



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE ALAGOAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS–UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS–ICS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL–PPGAS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

ROGÉRIO RODRIGUES DOS SANTOS

**MEMÓRIA, HISTÓRIA E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO XUKURU-KARIRI: do
apagamento, resistência e ao neo-reconhecimento**

Maceió–AL
2023

ROGÉRIO RODRIGUES DOS SANTOS

**MEMÓRIA, HISTÓRIA E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO XUKURU-KARIRI: do
apagamento, resistência e ao neo-reconhecimento**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Silvia Aguiar Carneiro Martins

Coorientador: Prof. Dr. Gilberto Geraldo Ferreira

Maceió-AL
2023

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária: Betânia Almeida dos Santos – CRB-4 – 1542

- S237m Santos, Rogério Rodrigues dos.
Memória, história e educação no contexto Xukuru-Kariri: do apagamento, resistência e ao neo-reconhecimento / Rogério Rodrigues dos Santos. – 2023.
154 f. : il. color.
- Orientadora: Silvia Aguiar Carneiro Martins.
Coorientador: Gilberto Geraldo Ferreira.
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Maceió, 2023.
- Bibliografia: f. 146-152.
Apêndice: f. 154.
1. Índios Xukuru-Kariri – memória – 2. Índios Xukuru-Kariri – história.
3. Educação escolar indígena. 4. Retomadas de terras. 5. Demarcação de terras. I. Título.

CDU: 397 : 37.015.2(=1-82)(813.5)

DEDICATÓRIA

Graças ao Nordeste plural, dos Indígenas, dos Quilombolas, dos Ribeirinhos, dos Ciganos, dos Sertanejos, dos Camponeses, dos Sem-terra, dos Sem Teto, dos Favelados, dos Pescadores, das Marisqueiras e tantos outros etnônimos.

Graças ao Nordeste plural, do Croata, do Juazeiro, da Macambira, da Purnunça, do Mandacaru, do Pau Ferro, do Marmeleiro, da Braúna, da Aroeira, das Juremas, do Xiquexique, do Barbatimão, do Umbuzeiro, do Ouricuri, do Coco Catolé, do Murici, da Barriguda, das Imburanas, do Jatobá, do Cansanção, da Coroa de Frade, Jucá, do Velame, do Araçá, do Gemíparo, da Ingazeira, da Jurema, da Cajarana, do Umbu Cajá, do Cajá, do Maracujá de Cobra, do Cipó Fogo, do Cipó de Cesto.

Graças ao Nordeste plural, do Preá, do Mocó, do Calango, da Lambu, da Rolinha, da Acauã, da Fogo Pagou, do Teiú, do Tejo, do Camelão, da Raposa, do Cassaco, do Tatu Peba, Tatu Bola, do Marimbondo, do Mangangá, da Trinca Cunham, da Formiga de Roça, da Cascavel, do ará, do Carcará, do Sapo Cururu, da Rasga Mortalha, do Bacurau, da Jia-de-Peito, do Bode, do Jumento, do Arapuá e tantos outros.

Graças ao Nordeste plural, do São Francisco, do Ipanema, do Coruripe, do Paraíba, do Mundaú, do Serrote do Vento, do Raso da Catarina, do Moxotó, da Serra da Barriga, do Jacuípe, do Camaragibe, do Capibaribe, do Jaguaribe, Piranhas-Açu, Acaraú, Curimataú, Itapecuru, Mearim e Una, da Chapada Diamantina, da Serra Negra, da Serra Umã, da Serra do Araripe, entre tantos outros.

Graças ao Nordeste plural, da farinha, do beiju, do mungunzá, da tapioca, da fava, do feijão de corda, do bode seco, do cuscuz, do feijão andu, do café de andu, da sardinha salgada, do peixe seco, do pirão de mulher parida, do pé-de-moleque, do pirão de mocotó, do toicinho salgado, da picirica, do baião de dois, da batata, da mandioca, da macaxeira, do jerimum, do milho crioulo, das sementes crioulas, do cigarro de palha de milho, do fumo de corda, do pote da quartinha, do balaio, da sexta de titara, do jereré, do pulsar, do café de manjerioba, da rapadura e tantas outras riquezas do Nordeste.

AGRADECIMENTOS

Primeiro de tudo, quero agradecer a Deus, de onde emana toda minha inspiração, força, coragem para continuar buscando meus objetivos, mesmo diante das atribulações e obstáculos que a vida nos impõe. Agradeço, também, pela oportunidade de confiar a minha vida nas mãos de uma família humilde, de bom caráter, que soube ensinar valores morais e éticos.

Agradecer aos meus pais que literalmente deram sangue, suor e lágrimas para proporcionar o sustento e a educação necessários para a formação da personalidade de homens e mulheres que não fogem de suas responsabilidades; agradecer especialmente a minha mãe, que me apoia em todas as minhas decisões e momentos da minha vida, para o enfrentamento de grandes batalhas para que eu pudesse chegar até aqui.

Não posso deixar de agradecer aos meus irmãos e irmãs que me inspiram cada um na sua especificidade e maneira de ser: Ricardo com sua mansidão e tranquilidade, Ronaldo com sua esperteza e impulsividade, Rosângela com sua coragem e disponibilidade, Rosemeire com sua vontade de desbravar o desconhecido e ser grande entusiasta da pesquisa científica. Foi inspirado em cada um deles que me encarei à etapa acadêmica. Essa é minha família de origem, a quem tenho profunda gratidão, por ser sempre o meu porto seguro, embora não demonstrem, se orgulham de mim, pois sei que sempre posso contar com eles, mas, sobretudo pela credibilidade que depositam em mim, me incentivando, dando força e colaborando sempre em todos os aspectos da minha vida.

Quero agradecer também e homenagear todos os meus professores, desde primeiro ano do ensino fundamental aos da atualidade, por terem colaborado com o meu desenvolvimento intelectual e pessoal.

Agradeço especialmente, a madrinha Alda, proprietária da fazenda onde nasci, não traz em suas veias o meu sangue, mas a consideração de uma mãe que sonha o sonho dos filhos. Foi ela que praticamente adotou minha mãe e a orientou em nos trazer para Maceió para que tivéssemos expectativa de futuro e pudéssemos estudar. A Dona Alda Alves Toledo, todo meu respeito, gratidão e alegria em poder prestigiá-la ainda em vida aos 92 anos de idade. Pessoa a quem dedico à parábola “o furo no barco”.

Um homem foi chamado para pintar um barco. Trouxe tinta e pincéis e começou a pintar o barco de um vermelho brilhante, como fora contratado para fazer. Enquanto pintava, viu que a tinta estava passando pelo fundo do barco. Percebeu que havia um vazamento e decidiu consertá-lo.

Quando terminou a pintura, recebeu seu dinheiro e se foi. No dia seguinte, o proprietário do barco procurou o pintor e presenteou-o com um belo cheque. O pintor ficou surpreso: O senhor já me pagou pela pintura do barco! – Disse ele. Mas, isto não é pelo trabalho de pintura. É por ter consertado o vazamento do barco.

Ah! Mas foi um serviço tão pequeno.... Certamente, não está me pagando uma quantia tão alta por algo tão insignificante! Meu caro amigo você não compreende. Deixe-me contar-lhe o que aconteceu. Quando pedi a você que pintasse o barco, esqueci-me de mencionar o vazamento.

Quando o barco secou, meus filhos o pegaram e saíram para uma pescaria. Eu não estava em casa naquele momento. Quando voltei e notei que haviam saído com o barco, fiquei desesperado, pois lembrei que o barco tinha um furo. Imagine meu alívio e alegria quando os vi retornando sãos e salvos. Então, examinei o barco e constatei que você o havia consertado! Percebe, agora, o que fez? Salvou a vida de meus filhos! Não tenho dinheiro suficiente para pagar a sua "pequena" boa ação. Não importa para quem, quando ou de que maneira: ajude, ampare, escute com atenção e carinho e conserte todos os "vazamentos" que perceber, pois nunca sabemos quando estão precisando de nós ou quando Deus nos reserva a agradável surpresa de ser útil e importante para alguém.

É importante mencionar minha eterna gratidão a todas as pessoas, movimentos sociais, movimento indígena e indigenista, que contribuíram na minha formação pessoal e acadêmica, que descrevo logo abaixo. Registro também as minhas mais sinceras desculpas para todos e todas que por um lapso de memória deixei de agradecer.

À Fazenda Campina município de Atalaia/AL, meu local de nascimento, pertencente à dona Alda Toledo e ao seu esposo José Toledo, em memória, mesmo precisando de mão-de-obra braçal para o cultivo e corte da cana-de-açúcar, sempre procurou incentivar seus moradores a colocar seus filhos para estudar, afirmando que por meio da formação escolar poderíamos ter um futuro melhor.

Minha imensa gratidão aos mais de 900 mil indígenas presentes em todos os estado da federação, principalmente aos Xukuru-Kariri, Kariri-Xokó, Wassu-Cocal, Karapotó Prak-ô e Terra Nova, Tingui-Botó, Aconã , Jiripankó, Kalankó, Katokinn, Karuazú e Koupanká, que sempre estiveram com suas aldeias abertas pra me receber, nos diversos contextos político, social, econômico, cultural e religioso, em momentos festivos, de luta pela terra, por uma saúde e educação específica e diferenciada, pelo processo de autorreconhecimento étnico dos povos do Sertão Alagoano. Onde tive os melhores ensinamentos e aprendizado.

Agradecer ao povo Xukuru-Kariri é um desafio enorme, por toda sua história de luta, resistência e estratégia, que transcendeu às investidas do poder estatal e eclesiástico que buscavam a submissão dos povos autóctones. Agradeço também pela minha aceitação como membro dos Xukuru-Kariri, que se disponibilizaram a nos ensinar os preceitos de ser indígena. (Sou muito agradecido ao Pajé Antônio Celestino e a dona Marlene Santana, que são meus sogros).

Os meus sinceros agradecimentos a todos/as aqueles e aquelas que foram plantando e fertilizando o solo da resistência e da coragem: as irmãs Maninha e Raquel Xukuru-Kariri, Gecivaldo, Quitéria, Pajé Miguel Celestino, Cacique Alfredo Celestino e tantos outros que a minha memória não consegui resgatar.

A CNBB pela criação das pastorais sociais, principalmente ao CIMI pela força e coragem de abraçar a causa indígena, por meio dos missionários e missionárias, colaboradores e colaboradoras. Ao Regional Nordeste II do qual fui membro, sendo agraciado pela convivência com pessoas que colocaram e colocam os povos indígenas e os direitos humanos como princípio da sua existência. Vou lembrar-me de companheiros e companheiras que transmitiram suas experiências e seus conhecimentos de como adentra na causa indígena: Jorge Vieira, Alta, Prazeres, As Irmãs Franciscana de Dillingem (Leu, Céu, Neidinha), Sandro, Saulo, Roberto Saraiva, Ângelo, Blandina, Graciete, Ivanilda, Zé Roberto, Valério, Sandra, Riso, Fal, Zennus, Daniela, Hélio, Othon. Peço desculpas se a minha memória não foi suficiente para lembrar-se de todos, mas tenho a pura certeza que foram de fundamental importância na minha caminhada.

Agradeço também aos diversos amigos que contribuíram na formação, seja nos apoiando, orientando como a Família da Maria dos Prazeres (Dona Marili, Sr. Nilo e seu filho Tonho) que sempre estiveram com sua residência disponível para acolher os indígenas e membros do CIMI.

Aos amigos e incentivadores: Edson Silva e Penha, Eliene Amorim, Valdeck Gomes, Kleiton Ferreira, Cláudia Mura, Wemerson Ferreira, Cássio Junior, Deiseane Bezerra, Ivamilsom Barbalho, Aldemir Barros, Gecinaldo Queiroz, Tânia Souza, Silvia Martins, Sandro Lobo, Saulo Feitosa, Jorge Vieira, Cícero Albuquerque e os demais que contribuíram com esclarecimentos, com material, lendo os textos e orientando.

Agradeço com muita alegria ao Instituto de Ciências Sociais - ICS/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS pela acolhida por meio dos Professores Permanentes: Profa. Dra. Claudia Mura, Profa. Dra. Débora Allebrandt; Profa. Dra. Isabel Santana de Rose; Profa. Dra. Nádia Elisa Meinerz; Prof. Dr. Rafael de Oliveira Rodrigues;

Profa. Dra. Rachel Rocha de Almeida Barros; Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim; Profa. Dra. Silvia Aguiar Carneiro Martins. Professores Colaboradores: Prof. Dr. Evaldo Mendes da Silva; Profa. Dra. Fernanda Rechenberg; Prof. Dr. João Batista de Menezes Bittencourt; Prof. Dr. Pedro Guedes do Nascimento; Prof. Dr. Wagner Diniz Chaves; Professor Visitante: Profa. Dra. Monique Florêncio de Aguiar. Os funcionários do PPGAS na pessoa da secretária Ana Graziela de Souza Araújo, que nos deu todo apoio e esclarecimento necessário para o bom andamento do Mestrado em Antropologia Social.

