade do Amor "

(LENDA DA FUNDACAO DA CIDADE)

1971

LENDA

A tribo dos xukuru/kariri, que vivia na serra Boa Vista, Cafurna e no imenso vale que vai ate Igaci, dominava tal regio ha mais de cem anos. Era bem vasto o imperio. Cheio de animais selvagens de boa carne e passaros de bellissimas plumagens.

Eximios cacadores e otimos guerreiros, eram temidos e respeitados por outras tribos ja conhecedoras do peso colossal de seus tacapes e cujos corpos ja haviam provado das pontas agucadas de suas flexas.

O cacique ETAFE, imponente de altura, possuindo bracos musculosos e corpo atletico, conduzia seus subordinados como um verdadeiro chefe e zelava pelo bem-estar da-tribo. Ao sentar-se no lugar reservado a sua posicao, era capaz de notar a ausencia do mais humilde de seus irmaos xucuru/kariri, inquirindo prontamente dos conselheiros a razao da falta. Solteiro ainda, retardara propositadamente a uniao com uma das muitas donzelas, na ansiosa expectativa de que TXILIA atingisse a puberdade. Nessa epoca, entao, marcaria o casamento, para gerar indios robustos e o legitimo sucessor.

TXILIA

TXILIA era filha de TACI, velho guerreiro que ficara cego pela flecha envenenada de um inimigo. Sua mae falecera poucos anos depois que a morena virgem viera dos bracos de EI-U-KA. Mesmo sem a presenca da mae desde tenra idade, encontrava porem no pai cego o carinho suficiente para preencher toda sua vida.

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

TXILIA mesmo jovem, já sabia preparar os mais gostosos manjares para o pai cego, utilizando a caca que TILIXI, seu primo, trazia para o sustento da família. Todos gostavam dela. Até os animais queriam comer de suas mãos. Seu canto era sonoro e divinal. Sua voz dava impressão e graça as canções que falavam das glórias e história de seu povo. Muitas vezes, as decrepitas mulheres da tribo, choravam copiosamente ao ouvi-la rememorar velhas baladas. Até um sabia, preso na gaiola de fibra, porfiava por vencer quando a ouvia cantar.

TXILIA sabia que estava destinada a ser a esposa do cacique, pois seu pai já a havia notificado. Preferia porém cuidar de TACI até que este repousasse na igacaba funerária. Distanto um ano talvez para o casamento, pedia fervorosamente aos céus que retardassem sua puberdade oficial, a fim de permanecer por mais tempo ao lado do pai.

Havia porém, bem escondida no coração da virgem morena, uma outra razão para desejar que o casamento com o cacique fosse sendo retardado: TILIXI. TILIXI, caso lhe fosse dado a escolher, seria o privilegiado. Conhecia-o desde menina e com ele gostava de percorrer a caatinga, ajudando-o na caca ou ficar embevecida escutando o primo dar nomes aos animais, passaros e plantas.

TILIXI

TILIXI era ágil como o preá pressentindo o caçador. Sabia manejar o arco e a flecha como um privilegiado e, mesmo em tempos maus, sempre trazia algo para alimento dos seus, isto debaixo da inveja de muitos. Algumas vezes, percorriam os dois, longe dos olhares curiosos, os lugares bonitos das terras da cafurna, onde se miravam de rostos colados nas águas límpidas de um regato.

Frei DOMINGOS

Um dia, um observador postado perto do aldeamento veio correndo para avisar ao chefe que um homem branco, de veste talar e barba branca como o Sume da Lenda, aproximava-se.

Alvorocou-se a tribo.

O velho pajé, guardião das histórias de seu povo, agitava nervosamente o maraca sagrado, repetindo para se lembrar, trechos de uma antiga profecia que falava de um cara-pálida que tornaria os xucuru/kariri em um grande povo, e faria do aldeamento a concretização da grandeza sonhada pelos antepassados.

Era frei DOMINGOS DE SÃO JOSÉ, que no afa de dilatar as fronteiras do cristianismo, percorrera muitas leguas em busca de selvagens, dos quais tivera notícias pela informação de outros índios civilizados.

- A paz esteja convosco!

A saudação era estranha para os xucuru/kariri e era estranha também sua linguagem. Entretanto, se lia na face do desconhecido uma expressão de paz e amor.

Poucos meses depois, a tribo já havia erigido uma cruz no alto da serra, em um lugar que passou a ser conhecido como Igreja Velha.

TXILIA já cantava hinos religiosos nas reuniões de catecismo. ETAFE, entusiasmado com as novidades que aprendera, fez ver ao frade seu desejo de também se unir ao casamento sob os olhares e bênçãos do Deus Branco.

SACRILEGIO

Os dias se passavam e um ciúme doentio apoderava-se do grande cacique, receioso de que um mais jovem conseguisse vencê-lo na conquista da escolhida. TILIXI era vigiado constantemente. Todos pressentiam uma grande desgraça... que veio quando se festejava o dia da colheita.