É de fundamental importância mencionar os colegas de turma: Cecília Moreira Sampaio Toledo, Cícero Pereira dos Santos, Edluza Maria Soares de Oliveira, João Paulo Costa Franco Muniz, Maciel Ferreira de Lima, Maicon Fernando Marcante, Paula Renata Pereira dos Santos, Suzany Cristina Vilhena Rodrigues, William Gutiérrez e Yuri Franklin dos Santos Rodrigues.

Não tenho palavras suficientes para agradecer ao meu amigo, irmão e compadre Gilberto Ferreira que disponibilizou sua paciência, conhecimento, tempo de lazer com sua família. Para contribuir na minha formação acadêmica tendo publicado textos em parceria, seminários e na coorientação da Dissertação. Corroboro as palavras acima, no que se referem aos membros da banca de qualificação e defesa, os professores Ivamilsom Barbalho e Siloé Amorim, que foram de uma sensibilidade extraordinária nas sugestões e nas críticas, para o melhor resultado da pesquisa.

RESUMO

O presente estudo reflete sobre Memória, História e Educação Escolar Indígena do povo indígena Xukuru-Kariri localizados no município de Palmeira dos Índios, no Agreste alagoano. Por meio do trabalho etnográfico, foi possível elaborar registros orais fortemente marcados pelas reivindicações para o neo-reconhecimento visando a demarcação do território, a conquista das terras e da educação escolar indígena específica e diferenciada pensados como sinais diacríticos que demarcam as fronteiras étnicas (BARTH, 2011). Metodologicamente trabalhei com análises de documentos, especialmente do Museu do Índio¹, revisão sistemática da literatura nos repositórios acadêmicos com foco principal em teses e dissertações, além de pesquisas de campo para realização de entrevistas com lideranças, professores, coordenadoras e gestoras escolares. O Trabalho seguiu pressupostos que buscaram compreender as relações sociais e históricas do povo indígena Xukuru-Kariri. As pesquisas realizadas por Ferreira (2016), Silva Jr. (2007), Peixoto (2013) e Martins (1994) serviram como fonte de reflexões teóricas e contextualização histórica. No campo da antropologia, recorri a pesquisadores como Barth (2011), Hannerz (1997) e Oliveira Filho (1998) como forma de pensar as relações de fronteiras étnicas, fluxos culturais, fenômeno da etnicidade.

PALAVRAS-CHAVE: Memória-História; Xukuru-Kariri; Educação escolar indígena.

¹ Museu do Índio. Rio de Janeiro. Relatório. 1965. Microfilme, 172. Fotograma 2054.

ABSTRACT

This study reflects on the Memory, History and Indigenous School Education of the Xukuru-Kariri indigenous people located in the municipality of Palmeira dos Índios, in the Agreste region of Alagoas. Through ethnographic work, it was possible to elaborate oral records strongly marked by the claims for neo-recognition aiming at the demarcation of the territory, the conquest of the lands and the specific and differentiated indigenous school education thought of as diacritical signs that demarcate the ethnic borders (BARTH, 2011). Methodologically I worked with document analysis, especially from the Indian Museum², systematic review of the literature in academic repositories with main focus on theses and dissertations, as well as field research to conduct interviews with leaders, teachers, coordinators and school managers. The work followed assumptions that sought to understand the social and historical relations of the Xukuru-Kariri indigenous people. The research conducted by Ferreira (2016), Silva Jr. (2007), Peixoto (2013) and Martins (1994) served as a source of theoretical reflections and historical contextualization. In the field of anthropology, I turned to researchers such as Barth (2011), Hannerz (1997) and Oliveira Filho (1998) as a way of thinking about the relations of ethnic borders, cultural flows, and the phenomenon of ethnicity.

KEYWORDS: Memory-History; Xukuru-Kariri; Indigenous school education.

² Indian Museum. Rio de Janeiro. Report. 1965. Microfilm, 172. Frame 2054.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APAC	Agência Pernambucana de Águas e Clima
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo
CESMAC	Centro de Estudos Superiores de Maceió
CF	Constituição Federal
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Confederação Nacional dos Bispos do Brasil
DC	Diário de Campo
DSEI-AL/SE	Distrito Especial Sanitário Indígena – Alagoas/Sergipe
FEPEEIND	Fórum Estadual Permanente de Educação Escolar Indígena
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
ICS	Instituto de Ciências Sociais
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
LDBEN	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
LDB	Lei de Diretrizes e Bases
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MPF	Ministério Público Federal
NEPE/UFPE	Núcleo de Estudo e Pesquisa Sobre Etnicidade da Universidade Federal de Pernambuco
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização Mundial das Nações Unidas
ONGS	Organização Não-Governamentais
PI	Posto Indígena
PNE	Plano Nacional de Educação
PINEB	Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro
PPGAS	Programa de Pós-graduação em Antropologia Social
RCNEI	Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena
SPITLN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SECAD	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade
SEDUC	Secretaria Estadual de Educação
SPI	Serviço de Proteção ao Índio

UFAL	Universidade Federal de Alagoas
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFCG	Universidade Federal de Campina Grande
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UNEAL	Universidade Estadual de Alagoas

CATÁLOGO FOTOGRÁFICO

Foto 1 - Toré e Dança do Praiá do povo Indígena Jiripankó, Pariconha-AL.....	27
Foto 2 - Prédio escolar Irineu dos Santos em 2023.....	30
Foto 3 - Prédio escolar Irineu dos Santos em 2023.....	31
Foto 4 - A produção de artefatos culturais Xukuru-Kariri.....	64
Foto 5 - Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino.....	128
Foto 6 - Primeiras casas construídas na retomada da Mata da Cafurna Povo Xukuru-Kariri em 1986.....	130
Foto 7 - Primeira Escola de Alvenaria Cacique Alfredo Celestino em 1986.....	131
Foto 8 - Primeira Escola de Alvenaria Cacique Alfredo Celestino em 1986.....	131

CATÁLOGO DE QUADROS

Quadro 1 - Tabela com os Povos e Aldeias até o Século XIX – Extinção dos Aldeamentos.....	76
Quadro 2 – Tabela das aldeias e localidades no século XIX.....	79

CATÁLOGO DE MAPAS

Mapa 1 - Localização do povo Xukuru-Kariri.....	23
Mapa 2 - Divisão das Aldeias Xukuru-Kariri.....	24
Mapa 3 - Mapa dos 100 anos de Etnologia Indígena no Nordeste.....	43

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

1 INTRODUÇÃO	19
1.1 Estrutura do Texto	32
1.2 Os caminhos da pesquisa	33
1.2.1 Da escolha do objeto	35
1.2.2 A escolha do método	36
1.2.3 A organização do trabalho	38
2 APONTAMENTOS SOBRE A PRODUÇÃO ACADÊMICA ANTROPOLÓGICA SOBRE OS XUKURU-KARIRI	41
2.1 Breve Apresentação das Pesquisas Realizadas sobre os Povos Indígenas do Nordeste	41
2.2 Antropologia Desenvolvida entre os Xukuru-Kariri	45
2.3 Experiências Xukuru-Kariri	52
3 A ARTICULAÇÃO DOS XUKURU-KARIRI PARA O NEO-RECONHECIMENTO ÉTNICO: PELO ODER ESTATAL NO SÉCULO XX	71
3.1 Historicidades, Narrativas e Etnogênese Xukuru-Kariri	71
3.2 A Conquista da Terra Por Meio de Retomadas	82
3.3 A Presença da Igreja junto aos Indígenas	97
3.4 Os Xukuru-Kariri e Conselho Indigenista Missionário	101
4 A PRESENÇA DA ESCOLA FORMAL NO/PARA O POVO XURUKU-KARIRI	122
4.1 A Escola antes do Reconhecimento pelo SPI e com a FUNAI	122
4.2 Estadualização da Educação Escolar Indígena em Alagoas: Escola Estadual Pajé Miguel Celestino e Escola Estadual Mata da Cafurna	138
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERÊNCIAS	146
APÊNDICE	153

APRESENTAÇÃO

Nasci na Zona da Mata alagoana, na Fazenda Campina no Município de Atalaia. Os meus parentes trabalhavam na lavoura da cana de açúcar. Durante a seca de 1970 os meus pais resolveram migrar para Maceió, em busca de trabalho e aventurar melhores condições de vida para a família, o que ocorreu. Passando a residir na capital, onde eu e meus quatro irmãos tivemos a oportunidade de frequentar a Escola Estadual Rotary, a Escola Estadual Romeu de Avelar e a Escola Estadual Maria Margarez Santos Lacet. Nesta última, concluímos o Ensino Médio. Para estudar, tivemos que dividir o tempo entre o trabalho na construção civil e a escola. Meu pai passou a assumir a profissão de mestre de obras, por esta razão conseguiu nos manter no trabalho e na escola.

Em 1998 conclui a Graduação em História no Centro de Estudo Superiores de Maceió - (CESMAC), em seguida, surgiu a oportunidade de contribuir com o movimento indígena em Alagoas, através do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, entidade sem fins lucrativos ligado à Igreja Católica, vinculada à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB. O CIMI foca o trabalho missionário nas aldeias originárias, nas mobilizações que reivindicam políticas públicas para os povos indígenas. No trabalho missionário, conheci a indígena conhecida por Meire Xukuru-Kariri, a partir daí nossos caminhos se entrelaçaram, nos casamos e temos um filho com 14 anos.

O primeiro contato com os povos indígenas em Alagoas ocorreu em julho de 1998, quando fazia parte do Conselho Indigenista Missionário. Contribuir na entidade facilitou minha inserção no contexto indígena do Nordeste, possibilitando compreender os processos históricos de resistência e reivindicação pelo reconhecimento étnico e territorial dos povos originários que passaram por diversos momentos de investidas pelos poderes colonial e eclesiástico que tinham intuito de submetê-los a cultura ocidental.

Na ocasião, prestávamos assessoria político-metodológica junto aos povos originários Xukuru-Kariri, Tingui-Botó, Karapotó, Kariri-Xokó e Wassu-Cocal. Segui, como membro do CIMI, com a proposta de contribuir com a organização política dos povos nativos em defesa dos seus direitos originários postos na Constituição Brasileira de 1988.³ Permaneci no CIMI até o ano de 2001, quando contrai laço amoroso com indígena, com quem me casei em 2002.

³Na legislação brasileira, segundo Cruz (2019) índio é todo aquele grupo étnico se reconhece culturalmente diferente, numa conjuntura multicultural e se posiciona politicamente para ser reconhecido pelos demais, enquanto grupo distinto e com direitos à diferença. Isso deve ocorrer de maneira equânime, em relação às demais etnias que compõem a sociedade étnico-cultural diversificada, quando se trata de um estado democrático de direito.

Importante destacar que o CIMI não permite que missionários se relacionem com indígenas, por este motivo, tive que me ausentar para assumir o relacionamento.

Com o desligamento do CIMI, permaneci na militância em defesa dos direitos históricos dos povos originários do atual território brasileiro. Estou diretamente ligado a eles, uma vez que fui aceito pelo grupo Xukuru-Kariri como membro indígena, após meu casamento com Maria Inocência Santana da Silva (Meire), filha do Pajé Antônio Celestino e Marlene Santana da Silva. Nos relatos do Pajé Antônio Celestino cumpriu-se a profecia, devido Meire ter herdado o nome de sua bisavó materna, Maria Inocência que também teve matrimônio com não-indígena que por coincidência se chamou Rogério.

Permaneço contribuindo nas discussões de políticas públicas que possibilitem o cumprimento da Constituição Brasileira de 1988, em busca das garantias de demarcação dos territórios tradicionais, além de reivindicar ações públicas nas áreas da Saúde e Educação (específica e diferenciada) de acordo a realidade e a organização social dos povos indígenas. O tempo de atuação no CIMI e a convivência com os indígenas possibilitou experiências para contribuir com o movimento indígena e indigenista. Na educação, atuo como representante dentro do significativo movimento indígena que é a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo - APOINME.

Minha função na microrregião, de Alagoas e Sergipe vem sendo desde 2002 de prestar assessoria político-metodológica no Fórum de Saúde, no Distrito Especial Sanitário Indígena – DSEI-AL/SE e no Fórum Permanente de Educação Escolar Indígena – FEPEEIND, promovido pela Secretaria Estadual de Educação de Alagoas – SEDUC/AL. Atualmente, sou professor de História da rede estadual e municipal, e atuo no Município de Messias-AL. Enquanto professor, e ativista, lido diretamente com a questão da Educação junto aos povos indígenas em Alagoas, por meio da APOINME. As experiências me fazem pensar acerca da formação escolar como meio de compreender as questões que nos inquietam no momento, principalmente em termos de direitos e garantias históricos.

Há alguns anos, fui incentivado por amigos para cursar pós-graduação em Antropologia Social, condição que contribui sobremaneira para a reflexão da/na academia com questões teóricas que foram surgindo como professor de história. Assim, foi com determinação que me preparei como pertencente ao povo indígena Xukuru-Kariri para realizar a pesquisa sobre o tema. Dessa forma, perspectivou contribuir nos territórios Xukuru-Kariri.

Na crença de que tudo tem seu tempo e propósito, tentei o Mestrado em Educação e História, nestes não fui selecionado, creio que pela dificuldade em transferir as ideias para o papel, pois, minha desenvoltura está na oralidade. Outro fator que acrescento à minha escrita,

é que tenho dislexia, que se traduz em dificuldade para escrever, na forma de expressão que geralmente não é compreendido por examinadores. Por esta minha condição, já havia desistido de concorrer ao processo de seleção para Mestrado. Entretanto, por incentivo do meu compadre Gilberto Ferreira e da minha irmã que está sempre me incentivando a ascender na carreira acadêmica e por acreditar que tenho potencial para ingressar no Mestrado, resolvi participar da seleção de 2021, em Antropologia Social na Universidade Federal de Alagoas-UFAL e em Educação na Universidade Federal de Pernambuco-UFPE.

Com a pandemia da Covid-19, a seleção do Mestrado em Antropologia Social (UFAL) e Educação (UFPE-campus Caruaru-PE), foram realizadas por videoconferência, o que me deixou mais confiante, por entender que tinha possibilidade de ser aprovado, dado o formato do processo seletivo (arguição), estaria condizente com minhas habilidades.

Como resultado, fui aprovado tanto na UFPE, quanto na UFAL, optando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, uma vez que a Antropologia está mais próxima do meu cotidiano enquanto indígena, pois além de residir na aldeia, sempre tive presente nos movimentos populares participando das mobilizações em defesa das políticas públicas que atendessem as demandas dos indígenas. Portanto, percebi que o Mestrado em Antropologia Social é oportuno para dialogar com a teoria e a prática, pesquisando na aldeia indígena Xukuru-Kariri no município de Palmeira dos Índios - AL.

Quando nascemos Deus nos presenteia com uma família com o propósito de aprendermos os valores da vida com cada membro dela. Com passar do tempo escolhemos outra, que são os amigos que nos acolhe, nos repreenhe quando necessário para o nosso crescimento pessoal, profissional e espiritual. A essas pessoas o meu sincero respeito e gratidão, em especial, à família que eu constituo para compartilhar todos os meus momentos: a minha esposa Meire Xukuru-Kariri (Maria Inocência), que compreende minha ausência para a construção desta pesquisa, aos meus filhos Antônio e Êklay que enche meu coração de alegria a cada reencontro após dias ausente em função do meu trabalho profissional, que se intensificou com o mestrado, por essa razão, dedico aos indígenas que compartilho novas experiências a partir da minha inserção no contexto social, político e religioso dos Xukuru-Kariri.

1 INTRODUÇÃO

A idealização do trabalho de pesquisa presente na Dissertação partiu da minha vivência profissional/formativa e acadêmica que me aproximou dos povos indígenas de Alagoas e em específico aos Xukuru-Kariri. Neste contexto, foram analisados elementos históricos que levaram os povos Xukuru e os Kariri à unificação dos etnônimos. A abordagem possibilitou compreender as estratégias de resistências e reivindicativas pelo reconhecimento étnico no contexto dos séculos XX-XXI do poder público e sua reorganização política e social em busca da demarcação e posse do território delimitado com a formação do aldeamento de Palmeira dos Índios.

Os processos de aldeamento missionário nos períodos Colonial e Imperial implicaram na incorporação e na reorganização de vários povos indígenas na região Nordeste. Para pesquisadores como Ferreira (2016), Silva Jr. (2007), Peixoto (2013) e Martins (1994), a população indígena no Município de Palmeira dos Índios não se constitui de único povo, mas de diversos grupos étnicos como: Pankararu, Fulni-ô, Kariri-Xokó, Wassu-Cocal, Karapotó e também por meio de casamentos com não-indígenas. Nakashima (2009, p. 185) afirma que:

Nas regiões de colonização antiga, como é o caso do Nordeste, verificou-se a ocorrência de uniões políticas e de parentesco entre indígenas de diferentes etnias e, também, com não indígenas, quilombolas e camponeses. Essas alianças políticas, religiosas, culturais e de parentesco ocorreram no decorrer de gerações e alcançaram um estado de acomodação nas crenças e costumes que são claramente visíveis no quadro social do sertanejo nordestino, no campo e nas pequenas cidades.

Considerando a perspectiva de Barth (2011), quando afirma que a identidade étnica é legitimada em situações que corroboram para divergências sociais e políticas estabelecidas dentro de fronteiras étnicas. No caso de indígenas aldeados através da atuação de aldeamentos missionários, estes foram inseridos em contextos que envolviam diferentes agentes históricos, tais como: missionários, indígenas de grupos étnicos diferentes, funcionários do governo.

Os fluxos culturais (BARTH, 2011) permitem a elaboração e reelaboração dos elementos da etnicidade ao mesmo tempo em que estabelece a unidade coletiva. Conforme o pesquisador, os atores sociais se apropriam de elementos que estão em fluxo e se abstêm de outros, elaborando as fronteiras étnicas. Barth marca um tipo de análise da etnicidade na qual a identidade de um grupo étnico é percebida como forma de organização, interação; a diversidade se dá a partir das fronteiras étnicas, onde indivíduos marcam posições (alianças e antagonismos). O fato cultural, então, não é elemento definidor do grupo étnico, os traços culturais são bastante variáveis no tempo e contextuais nas relações interétnicas.

Os povos indígenas do Nordeste passaram por vários processos de interação e contato com diferentes grupos sociais desde o período colonial, porém essas relações que muitas vezes foram forçadas e/ou por necessidade estratégica de alianças para garantir a identidade étnica e o direito ao território como ocorreu em 1822 com a demarcação exercida pelo governo imperial de uma légua em quadra de terra para manutenção e reprodução dos indígenas.

Com a extinção dos aldeamentos na Província das Alagoas na década de 1872, o povo indígena em questão, sofreu com os processos de redução e expulsão dos territórios, impostos pela situação colonial, os povos indígenas passaram, a partir da primeira metade do século XX, a buscar com maior intensidade a recuperação, ainda que parcial, desses territórios. O povo Xukuru-Kariri tem enfrentado longo período reivindicatório pela demarcação e posse do seu território onde atualmente consta 36 mil hectares que é a terra demarcada pelo Império monárquico português no século XIX, atualmente o território foi reduzido pelo grupo técnico coordenado pela antropóloga Sígla Zambrotti Dória⁴ da FUNAI, para 7.030 hectares que corresponde a 20% exigido por direito.

Os Xukuru-Kariri com a perspectiva de ter o território regularizado em 1988 aceitou a redução da terra que tem por direito de 36 mil hectares para uma dimensão de 13.020 hectares com uma redução de aproximadamente 65% da área tradicional. No relatório produzido pela Funai em 2013, reconheceu apenas 7.030 promovendo uma redução brusca da terra Xukuru-Kariri. Segundo os interlocutores Gecinaldo Queiroz, Cacique Cicinho e Zezinho David o povo indígena em questão foram persuadidos a negociar a redução drástica do território, que a FUNAI só poderia demarcar a área delimitada após a conclusão do trabalho realizado pela equipe técnica da instituição federal coordenada pela antropóloga Sígla Zambrotti, que resultou na elaboração de novas coordenadas geográficas dando origem a outras configurações cartográficas do território indígena.

O processo de aldeamento implica em (re)organização social onde os atores sociais, individuais e coletivamente utilizam de diversos instrumentos políticos para (re)elaboração da etnicidade. Os povos indígenas de Alagoas tiveram seus aldeamentos e suas identidades étnicas consideradas extintas oficialmente nas últimas décadas do século XIX (1872)⁵. De acordo com Antunes (1984, p. 125) por meio do documento de nº 28 foi decretada a extinção

⁴DÓRIA, Sígla Zambrotti, Relatório de regularização Fundiária da Terra Indígena Xukuru-Kariri. FUNAI, Brasília. 2006.

⁵ Aviso do Palácio do Governo das Alagoas, Maceió 03 de julho de 1872. Assinado: Sílvia Carneiro.

dos aldeamentos indígenas na província das Alagoas, levando as terras à categoria de devolutas sendo anexadas ao domínio público.

Pelo aviso do Ministério dos Negócios da Agricultura, comércio e obras públicas, datada de 17 de junho do último, sob o nº 3, declara extintos todos os aldeamentos de índios existentes nesta mesma província, ficando incorporadas às terras de Domínio Público as sesmarias pertencentes aos referidos aldeamentos, na conformidade do aviso citado, e determina que neste sentido se expressa a necessária comunicação às autoridades competentes, a fim de se tornar efetiva semelhante providência (ANTUNES, 1984, p. 125-126).

Os Xukuru-Kariri foram considerados extintos pelos órgãos públicos, apesar da invisibilidade produzida pelo Estado, o povo em questão manteve-se resiliente e sua existência subalternizada como mão de obra na lavoura, no trato com o gado, na construção de obras públicas e privadas.

A partir da extinção do aldeamento os Xukuru-Kariri passaram a ser denominados de “caboclos”⁶ pela sociedade envolvente. De acordo com o dicionário Aurélio, o termo vem de origem Tupi, expressão para diferenciar os indígenas considerados “puros” daqueles oriundos de brancos ou negros. Para os Xukuru-Kariri o termo foi usado pelo poder local para justificar o domínio e a posse das terras, para afirmar que não havia indígenas e que seriam apenas caboclos, em vias da “civilidade”, fazendo-os perder o direito à terra.

Com o surgimento do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), os “caboclos” da região Nordeste perceberam a oportunidade de serem retratados pelos danos sofridos com a extinção dos aldeamentos que levou a perda parcial ou total das terras. Os povos Fulni-ô e Pankararu (Pernambuco), os Kariri-Xokó e os Xukuru-Kariri (Alagoas), com o apoio do Capelão do Exército, o Padre Alfredo Dâmaso, por meio de reivindicação, conseguiram do poder público o reconhecimento étnico.

Com o reconhecimento étnico pelo SPI em 1952, os Xukuru-Kariri passaram a residir na Fazenda Canto, na área comprada à família Sampaio pelo poder público Federal, onde foi instalado o Posto Indígena (PI) Irineu dos Santos. Com a criação do PI, propiciou a mobilização do Cacique Alfredo Celestino que foi em busca de reorganizar os indígenas que estavam dispersos em pequenas glebas de terras, na periferia do município de Palmeira dos

⁶ Ver: BEZERRA, Deisiane da Silva. A atuação do Padre Alfredo Dâmaso e suas Contribuições para o Reconhecimento Étnico dos Fulni-ô e as Mobilizações Indígenas no Nordeste Contemporâneo. Dissertação, 2018.

Índios, trabalhando na condição de *alugados*⁷ nas fazendas ou realizando atividades domésticas.

Com a migração para aldeia Fazenda Canto, seguiram-se os conflitos, as divergências políticas, étnicas e religiosas. Este fato levou algumas famílias a se instalar em outros Estados como Bahia e Minas Gerais. Atualmente os Xukuru-Kariri vivem em Palmeira dos Índios, com população estimada em aproximadamente quatro mil pessoas divididas em 10 aldeias rurais e distribuídas nas periferias da cidade. Além dessas dez aldeias, existem mais duas reivindicando reconhecimento étnico. Existem mais duas aldeias não reconhecidas pelo povo pesquisado, localizada no Cristo do Goiti e na Cachoeira do Tamanduá, essa última, faz divisa com Pernambuco (município de Bom Conselho).

Os conflitos internos permeavam o cotidiano das aldeias Xukuru-Kariri e se manifestaram principalmente após o falecimento do Cacique Alfredo Celestino em 1979, quando seu filho Manoel Celestino reivindicou a liderança do povo, logo as divergências tomaram proporções alarmantes, com o assassinato de João Celestino, os suspeitos deixaram a aldeia Fazenda Canto e passaram a residir na nova aldeia no povoado Quixaba no município de Glória-BA e na cidade de Ibutirama-BA.

Com o rompimento dos irmãos Antônio e Manoel Celestino, ocorreu a criação da aldeia Mata da Cafurna, que foi o divisor de águas para o avanço das demais aldeias (Serra do Amaro, Coité, Cafurna de Baixo, Boqueirão, Jarra, Monte Alegre, Serra da Capela), sendo as aldeias citadas reconhecidas pelo povo Xukuru-Kariri. É importante destacar o surgimento de duas novas aldeias no município de Palmeira dos índios, o grupo Pankaxuri na divisa de Alagoas com Pernambuco (sob a liderança de Francisquinho), é possível perceber a formação de outra aldeia na área do Cristo do Goiti (monumento turístico localizado no limítrofe da Mata da Cafurna, Boqueirão, Cafurna de Baixo e Serra do Amaro). É de salientar que parcela considerável do povo Xukuru-Kariri não reconhece os Pankaxuri como membros do mesmo etnônimo.