As tribos, em torno de uma enorme fogueira, cantavam e dançavam o tore em homenagem ao Senhor da Terra. As mulheres, de vez em quando, chegavam a boca dos suados guerreiros, o pote com a bebida fermentada. TILIXI, neste momento, trajava uma tanga belíssima, confeccionada pela prima. O rosto glabro, pintado de branco e vermelho, sobressaía-se majestoso de um cocar de penas multicores. O índio destacava-se dos demais pela coreografia elegante de sua dança, e pela compleição masculina de seu corpo.

TXILIA, sentada entre o pai e o cacique, acompanhava o primo com olhar de fêmea verdadeiramente apaixonada. Algum tempo depois, levantando-se, pegou um caneco e foi até TILIXI para lhe dar de beber. O índio, ao sentir a bebida nos lábios, segurou as mãos da morena virgem e lhe beijou a testa.

SACRILEGIO.

CASTIGO

O castigo pela profanação da eleita do cacique veio inflexível e tremendo. TILIXI foi sentenciado a morrer de fome e sede, amarrado pelos pés e mãos, deitado no solo, longe do aldeamento. Quem o socorresse receberia igual castigo.

De nada valeram os apelos de frei Domingos. A lei e o ciúme do chefe estavam irredutíveis.

Durou quase três dias o sofrimento do jovem guerreiro. Seus gemidos, suplicantes e desesperados, ecoavam terrivelmente pela serra. TXILIA ouvia-se distante, com o coração despedaçado, vigiada na sua palhoca.

No segundo dia de insuportável espera, de ouvir seu nome ser constantemente clamado pelo primo, a morena virgem conseguiu burlar a vigilância da guarda. Safou-se sorrastosamente. Foi ao encontro de TILIXI e lá, carinhosamente, limpou com seus cabelos o suor que escorria do corpo do infeliz, castigado, inteiramente picado por formigas e queimado pelo sol inclemente. Debrucou-se sobre ele durante algum tempo para desviar com seu corpo os raios dardejantes que abriam feridas em TILIXI, cujos olhos não mais enxergavam por fitarem diretamente o sol, e a língua, áspera como lixa, roçava os lábios que sangravam na tentativa desesperada de aí encontrar umidade.

Desesperada, a virgem índia, lembrou-se da cruz que pendia do peito de frei Domingos. O Deus Branco - segundo aprendera - dissera, certo dia, que a fe tinha o poder de remover montanhas. E, crente na verdade da frase, foi busca-la.

Contou ao missionario seu desejo de planta-la ao lado do moribundo, para que dela nascesse uma palmeira, debaixo da qual ele pudesse sofrer menos, a sombra das palmas acolhedoras e refrescantes. O religioso quis demove-lo da ideia, que intimamente achou absurda, mas a fe da jovem era mais firme que a descrenca fo frade.

Aconcelhada pelo missionario, recolheu-se a sua palhoca, e ai passou o resto da noite sem poder conciliar o sono. Rezou muito implorando uma graca. Logo pela manha, conseguiu novamente enganar a guarda e foi procurar frei Domingos. Voltou a lhe pedir a cruz peitoral. Contou-lhe nao pedira a Deus para soltar TILIXI, mas para que este apenas sofresse menos no suplicio que a lei impunha.

Diante da fe inquebrantavel da TXILIA, frei Domingos entregou-lhe a cruz que trazia no peito, desejando bencaos do alto para a inocente crista.

A jovem, de posse do lenho sagrado, correu ate onde estava o primo. Ajoelhou-se entao ao seu lado e fez uma prece, ficando depois a cruzinha junto ao corpo do infeliz castigado. Neste instante, uma flecha veio cravar-se no seio de TXILIA, e um filete de sangue quente escorreu sobre o corpo de TILIXI. A morena virgem tombou, e os dois exalaram o ultimo suspiro unidos na morte.

ETAPE punira sua eleita, aquele alguem que mais amava na vida, para cumprir a lei. De suas maos partira a flecha da justica assassina. Ninguem - estava escrito - poderia cobicar a donzela escolhida pelo cacique, e quem socorresse o justificado tambem seria castigado a mesma morte.

Morreram TILIXI e TXILIA, mas o amor foi mais forte e poderoso que as leis porem, juntou na morte aquilo que a vida recusou a dar.

FUNDACAO DA CIDADE

No outro dia, frei Domingos encontrou uma palmeira frondosa ao lado dos dois amantes, cujos corpos marcados pelo castigo nao poderiam repousar nas igacabas funerarias mas serem devorados pelas aves de rapina, para que a terra nao acolhesse em seu ventre as carnes dos que infigiram a lei.

Ao contemplar o desfecho dramatico causado pelo amor que uniu duas criaturas, o missionario sentiu-se desesperado, ainda mais porque a jovem tivera tamanha