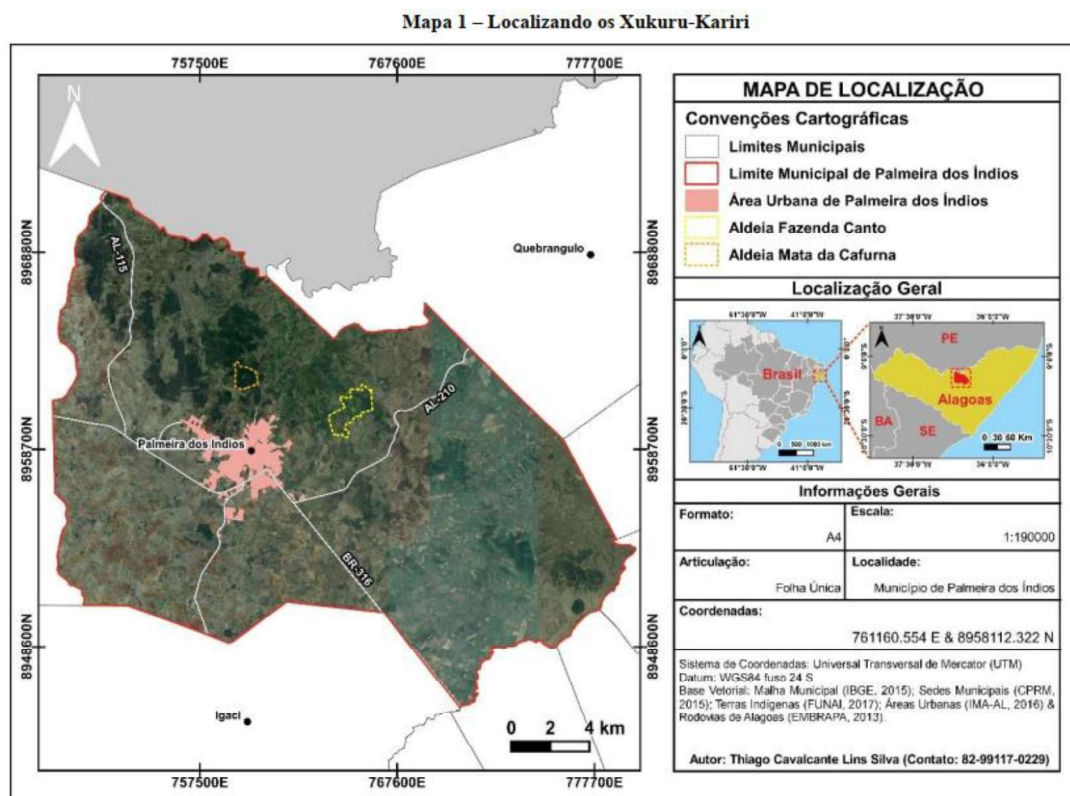
Os Grupo de Trabalho-GT coordenado e promovido pela Funai ocorrido em 2013 objetivou a realização do levantamento fundiário com o trabalho de identificação e inspeção das áreas ocupadas por não-indígenas e valorização das benfeitorias. Após os dados levantados pelos técnicos, foi concluído o valor das benfeitorias, na maioria das vezes que

⁷ O termo alugado é utilizado para a população rural que presta serviços nas fazendas de forma temporária que na maioria das vezes acontece no período de preparação da terra para: plantação e coleta da safra, as vezes são contratados para dar manutenção nas pastagens e nos cercados para melhor acomodar o gado.

foram apresentados para os posseiros, não foram aceitas, pois reivindicavam os preços praticados na região, de acordo com o mercado fundiário.

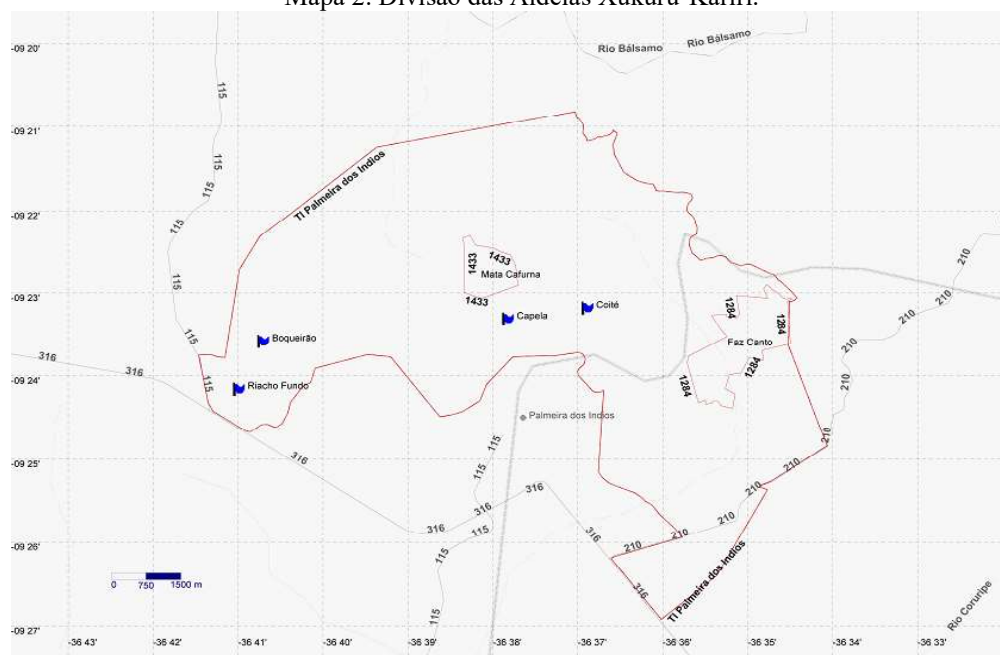
Os mapas 1 e 2 localizam a distribuição das aldeias do Território Xukuru-Kariri na configuração até 2013. Atualmente são 10 aldeias com mais 2 em processo de reconhecimento oficial. Nos mapas não foram identificadas as aldeias da Cafurna de Baixo e Jarra.

Mapa 1 - Localização do povo Xukuru-Kariri



Fonte: FUNAI, 2013.

Mapa 2. Divisão das Aldeias Xukuru-Kariri.



Fonte: FUNAI 2013.

Há registros em 1822, que o povo Xukuru-Kariri reivindicou o direito sobre suas terras junto ao governo da província, garantindo à demarcação do território, correspondendo a “duas mil e quatrocentas (2.400) braças em quadra”, que equivale “a uma légua em quadra”⁸. O centro da terra tomava como parâmetro a Igreja Católica da Matriz Nossa Senhora do Amparo, localizada no município de Palmeira dos Índios.

A demarcação teve início em 15 de novembro de 1822, o território do seu povo foi demarcado por meio de ação judicial, como afirma a liderança Maninha Xukuru-Kariri⁹

A nossa terra, é uma terra que foi demarcada em 1822, na época já através de uma ação judicial, no entanto essa demarcação não significou a apropriação do meu povo na terra né, o meu povo continua sendo expulso mesmo após ser demarcada hoje no centro dessas terras tem a cidade de Palmeira dos Índios. [...] e isso tem dificultado enormemente a nossa relação com o poder municipal e como é uma cidade considerada de um porte grande, importante para Alagoas, também nossa relação com o Estado, com os poderes estaduais, econômico e político então temos uma relação bastante conflituosa. (MANINHA XUKURU-KARIRI, 2010).

Os documentos pesquisados por Antunes (1984) mostram a preocupação dos representantes da Província de Alagoas na reorganização dos aldeamentos de Jacuípe, Cocal, Urucu, Limoeiro, Santo Amaro, Atalaia, Palmeira dos Índios e Porto Real do Colégio, haja vista que eles estavam espalhados em diversas áreas do atual estado de Alagoas.

⁸ Braça, do latim brachia, plural de brachin (braço). Antiga unidade de comprimento, equivalente a 10 (dez) palmos, ou seja, 2,2m (Brasil). A braça é uma unidade de medida cujo instrumento consiste de uma vara (estaca) 2,2m de comprimento.

⁹ Etelvina Santana da Silva (Maninha Xukuru-Kariri) nasceu na aldeia Fazenda Canto 10/03/1966, de duas famílias tronco (Celestino e Santana) filha do Pajé Antônio Celestino e Marlene Santana. Maninha contribuiu para criação da APOINME, onde coordenou por oito anos. Sua principal frente de luta era a terra, pois os demais direitos estavam interligados a demarcação e posse dos territórios indígenas no Brasil.

O interesse dos representantes da província de Alagoas era reduzir os oitos aldeamentos em três (litoral, agreste e sertão) percebemos que o objetivo do poder público era disponibilizar as terras indígenas para os senhores de engenhos e os criadores de gado.

Segundo a lógica imperial, os povos indígenas dificultavam o desenvolvimento econômico e social das oligarquias e do Império (ANTUNES, 1984). Há vasta literatura desde os primórdios da colonização que reproduz o estigma em que os povos indígenas são malfetores, ladrões, bêbados e preguiçosos. Quanto os Adjetivos atribuídos aos indígenas, Antunes destaca que a convivência entre os Xukuru-Kariri e sociedade de Palmeira dos Índios nas décadas de 1970 e 1980 era relativamente harmoniosa. O autor destaca:

Os indígenas vivem em boa harmonia com os vizinhos, trocam com eles os produtos que lhe sobram de suas pequenas lavras por objetos de que mais carecem; e trabalham alguns a salarizados nos povoados da circunvizinha e na edificação de prédios. Embora seja certo que algumas pequenas dissensões por causa de usurpações, ou invasões em suas terras. (ANTUNES, 1984, p. 24).

Conforme o pesquisador Antunes, as dificuldades enfrentadas pelos grupos humanos desde a ocupação e colonização indevida pelos lusitanos (nova terra), que levou ao extermínio e escravização de vários povos que dominavam a costa do atual território brasileiro. A situação conflituosa permitiu de forma forçada que os povos indígenas elaborassem estratégias de sobrevivência e de enfrentamento às atrocidades proferidas pelos colonizadores. Desta forma passaram a receber os sacramentos do catolicismo, prestar serviços nas lavouras e em obras públicas e privadas dando sinais de boa convivência com o mundo não indígena.

O povo Xukuru-Kariri na tentativa de evitar conflitos negociaram as mercadorias e serviços prestados nos municípios vizinhos, na edificação de obras públicas e particulares. As divergências apareciam em torno da ocupação irregular das terras indígenas por agentes públicos e fazendeiros que cobiçaram e usurparam as áreas agricultáveis pertencentes aos Xukuru-Kariri.

Os pesquisadores, Antunes (1984), Martins (1993), Silva Jr. (2007) e Peixoto (2013), mencionam a portaria de 17 de junho de 1872 do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obra Pública que declarou a extinção dos aldeamentos indígenas na Província de Alagoas, consequentemente as terras passaram para o domínio público, sendo consideradas devolutas, pois de acordo com Silva Jr (2017) a legislação imperial previu que as terras indígenas seriam loteadas e distribuídas entre os indígenas.

É importante salientar que os indígenas não tiveram acesso aos lotes de terra como previa a legislação, pois as glebas foram distribuídas entre políticos e fazendeiros da região. A pesquisa realizada por Antunes (1984) descreve que no século XIX, os relatórios dos

diretores dos indígenas denunciaram a situação de extrema pobreza vivenciada pelos indígenas, por meio de violência física e moral, com a ocupação de suas terras e exploração de mão-de-obra, o que reforçou o processo de diáspora nos aldeamentos.

Nas décadas que antecederam a extinção dos aldeamentos nas Províncias Nordestinas, os indígenas não conseguiram usufruir das terras correspondentes às demarcadas pelo Governo Imperial. Conforme Silva (2021), a exploração das terras indígenas provocou as migrações para as periferias dos centros urbanos e, silenciou algumas identidades indígenas. Concordamos com Silva (2021) quando afirma que a invasão e apropriação indevida das terras indígenas por fazendeiros, pelo Clero e pelo poder Público, acelerou a diáspora da população indígena no Nordeste para os centros urbanos das capitais, enquanto outros migraram para as regiões vizinhas, passando a residir nas periferias, compondo a massa trabalhadora nas atividades domésticas, na construção civil, na lavoura e na lida com o gado.

No que refere à expropriação territorial e ao uso da força de trabalho indígena, ao tratar das presenças antigas na história do país, desde os momentos iniciais da colonização, a presença da escravidão indígena e africana foi crucial para a produção de riquezas que combinou com práticas de genocídio e expulsão da terra. (OLIVEIRA, 2016).

A Igreja Católica atuou nas comunidades indígenas de forma contínua, desde o período Colonial tendo a presença do poder Eclesiástico desde as primeiras missões religiosas com intervenção nos aldeamentos por meio da catequese, das celebrações dos sacramentos, no trabalho nas fazendas pertencentes às missões (MARTINS, 1994).

Em meio as discontinuidades das atividades das Missões Jesuíticas após a expulsão do grupo religioso, determinada pelo Marquês de Pombal, resultou na ausência das políticas públicas destinadas aos povos indígenas (que levou à extinção dos aldeamentos) ocorrida no final do século XIX.

A partir do advento da República, (1889) e nas primeiras décadas do século XX, foram retomadas as políticas indigenistas por meio da criação do SPI. O povo “Carnijó” do município de Águas Belas, Sertão pernambucano, foi o primeiro a reivindicar o neo-reconhecimento oficial do agente estatal na região Nordeste, que contou com a atuação do Padre Alfredo Dâmaso, como intermediário para reivindicar o reconhecimento étnico indígena por parte do poder público, representado pelo então SPI (BEZERRA, 2020). O reconhecimento ocorreu em 1928, tal contexto proporcionou ao Cacique Francelino, do povo Xukuru-Kariri, a oportunidade para o reconhecimento oficial pelo Estado.

O Cacique Francelino, se articulou com o Pajé Francisquinho Kariri-Xokó (Francisco Queiroz Suíra) e o Cacique Otávio Queiroz Nindé que possui relação de parentesco e religiosa

com o povo Fulni-ô na busca pelo neo-reconhecimento étnico por meio do poder público, o povo Kariri-Xokó conseguiu ser reconhecido pelo SPI em 1944, no caso do povo Xukuru-Kariri o objetivo foi alcançado em 1952.

Segundo Nakashima (2009) os povos indígenas do Nordeste vêm construindo o discurso da diferença étnica com base na reelaboração de símbolos e tradições culturais, sendo que muitas delas foram apropriadas da colonização e reinterpretadas segundo a perspectiva indígena. Foi nesse contexto que rituais como o Toré, o Ouricuri e o uso Praiás enquanto práticas culturais foram primordiais para o reconhecimento étnico dos povos indígenas no Nordeste.

Para os Fulni-ô, Kariri-Xokó, Xukuru-Kariri e os demais povos que tem como espaço sagrado o Ouricuri, sinal diacrítico, demarcador de práticas étnico-religiosas indígenas. Para alguns povos no Nordeste que fazem uso das máscaras corporais, como os Pankararu que utilizam indumentária feita de fibra vegetal de “croá”, simbolizando assim nos rituais os Praiás, que são a personificação dos Encantados¹⁰, são elementos presentes nas práticas culturais que foram elevados ao papel primordial no processo para o reconhecimento étnico e emergência étnica dos grupos indígenas, tornando-se o critério de identificação étnica utilizado pelos órgãos indigenistas. Primeiro foi à atuação do órgão indigenista, como já mencionado anteriormente, SPI e, posteriormente, a partir do final da década de 1960, com a FUNAI.

A foto 1 retrata o momento em que a dança, a corporeidade, a musicalidade aparece como meio de conexão com os Encantados, que expira circularidade cultural, mística que segue uma ordem estruturada no sentido político, coletivo (re)afirmativo da indianidade, expressando ideias e sentimentos por meio do simbolismo ritualístico e do respeito com o Sagrado. A foto 1 mostra a dança do Toré presente no rito do Praiá, tem sua origem com o povo Pankararu, originário de Tacaratu-PE que se espalhou pelos povos originários do Nordeste brasileiro.

Foto 1- Toré e Dança do Praiá do povo Indígena Jiripankó, Pariconha-AL.

¹⁰ Os Encantados são pessoas com conduta ética e moral ilibada, que não passaram pelo processo de morte como os demais seres humanos foram conduzidos em vida para o plano divino.



Fonte: Arquivo do CIMI. Foto de Zennus Dinis, 2020.

A Corrida do Umbu faz parte da cultura dos povos indígenas do Sertão alagoano e do norte da Bahia, tem início quando o primeiro umbu do ano é flechado e dando sequência com a Queima do Cansação, festividade que ocorre em quatro finais de semana consecutivos. No final da tarde do sábado o terreiro fica pequeno com a presença de indígenas das demais aldeias (Katokinn, Kalankó, Pankararu, Koiupanká e Karuazu) na expectativa da entrada dos Praiás que dançam por toda a noite até o amanhecer do domingo embalado ao som do maracá do mestre, que demarca a condução dos cânticos ritmados da festa no terreiro.

Os povos indígenas do Sertão alagoano, pernambucano e do norte da Bahia, promovem atividades religiosas com calendário que atende às demandas provenientes de cada povo; é importante destacar a presença dos Pankararu (Petrolândia e Tacaratu-PE), Jiripankó, Karuazu, Katokim (Pariconha-AL), Kalankó (Água Branca-AL), Koiupanká (Inhapi-AL), Pankararu (Delmiro Gouveia-AL), reconhecidos oficialmente em 2012) e os Kantarué (Glória-BA) provenientes do norte baiano com a interação das atividades e cerimônias como: Corrida do Umbu, Menino do Rancho, no pagamento de promessa e oferecimento de prato e garapa. A importância dos vínculos entre os povos indígenas do Sertão e os Praiá, estão destacados no filme intitulado A Promessa de Clênio, de autoria do antropólogo e cineasta Siloé Amorim¹¹.

O filme a promessa de Clênio destaca os sinais diacríticos que demarcam as fronteiras étnicas entre o ser indígena e não-indígena, tem como rito, o oferecimento de um prato em retribuição à graça alcançada por meio de promessa realizada para os Encantados, que se apresenta no terreiro com veste tecida de croá, em que o “Moço”, o sujeito que empunha a

¹¹ O filme A Promessa de Clênio, mostra os elementos sagrados do povo indígena Karuazu, a presença dos Praiá no terreiro, em agradecimento à graça alcançada pelo jovem Clênio e seus parentes.

indumentária religiosa, tem responsabilidade momentânea de figurar e representar o ser divino simbolizado com o batalhão de Praiás. Para os demais povos indígenas que não têm o Praiá como elemento identitário, apresentam elementos simbólicos que definem as fronteiras étnicas, com o espaço do Ouricuri.

É significativo no processo, considerar que “os traços (diacríticos de identidade) não são a soma de diferenças objetivas, senão somente aqueles que os atores mesmos consideram significativos” (BARTH, 1979, p. 18). Nessa perspectiva da significação, tem se destacado em Palmeira dos Índios o traço ou a questão de pertencimento étnico como elemento chave do processo de aceitação ou de negação dos indígenas e que tem no terreiro o espaço de aglutinação e (re)orientação da comunidade.

O povo Xukuru-Kariri passou a ser denominados como caboclos com o avanço desenfreado do poder político e das oligarquias frente às suas terras, correspondente a uma légua em quadra demarcada pelo Governo Imperial em 1822. O advento da Lei de Terras de 1850 determinou a base legal no que se refere à posse e compra de terras, que beneficiou o esbulho das terras indígenas. É de salientar que os Xukuru-Kariri conseguiram manter três pequenos sítios, porque a região de pequenas dimensões e de difícil acesso para o manejo com o gado, não interessou aos políticos e fazendeiros.

De acordo com o Pajé Antônio Celestino, do povo Xukuru-Kariri, apenas três pequenas áreas pertencentes ao aldeamento permaneceram em posse de famílias indígenas: Cafurna de Baixo, (família Ferreira); Coité, (família Maranduba); e, a Serra da Capela (famílias Celestino e Balbino). O pajé explica que, na ocasião do reconhecimento oficial ocorrido em meados da década de 1930, os mais velhos da aldeia: Joaquim Santana, José Caboclinho e Bruno (Só há relatos dos nomes, não havendo nenhuma referência aos sobrenomes), decidiram nomear José Francelino como Cacique por entender que este tinha interações amistosas com a sociedade não-indígena palmeirense.

Em 1936 as divergências internas, a idade avançada e a saúde fragilizada levou o Cacique Francelino renunciar a atividade de cacique do povo Xukuru-Kariri, atribuindo a responsabilidade do cacicado ao jovem indígena Alfredo Celestino, que prosseguiu em busca do reconhecimento étnico oficial diante do SPI, o que ocorreu em 1952.

O reconhecimento do povo Xukuru-Kariri, conforme Martins (1993) infere que foi através do SPI, que ocorreu a compra da Fazenda Canto e que possibilitou aos grupos familiares: Celestino, Ricardo, Aleixo, Ferreira de Lima, Firmino, Martins, Cosmo, Conceição e Salustiano, a reorganização em aldeamento, pois antes estavam dispersas em

várias localidades de Palmeira dos Índios e região circunvizinhas, passando a viver na nova aldeia sob a liderança do Cacique Alfredo Celestino e de seu irmão Pajé Miguel Celestino.

No início da década de 1950, o Padre Ludugero Radijmakers chegou à Diocese de Palmeira dos Índios. O seu primeiro trabalho junto aos indígenas foi à construção da Igreja de Nossa Senhora Aparecida e da Escola Irineu dos Santos, que anteriormente não possuíam estrutura física própria ocupando uma sala no Posto Indígena. Em virtude da reorganização social, houve também acréscimo no quantitativo de estudantes indígenas, havendo a necessidade de instalação estrutural adequada.

A primeira estrutura escolar construída pelo SPI com apoio da comunidade e do Padre Ludugero foi composta por cinco cômodos, sendo duas salas de aulas, dois banheiros e uma cozinha, sem água encanada e energia elétrica. Após a edificação da nova estrutura para abrigar a escola Irineu dos Santos, por essa razão, a edificação anterior, apesar das condições físicas do prédio precisar de reparos, há família utilizando o espaço como moradia.

Foto 2 - Prédio escolar Irineu dos Santos em 2023



Fonte: Fotografia do acervo de Gecinaldo Xukuru-Kariri, 2023.

As fotografias 2 e 3 mostram o antigo prédio escolar edificado na década de 1970 em que foram ministradas as primeiras aulas para letramentos das crianças e jovens indígenas e que na atualidade alguns desses estudantes tornaram-se grandes lideranças que muito fizeram pela defesa de seu povo. As paredes da antiga escola são testemunhas das novas conformações sociais, identitárias do povo indígena pesquisado provocadas a partir da existência da escola no território Xukuru-Kariri.

Foto 3 - Prédio escolar Irineu dos Santos em 2023.



Fonte: Fotografia do Acervo Gecinaldo Xukuru-Kariri, 2023.

Para o povo Xukuru-Kariri, o novo prédio escolar recebeu o nome que homenageou o presidente da FUNAI Oscar Jerônimo Bandeira de Melo, na década de 1970, pois o mesmo esteve em visita à aldeia para participar da inauguração da nova estrutura escolar. As políticas públicas implementadas nas áreas indígenas são resultantes de processos de negociação entre os agentes do Estado e as lideranças indígenas. Nakashima (2009) indica que as relações entre os indígenas, o Estado e outras instâncias sociais e políticas foram marcadas pelo clientelismo e pelo poder tutelar que não permitiram, historicamente, que os espaços de negociação pudessem contemplar a pluralidade étnica da sociedade brasileira e configurar os indígenas como atores legítimos e autônomos.

O estudo do cotidiano possibilitou conhecer os “discursos ocultos” e velados, principalmente na Escola, quando indígenas se reúnem para contrapor os processos formativos externos ao seu ambiente sociocultural. Espaço que deixava de ser público para comungar com os pares as questões específicas expressas por códigos de linguagem em que “fora da arena pública é frequente criarem e defenderem um espaço social onde a divergência face ao discurso oficial das relações de poder pode ser abertamente expressa” (SCOTT, J. C, 2013, p. 17-18).

As experiências históricas rompem com os sentidos instituídos com base em análises que desconstroem as condições de produção, de estratégias e ordenamentos discursivos. Possibilitam pensar a escrita contemplando a pluralidade dos sentidos aproximando-se da Micro História, reconhecendo o plano narrativo, as múltiplas formas de contá-la e as estratégias culturais que inscrevem os relatos nas experiências dos atores sociais (MONTENEGRO, 1994). Os relatos/memórias serão vistos como aspectos necessários na reconstrução da escrita da história indígena. A partir da compreensão de que as memórias

relatadas são de um passado vivido, desde a infância, portanto, unindo gerações e nas quais se fundamentam as lembranças (SILVA, 1998).

Para percorrer o caminho das análises sobre o cotidiano do povo Xukuru-Kariri e suas relações com a escola, remeto-me a Hannerz (1997) quando diz que “no caso dos fluxos culturais, é certo que o que se ganha num lugar não necessariamente se perde na origem, mas há uma reorganização da cultura no espaço” (HANNERZ, 1997, p. 12). A educação escolar indígena é reorganizada nas aldeias por atores sociais que atribuem a ela novos sentidos e significados fazendo dela uma educação diferenciada.

1.1 Estrutura do texto

A Dissertação está dividida em quatro capítulos: no primeiro, apresento a unificação dos etnônimos Xukuru e Kariri como forma de resistência às investidas dos fazendeiros e do poder público sobre os domínios do território demarcado pelo governo imperial. Em decorrência da tentativa de ocupação da totalidade dos territórios indígenas Xukuru-Kariri pelo poder econômico ocasionou a extinção oficial dos aldeamentos de Alagoas, inclusive o de Palmeira dos Índios, no final século XIX.

No segundo capítulo, descrevo sobre pesquisas que abordam os povos indígenas em Alagoas. No levantamento bibliográfico, a produção significativa foi localizada no campo da Antropologia, da Geografia e da história Indígena. São processos históricos de luta pela demarcação, posse da terra e o reconhecimento étnico após a extinção dos aldeamentos em 1872 e as dinâmicas de organização e reorganização social entre os etnônimos que correspondem ao povo Xukuru-Kariri.

No terceiro capítulo, trato da atuação do Padre Alfredo Dâmaso em defesa dos povos indígenas do Nordeste para o reconhecimento étnico cancelado pelo SPI nas primeiras décadas do século XX: Fulni-ô (Águas Belas-PE), dos Pankararu (Petrolândia e Tacaratu-PE), dos Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio-AL), dos Xukuru-Kariri (Palmeira dos Índios).

Neste capítulo reflito sobre a fundação e atuação do CIMI junto ao povo Xukuru-Kariri por intermédio do Pajé Antônio Celestino que na ocasião estava em retomada¹² da aldeia Mata da Cafurna. A contribuição do CIMI foi de garantir assessoria jurídica e logística para manutenção dos indígenas no território, como também para garantir o deslocamento para

¹² CIMI (2022) A retomada é um processo de luta dos povos indígenas por suas terras, cuja ocupação era originária. Para muitos, esse processo está relacionado à reafirmação de identidades étnicas que foram negadas devido à pressão e à violência do Estado e da colonização.

outras cidades, principalmente Maceió onde ficava o Ministério Público Federal e Recife onde ficava a sede da FUNAI.

No quarto e último capítulo apresento o processo histórico-antropológico da atuação da educação formal no povo Xukuru-Kariri desde a criação da primeira escola que funcionava adaptada num cômodo da casa do Sr. Salú Branco, no Bairro da Cafurna, periferia da cidade de Palmeira dos Índios. Em 1952 os indígenas foram reconhecidos oficialmente pelo SPI e após a compra da Fazenda Canto familiares indígenas foram morar no novo espaço ressignificando o território como aldeia onde foi instalada uma sede na casa da fazenda para o funcionamento do Posto Indígena do SPI com uma estrutura pensada como Escola para os indígenas.

Com o apoio do Padre Ludugero Raaijmakers foi edificada a estrutura predial com melhor acomodação para atender os estudantes indígenas que estudaram no Primeiro e Segundo Graus, que na atualidade é denominado de Ensino Fundamental e Ensino Médio.

A instituição escolar que recebeu o nome de Irineu dos Santos em 1952 veio a mudar em 2003, quando foi estadualizada por meio de Decreto estadual, homenageando uma liderança indígena Pajé Miguel Celestino falecido em 1997. A mudança do nome da escola foi reflexo da (re)afirmação cultural como forma de demarcar posição e fronteiras étnica, expressando suas especificidades e diferenças reivindicando dos órgãos oficiais reconhecimento e assistência com base nas suas especificidades.

1.2 OS CAMINHOS DA PESQUISA

Ao propor esta pesquisa, que objetivou revisitar as memórias narradas acerca da trajetória política, existencial e educacional do povo Xukuru-Kariri e as articulações que possibilitaram o neo-reconhecimento, convém considerar que o interesse da pesquisa foi construído nas tessituras das relações que estabeleci com o tema pesquisado. As relações extrapolam o campo do conhecimento científico, ao perpassar pela minha trajetória que em certa medida impeliu para melhor compreender o tema e a minha conexão com o povo pesquisado.

O tema deste trabalho esteve ancorado na subjetividade da minha trajetória e identificação com os povos indígenas em específico o povo Xukuru-Kariri, localizado no Agreste alagoano, mais aproximado à medida que entrelaço com as questões internas e demandas ocorridas no tempo passado e surgidas no tempo presente. Neste contexto, pretendo analisar os elementos históricos que levaram os povos Xukuru e os Kariri à unificação dos

etnômios, compreender as estratégias de luta pelo novo reconhecimento étnico através do poder público e a reorganização política e social em busca da demarcação e posse do território delimitado com a formação do aldeamento de Palmeira dos Índios, como aponta (OLIVEIRA, 1996).

A vivência cotidiana com o povo originário da pesquisa aguçou meu interesse em aprofundar os estudos com o olhar voltado para as experiências de vida e às narrativas produzidas pelos próprios indígenas que teceram e tecem suas histórias e memórias. É de salientar que “as populações nomeadas “indígenas” são constituídas por atores sociais diversos, com suas próprias histórias em seus tempos e espaços” (SANTOS, 2018, p. 20-21). Nesse sentido, concordamos com a pesquisadora que estudar a temática indígena significa considerar as diferentes formas de articulação e de relação que os indígenas mantêm com as categorias – tempo e espaço, como preconiza Fonseca (2009), as reflexões históricas e antropológicas buscam compreender as mundividências, as conformações societárias nos diferentes tempos e espaços, tendo uma abordagem que se aproximou do cotidiano, das necessidades, reivindicações, resistência e existência ante o apagamento etnocêntrico propalado pelos agentes estatais desde a Monarquia à República.

É tendo em vista as relações de poder desiguais que se faz necessário aprofundar os conhecimentos sobre a história indígena em Alagoas, o trabalho da pesquisa levou em consideração as produções bibliográficas, por isso foi realizada a Revisão Sistemática da Literatura – RSL, recorrendo à memória dos antigos, como define Ferreira (2016), os “sacerdotes da palavra”, que expressam a afirmação da existência indígena na atualidade. Nesse sentido, concordamos com Santos (2018, p. 24) ao refletir que:

Walter Benjamin (1994) discutiu o valor da experiência para a história, no texto denominado O narrador. A partir desta perspectiva, considero por narrador entre os povos indígenas, aquelas pessoas guardiãs dos relatos das memórias, que não se referem apenas ao seu tempo, nem ao seu campo de ações individuais, mas às experiências vividas e/ou partilhadas pelo grupo social.

Pesquisar a trajetória política do povo Xukuru-Kariri, desvelar os emaranhados das relações por dentro do universo do povo em questão significa, considerar as experiências históricas dos sujeitos indígenas e os seus modos de vida, a partir do estudo das memórias narradas dos habitantes de Palmeira dos Índios/AL.

Nesta Seção trazemos a metodologia do trabalho, explicitando o objeto, problematização, objetivos, bem como nos instrumentos de coleta de dados e a caracterização dos loci da pesquisa e os sujeitos envolvidos. O trabalho segue no terreno das pesquisas antropológicas que conduziram à abordagem qualitativa (MINAYO, 2010), em virtude de que

o objeto de pesquisa são as duas escolas indígenas pesquisadas e a comunidade indígena em seu processo etnogênico, que por si só demonstram características complexas que não se permite avaliar ou diagnosticar de forma definitiva e acabada.

1.2.1 Da escolha do objeto

A idealização da pesquisa foi motivada pelo interesse em discutir sobre as memórias e a História do povo indígena Xukuru-Kariri tendo em vista a articulação para o neo-reconhecimento étnico abarcando as historicidades, a etnogênese, a territorialidade e as influências religiosas e educacionais projetadas de fora para dentro.

Diante disso, esta pesquisa busca pesquisar: *Como os indígenas Xukuru-Kariri (re)elaboram seus processos formativos?*

O objetivo principal foi analisar as memórias narradas que subsidiam recompor a história insurgente, como um quebra-cabeça, traçada pelos indígenas Xukuru-Kariri. Delimitei com minha orientadora, os seguintes objetivos específicos: conceituar memória no campo da pesquisa histórica e no âmbito do pensamento indígena; identificar as memórias entrecruzando a perspectiva indígena e a minha vivência acompanhando o processo temporal e entender os significados dessas narrativas para a Educação Escolar Indígena do povo Xukuru-Kariri.

A proposição que fundamenta esta pesquisa, tem como um dos pontos que possibilita tecer os fios da trajetória do povo em questão, está alicerçada na minha vivência e nos estudos realizados que considero de relevância para romper com o processo de apagamento da história e das memórias do povo indígena habitante do Agreste de Alagoas, pois entendo que ao discutir as memórias, desvelar os significados, torna um importante dispositivo de resistência e afirmação sociocultural indígena.

No que se refere à metodologia de pesquisa, foi necessária a organização tomando como base dados bibliográficos, incluindo Teses e Dissertações que me auxiliou na aproximação e aprofundamento com as discussões atuais sobre o assunto. Para início do estudo, realizei levantamento bibliográfico sobre a temática de pesquisa nos Programas de Pós-graduação em Educação, Antropologia e História da UFAL, UFPE, encontrando muitas produções significativas e relevantes, exposto no capítulo 2. É de salientar que o estudo sobre a temática indígena tem como mote privilegiar o protagonismo indígena ao tecer sua trajetória e ao mesmo tempo, contribuir na produção de conhecimento antropológico.

Foram localizadas 49 Dissertações e 4 Teses, produzidas nos últimos 5 anos, referentes ao objeto de estudo pesquisado. As palavras-chave ou descritores utilizados na busca nos repositórios RIUFAL e ATTENA/UFPE por trabalhos acadêmicos foram: Educação Escolar Indígena, História-memória.

A partir da leitura dos resumos dos trabalhos levantados, selecionei 20 Dissertações e 1 Tese que, de alguma forma, contribuíram com este estudo. As informações coletadas nas pesquisas acadêmicas serviram, principalmente, para a reflexão acerca das questões relativas ao protagonismo indígena, o que enseja em nossa pesquisa a produção de um trabalho memorialístico que contribua para outras futuras pesquisas.

1.2.2 A escolha do método

A abordagem metodológica adotada neste estudo ancorou-se nos pressupostos da pesquisa qualitativa, marcada pelas maneiras que os sujeitos e a coletividade enquanto grupo étnico representam as formas e os significados dos discursos expressos na oralidade pela revisitação memorialística; cabendo ao pesquisador perceber o que está por trás das narrativas, ou ocultas nas entrelinhas dos discursos, as intencionalidades e a veracidade que representa.

De acordo com o pesquisador Martins (1994, p. 51):

As Ciências Humanas não são, portanto, uma análise daquilo que o homem é na sua natureza, mas antes, porém, uma análise que se entende daquilo que o homem é, na sua positividade (vivendo, falando, trabalhando, envelhecendo e morrendo), para aquilo que habilita este mesmo homem (ou buscar conhecer) o que a vida é em que consiste a essência do trabalho e das leis, e de que forma ele se habita ou se torna capaz de falar.

Em concordância com o pesquisador citado, nota-se a importância da análise acerca dos discursos dos sujeitos, porque as narrativas têm representatividade, os sujeitos também as têm, o trabalho da pesquisa reside na análise entre quem é o sujeito e a sua projeção simbólica para compreender de que maneira os grupos sociais e os indivíduos utilizam suas formas e significados e compõe os seus discursos.

Tendo em vista que a pesquisa é de cunho qualitativo, e que objetiva desvelar os significados atribuídos pelos sujeitos ao fenômeno, sendo considerada como fenomenológica, não se limita a uma descrição, tendo como escopo a interpretação que busca analisar os sentidos e princípios das vozes dos fenômenos.

A pesquisa fenomenológica parte da compreensão do nosso viver, não de definições e conceitos da compreensão que orienta a atenção para aquilo que se vai investigar. Ao percebermos novas características do fenômeno, ou encontrarmos nas outras interpretações, ou compreensões diferentes, surgem para nós uma nova interpretação que levará a outra compreensão (MASINI, 1994, p. 63).

O método fenomenológico contribui sobremaneira para a compreensão dos fundamentos da significação, enquanto os sentidos e a pesquisa expõem, explicita, revela e contribui para a compreensão do estudo na dimensão revelada, como aponta Lucini (2016, p. 41), “compreender a fenomenologia-hermenêutica como método possibilita conhecer as coisas em si mesmas que se religam ao mundo na interpretação evidenciada pelo pesquisado”.

Conforme aponta André (2005, p. 42), “o estudo de caso etnográfico possibilita uma visão profunda e ao mesmo tempo ampla e integrada de uma unidade complexa; por outro lado, demanda um trabalho de campo intenso e prolongado, o que requer tempo e recursos por parte do pesquisador”. O estudo de caso tem por contribuição possibilitar a melhor compreensão possível dos fenômenos individuais, dos processos organizacionais e políticos da sociedade pesquisada.

Neste estudo de caso, enveredamos pela etnografia, focalizando a escuta, evidenciando as memórias, valorizando as observações acerca dos sujeitos, destacando o lugar vivido pelos indígenas Xukuru-Kariri. O trabalho de pesquisa etnográfica buscou por meio das narrativas dos “Sacerdotes da Palavra” (FERREIRA, 2016) demais lideranças e professoras, nos ajudaram com suas narrativas a (re)compor pistas e revelar fatos que possibilitaram entender os conhecimentos que habitam o etnoterritório.

Conforme aponta Oliveira Junior (2023),

Tratar da temática indígena é fascinante para o pesquisador e chegar mais a fundo, procurar os emaranhados do fato, as complexidades das partes envolvidas no processo educacional indígena (Estado e povo originário), para onde caminham, o que (re)significam é o combustível para a pesquisa.

O estudo etnográfico contribuiu para pensar o cotidiano dos sujeitos, do grupo étnico e dos agentes estatais envolvidos no processo. Nesse sentido, a etnografia vai para além da técnica de coleta de dados, porque possibilitou a construção de dados, para a montagem do quebra-cabeça, a partir da interação com os sujeitos pesquisados, conforme aponta Oliveira (1996) “olhar, ouvir e escrever” são estratégias fundamentais para a apreensão dos fenômenos sociais e do trabalho etnográfico.

[...] o olhar, o ouvir e o escrever podem ser questionados em si mesmos, embora, em um primeiro momento, possam nos parecer tão familiares e, por isso, tão triviais, a ponto de sentirmo-nos dispensados de problematizá-los; todavia, em um segundo momento marcado por nossa inserção nas ciências sociais, essas ‘faculdades’ ou,

melhor dizendo, esses atos cognitivos delas decorrentes assumem um sentido todo particular, de natureza epistêmica, uma vez que é com tais atos que logramos construir nosso saber. (OLIVEIRA, 1996, p. 18).

Com o olhar atento às reflexões de Oliveira (1996), foi que em conversa com a orientadora, definimos que na primeira visita ao citado povo indígena não fosse levado nada pronto; apenas que fosse observado e estabelecido um contato direto com os sujeitos da pesquisa.

Como procedimento metodológico, realizei a coleta de dados, buscando observar e analisar as memórias e as narrativas indígenas produzidas pelos Xukuru-Kariri. Os instrumentos utilizados neste estudo foram: uma câmera fotográfica e um gravador. É de salientar que permanecer e vivenciar no território indígena para a realização da pesquisa foi importante para dissociar o habitante e vivente da terra indígena Xukuru-Kariri, do pesquisador desse trabalho acadêmico. O que sugere bastante atenção de minha parte para não comprometer os estudos e a pesquisa antropológica.

A pesquisa de campo consistiu, por meio de minha presença no território (considerando também que moro na Aldeia Mata da Cafurna). Tive conversas com lideranças e entrevistas com lideranças e professores/as, especialmente as pessoas que são consideradas Guardiões da tradição Xukuru-Kariri.

1.2.3 A organização do trabalho

Esta pesquisa está constituída em cinco secções e as considerações finais. Na primeira secção, denominada Introdução, apresentei uma breve histórico de meu percurso com o Indigenismo, como ocorreu a escolha do objeto, a motivação pelo tema, até chegar à seguinte questão: *Como os indígenas Xukuru-Kariri (re)elaboram seus processos formativos?*

Na seção 2, apresentei levantamento bibliográfico das produções realizadas acerca da temática da pesquisa nos programas de Antropologia (UFAL); sendo encontrado 20 trabalhos no programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UFAL) e (PPGAS/UFAL), e no 1 trabalho no Programa de Pós-Graduação em História (UFPE), que foi de grande relevância para a nossa proposta de estudo. Em Alagoas, 20 trabalhos contribuíram significativamente para entender os processos que ocorreram com os povos indígenas de Alagoas de modo geral, e que o povo pesquisado esteve contemplado em alguns dos trabalhos levantados. Estes foram encontrados, especificamente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

(PPGAS/UFAL). Em uma perspectiva macro, eu realizei um levantamento de teses e dissertações nos repositórios RIUFAL e ATTENA/UFPE.

Para a escolha do método de pesquisa, foi adotada abordagem qualitativa, tendo como foco o caráter subjetivo do objeto analisado, estudando as suas particularidades. A pesquisa ancorou-se na fenomenologia-hermenêutica, uma vez que destaca os significados dos sujeitos e a interpretação do pesquisador. A etnografia, nesse sentido, teve efeito para analisar a construção conjunta a partir das interações com o pesquisador. Por fim, apresentei a trajetória do povo Xukuru-Kariri, as memórias sociais, coletivas e individuais que possibilitaram a análise para a tessitura dos fios da escrita acadêmica.

Este trabalho apresenta os processos territoriais que afetaram os povos indígenas no Nordeste brasileiro e, em especial, focaliza nos Xukuru-Kariri, que vivem no município de Palmeira dos Índios em Alagoas, onde passaram por dois processos de aldeamento: (a) o primeiro ocorreu entre os séculos XVII e XVIII¹³, movimento construído pela Igreja Católica com o objetivo de aldear os indígenas para a catequese; (b) o segundo, através de políticas indigenistas sendo os indígenas inseridos na situação de reserva¹⁴.

Contribuindo para viabilizar as terras indígenas ao domínio das oligarquias políticas, exploração agrícola e os interesses do Estado (OLIVEIRA, 1998). É imprescindível compreender que a presença portuguesa na nova terra (Brasil) se iniciou no litoral da região denominada atualmente de Nordeste. No trabalho de pesquisa realizado por Andrade (2020), a autora aponta que o desejo de ocupar a região aconteceu de maneira mais contundente a partir do século XVII, quando a frente colonizadora vasculhava os sertões em busca do salitre, minério utilizado na produção de pólvora, além da expansão da pecuária para o abastecimento das áreas destinadas à monocultura canavieira.

Na Seção 2 – LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO DA PRODUÇÃO ANTROPOLÓGICA E HISTÓRICA ACERCA DO POVO XUKURU-KARIRI – apresentei algumas reflexões sobre produções acadêmicas relacionadas à temática, por meio do levantamento bibliográfico realizado. Realizei breve “diagnóstico”, acerca da antropologia desenvolvida entre o povo pesquisado, além de destacar os sentidos e significados das vivências e experiências Xukuru-Kariri relacionado ao lugar do povo indígena na História.

13

¹⁴ São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional. (FREIRE; MELO, 2020).

A Seção 3 – A ARTICULAÇÃO DOS XUKURU-KARIRI PARA O NEO-RECONHECIMENTO ÉTNICO: PELO PODER ESTATAL NO SÉCULO XX – constituiu-se da apresentação da historicidade, das narrativas, memória e etnogênese do povo pesquisado, aspectos acerca da territorialidade permeado de embates e conquistas, discorremos acerca da presença da Igreja Católica junto aos indígenas por meio do Conselho Indigenista Missionário – CIMI. A Seção mantém o diálogo teórico com pesquisadores que dão sustentação para a construção desta pesquisa. Entender os processos da etnogênese por dentro, perceber os meios táticos de manutenção existencial e reivindicatório, a composição de alianças com a Igreja Católica foram passos importantes, para o (re)fazer indígena do povo Xukuru-Kariri.

Na Seção 4 - A PRESENÇA DA ESCOLA FORMAL NO/PARA O POVO XURUKU-KARIRI – Por meio metodológico acessamos as memórias, fotografias, documentações que subsidiaram a digressão sobre a gênese escolar no território pesquisado, antes do reconhecimento pelo SPI e as evoluções temporais com a FUNAI. Seguindo os caminhos para acessar o fenômeno da estadualização das escolas indígenas reconhecidas legalmente pelo Estado de Alagoas, em que a pesquisa se debruça sobre as escolas: Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino e Escola Estadual Indígena Mata da Cafurna.

Nas Considerações Finais, evidenciei a trajetória histórico-antropológica do povo indígena Xukuru-Kariri, a dupla ação do papel da Igreja Católica desde os tempos coloniais à contemporaneidade, o processo de (re)territorialização, as mobilizações e os (des)caminhos trilhados da Educação Escolar Indígena no território indígena pesquisado. Essa Dissertação objetivou analisar as memórias narradas do povo Xukuru-Kariri, como possibilidade de pensar o neo-reconhecimento étnico, a educação escolar indígena sob a perspectiva do povo pesquisado, e como contribuição para todos os povos indígenas de Alagoas, e futuros pesquisadores que queiram ampliar os conhecimentos na temática.

2 APONTAMENTOS SOBRE A PRODUÇÃO ACADÊMICA ANTROPOLÓGICA SOBRE OS XUKURU-KARIRI

Neste capítulo, faço análise de um referencial bibliográfico de parte das produções na área das ciências sociais e da antropologia indígena do Nordeste. No que se refere ao povo Xukuru-Kariri busquei apoio nos pesquisadores da Antropologia, especialmente em Antunes (1984) e Martins (1994), no campo da História tomei por base Silva Jr (2017) e na área da Educação em Ferreira (2009; 2016).

A diversidade de trabalhos acadêmicos produzidos por pesquisadores não-indígenas contribui para dar visibilidade às demandas dos povos originários, porém, na história recente dos povos indígenas do Nordeste encontrei um volume de trabalhos de conclusão de cursos em diversas áreas do conhecimento, realizados por estudantes indígenas que estão conquistando protagonismos acadêmico com estudo/análise dos seus próprios povos e territórios de origem.

2.1 Uma Breve Apresentação das pesquisas realizadas sobre os povos indígenas do Nordeste.

Desde os primórdios da colonização brasileira, existem registros dos povos autóctones, como os relatórios de missionários religiosos católicos, navegadores, expedicionários, comerciantes e agentes públicos. Os relatos destacam as belezas naturais da nova terra: plantas, animais, clima, relevo, além de descrever os habitantes da região no que se refere à pintura corporal, nudez, artefatos, adornos e religião. Parafraseando Almeida (2010), os povos originários do sertão do São Francisco foram descritos pelos missionários católicos Jesuítas e Capuchinhos, destacando os costumes, as línguas e culturas, de outros grupos de diversas regiões com informações específicas. Como aponta Almeida (2010, p. 35-36):

Na segunda metade do século XVI, quando as descrições sobre os indígenas se tornaram mais frequentes e detalhadas, as relações de contato já se faziam há meio século e com certa intensidade há pelo menos duas décadas. A partir das informações produzidas por cronistas e missionários, alguns autores, entre os quais Florestan Fernandes, Alfredo Métraux, e, mais recentemente, Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, realizaram estudos que nos permitem desvendar algumas lógicas socioculturais dos grupos tupis que são essenciais para entendermos as relações por eles estabelecidas com os europeus.

A literatura do período colonial retrata os povos indígenas em situação de subalternidade, disponíveis aos interesses dos europeus, segundo Almeida (2010), os nativos

só eram vistos em primeiro plano no momento do confronto, quando pegavam em armas para a defesa do colonizador e de seus interesses.

A partir da segunda metade do século XX, as pesquisas produzidas sobre os povos indígenas buscam trazer a importância dos homens e mulheres que sobreviveram aos instrumentos de imersão, inserção, aculturação e assimilação submetidos durante séculos de história.

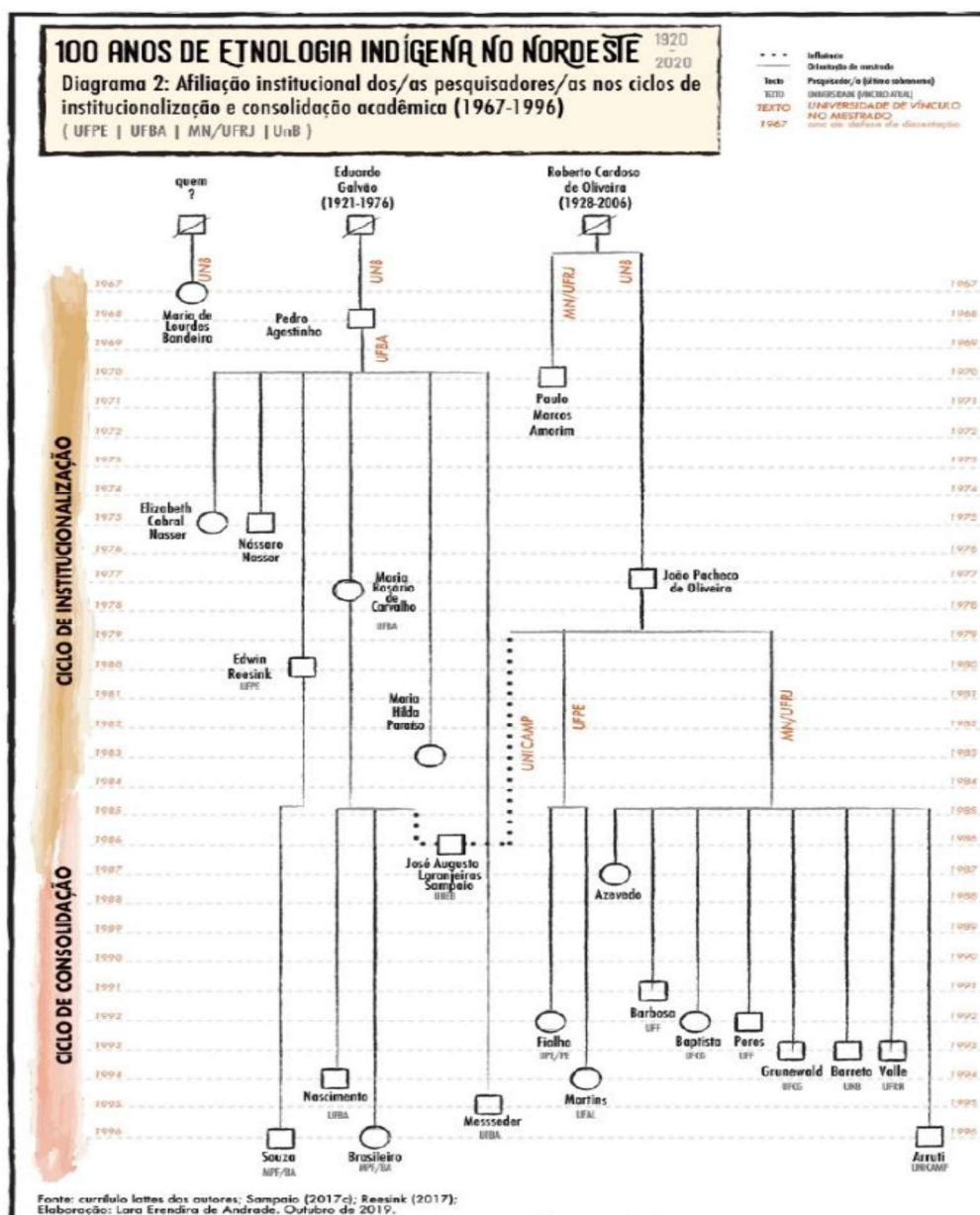
O trabalho realizado pela historiadora anteriormente citada rompe com as produções que mostram os povos indígenas em segundo plano, sendo conduzidos de acordo com os interesses dos colonizadores. É importante observar que as populações indígenas não foram submetidas aos interesses da empresa colonial de forma passiva, houve resistência e negociações políticas.

A antropóloga Andrade (2020) traz contribuição que vai proporcionar aos povos indígenas do Nordeste arcabouço científico de dados que apresentam as adversidades e estratégias de enfrentamento dos povos, desde o período Colonial, para manutenção da identidade étnica, além de subsidiar à comunidade acadêmica a compreensão dos processos políticos e culturais que marcam a historicidade dos povos originários.

Os últimos cem anos de pesquisas etnográficas e antropológicas realizadas acerca dos povos autóctones do Nordeste, Andrade (2020) traz a metáfora comum no meio indígena, no que tange a hierarquia de parentesco: as noções de “Tronco” e “Ponta de Rama”, apontando cinco ciclos: dos bacharéis; ciclo de institucionalização; ciclo de consolidação; ciclo de expansão; e, por fim, ciclo de autoria indígena.

As pesquisas realizadas com os povos indígenas do Nordeste brasileiro ganharam maior visibilidade a partir das primeiras décadas do século XX. Andrade (2020) refaz a trajetória etnográfica com maestria, elaborando a árvore genealógica dos respectivos pesquisadores.

Mapa 1 - Mapa dos 100 anos de Etnologia Indígena no Nordeste



Fonte: Andrade (2020, p.94).

O primeiro ciclo gira em torno das décadas de 1920-1960, de acordo com a autora, os trabalhos etnográficos foram desenvolvidos fora dos muros das universidades, as iniciativas partiram dos bacharéis da Faculdade de Direito do Recife, destacaram-se Carlos Estevão de Oliveira, Mário Melo e Estevão Pinto, que tiveram suas pesquisas publicadas pelo Museu Paulista, Museu Nacional, pelos Institutos Históricos, Geográficos, Arqueológicos Nacional, de Pernambuco e do Ceará. Andrade (2020, p. 37) destaca que:

As obras entre as décadas de 1920-1960. Um período em que a produção era feita, sobretudo, fora das universidades, a partir de museus e outros órgãos públicos. Como o próprio nome deixa entrever, esse íterim foi protagonizado apenas por homens e tem como autores principais bacharéis em direito pela Faculdade de

Direito do Recife, notadamente Carlos Estevão de Oliveira, Mário Mello e Estevão Pinto. Nesse período, os textos eram no formato de artigos, que foram publicados em revistas de instituições do patrimônio, sejam elas: as revistas do Museu Paulista e do Museu Nacional; revistas dos Institutos Históricos, Geográficos, Arqueológicos – nacional, de Pernambuco e do Ceará.

O segundo ciclo surgiu em 1971 por iniciativa do professor Pedro Agostinho da Silva, no Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – PINEB - programa de pesquisas radicado no Departamento de Antropologia e Etnologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia – UFBA, quando desembarcou para realizar trabalho de campo entre o povo Pataxó de Barra Velha (município de Porto Seguro-BA), com a participação de professores e estudantes de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Andrade (2020, p. 37) reflete que:

O começo do século foi de semear, no segundo período, finca raízes, sendo um marco de introdução no campo acadêmico e de pós-graduação. É no ciclo de institucionalização que o tema é introduzido nas universidades, com início em fins de 1960 e término em fins de 1980. Nessas décadas foram produzidas as primeiras monografias modernas sobre os indígenas no Nordeste, contando sete dissertações na temática, a maioria delas produzidas no seio do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – Pineb da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

A partir da década 1980 do século XX, o autor nomeia o terceiro ciclo de consolidação, quando grupos de antropólogos/as criaram dois grupos de pesquisa: os Projetos de Estudos Sobre Indígenas no Brasil criados no seio da Universidade Federal do Rio de Janeiro – (UFRJ) – (PETI/MN/UFRJ) e o Núcleo de Estudo e Pesquisa Sobre Etnicidade - (Nepe/UFPE), que realizaram inúmeros trabalhos que promoveu debates *dentrofora* do meio acadêmico, contribuindo para o fortalecimento dos povos indígenas na luta em defesa dos seus direitos originários.

O quarto ciclo foi a Expansão da formação de antropólogos/as iniciado na segunda metade dos anos de 1990, fase em que se multiplicaram os trabalhos, diversificando as temáticas (terra, educação, saúde, parentesco entre outros temas). De acordo com Andrade (2020, p. 98), nas primeiras décadas do século XXI, dezessete grupos de pesquisas trabalharam diretamente com a temática indígena no campo da antropologia, contando com oito programas de Pós-graduação em Antropologia social.

A autora explica como a expansão dos cursos de Pós-graduação em Antropologia no Nordeste contribuiu e continua promovendo grande interesse dos estudantes universitários para realizar trabalhos que abordem as temáticas relacionadas às questões étnicas. No quinto ciclo, a pesquisadora evidencia a importância da entrada e permanência dos povos indígenas no meio, “protagonizando o debate no meio acadêmico a partir de um olhar de dentro,

desconstruindo o estereótipo de incapacidade que rotulou essas pessoas por séculos” e segue apontando que “essa conquista se deu a partir dos Programas de Pós-graduação em Antropologia Social - PPGAS no Nordeste”.

Há que salientar da produção indígena, que tem se dado concretamente no PPGAS do Instituto de Ciências Sociais – ICS/Universidade Federal de Alagoas - UFAL, quando em 2020 o indígena da etnia Xukuru-Kariri, Cássio Júnior Ferreira da Silva apresentou a Dissertação intitulada “*A luta por terra não traz diárias, somente perseguição*”: processo demarcatório e retomadas Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios-AL que se refere aos processos demarcatórios e de retomadas territoriais do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios-AL.

Na tese de doutoramento de Andrade (2020) identifiquei vasta e diversificada publicação referente os povos indígenas do Estado de Alagoas. A tarefa dos cientistas sociais, historiadores, antropólogos, sociólogos, educadores entre outros, tem como legado a contribuição que deram à legitimação da presença indígena no Nordeste, quando dentre tantas pesquisas multidisciplinares chegam a traduzir a diversidade temática da etnohistória¹⁵ dos povos indígenas do Nordeste.

É importante destacar que os primeiros trabalhos etnográficos foram realizados por: Frei Vital Frescarolo (1913), Carlos Estevão (1942), Estevão Pinto (1938), Dirceu Lindoso, (1983) Serafim Leite (1945), Abelardo Duarte (1969), Adriano Jorge (1901) Moreno Brandão (1937), João Craveiro Costa (1932), Thomas Bomfim Espíndola (1871), Francisco Izidoro (1901), Ivan Barros (1969), Luiz Torres (1974).

O trabalho desenvolvido pelo professor da Universidade Federal de Alagoas, Luiz Sávio de Almeida, que há décadas vem publicando livros e artigos, que abordam acerca da temática indígena do Nordeste. A primeira publicação da coleção Indígenas do Nordeste ocorreu em 1999 com o tema *Indígenas do Nordeste: Temas e Problemas*.

2.2 A Antropologia desenvolvida entre os Xukuru-Kariri

Sobre a temática indígena e a educação escolar indígena, existe referenciais significativos de monografias, artigos e livros publicados em diferentes contextos da escrita sobre os povos indígenas em Alagoas. Para construção da pesquisa, dialogamos com pesquisas e narrativas construídas para elaboração de dissertações e teses desenvolvidas e

¹⁵ A pesquisadora Erminie Wheeler-Voegelin define que é o estudo das identidades, locais, contatos, movimentos, costumes e hábitos, tradições culturais e população de um grupo étnico.

defendidas em variadas instituições acadêmicas. Quanto à abordagem local que discute os povos indígenas em Alagoas, no levantamento prévio, identificamos produções significativas no campo da Antropologia, da Geografia, e da História indígena.

Dialogar com os referenciais localizados foi essencial para compreender como os povos indígenas em Alagoas resistiram e se reconstruíram sua história e trajetória no tempo. A pesquisa literária é o meio de inserção dos debates acerca das políticas educacionais (nosso objetivo principal de estudo) nos conhecimentos indígenas, fundamentado a partir dos seus projetos de vida. A educação diferenciada vem sendo construída e os diversos conhecimentos indígenas e acadêmicos das variadas áreas são bases fundamentais na elaboração e implementação das políticas para as escolas indígenas específicas e diferenciadas.

A antropóloga Silvia Aguiar Carneiro Martins (1993) defendeu a Dissertação no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, intitulada “*Os Caminhos da Aldeia... Indígenas Xukuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais*”, que descreve dados etnográficos sobre o grupo indígena Xukuru-Kariri a partir de informações que se relacionam com diferentes situações históricas em que o grupo indígena está inserido. O trabalho discute a temática territorialidade indígena e ações indigenistas, realizando levantamentos histórico-documental e focaliza a presença/atuação de agentes históricos inseridos em variados contextos, trazendo à reflexão teórica acerca da etnicidade indígena no Nordeste considerando os Xukuru-Kariri enquanto estudo de caso.

O historiador Aldemir Barros da Silva Júnior (2007) apresenta no Programa de Pós-Graduação em da Universidade Federal da Bahia, Dissertação intitulada “*Aldeando Sentidos: Os Xukuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Indígenas no Agreste Alagoano*”. Para o autor, a condição de índio afirmada pelos Xukuru-Kariri, sob a proteção do Posto Indígena deve ser entendida no contexto do confronto Índio/Estado, resultado do exercício das relações que fundam as ações indigenistas locais: o campo de ação indigenista. A presença dos campos, no Nordeste resulta do movimento de emergência étnica, abre espaço político para os indígenas continuar os movimentos reivindicatórios. Desta forma, a busca pelo aldeamento é um processo, uma construção (SILVA JR, 2007).

O antropólogo e Historiador José Adelson Lopes Peixoto (2013) defendeu a Dissertação de Mestrado em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, intitulada “*Memórias e Imagens em Confronto: Os Xukuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá*”, o pesquisador faz análise das imagens dos indígenas Xukuru-Kariri em Alagoas com base em dois acervos fotográficos. Para o pesquisador, as imagens dos indígenas veiculadas na cidade de Palmeira dos Índios oferece perspectivas que ajudam a questionar o

modo como o índio é visto fora da aldeia. As imagens e as memórias mobilizadas pelos acervos suscitam diferentes olhares e revelam caminhos diversos da condição étnica Xukuru-Kariri.

A historiadora Mary Hellen Lima das Neves (2019) defendeu a Dissertação em História no Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal de Alagoas, intitulada “*Os indígenas Xukuru-Kariri na Mata da Cafurna em Palmeira dos Índios: Relações Socioambientais no Semiárido Alagoano (1979 a 2016)*”. No trabalho de pesquisa, argumenta que a aldeia é o único espaço de biodiversidade e preservação ambiental do município alagoano, com as presenças de nascentes que compõem a bacia hidrográfica do Rio Coruripe, com variada fauna e flora, o que, de certa forma, explica parte das disputas por território fértil e ambientalmente rico e diverso de recursos naturais que contribui sobremaneira para a dinâmica cotidiana dos indígenas da região.

Dando continuidade aos argumentos da autora, a flora além de fornecer erva para tratar problemas de saúde é marcador sociocultural do povo Xukuru-Kariri, na prática centenária de realizar curas e na atenção do repasse geracional dos conhecimentos ancestrais. Ao mesmo tempo, a fauna existente na aldeia possibilita encontrar espécies de animais como guará, tamanduá, veado, diversidade de aves como a garça, paturi, galinha-d’água e pássaros como vivinho, guriatã entre outros, traduzindo a diversidade como ambiente em equilíbrio e conexão com a florestania indígena, com indicativo de qualidade do espaço natural e de convivência índio-natureza.

Em 2018, a historiadora Deisiane da Silva Bezerra apresentou Dissertação de Mestrado em História da Universidade Federal de Campina Grande intitulada “*A atuação do Padre Alfredo Dâmaso e suas Contribuições para o Reconhecimento Étnico dos Fulni-ô e as Mobilizações Indígenas no Nordeste Contemporâneo*”. A pesquisadora discute a importância da atuação dos agentes históricos como o PE. Alfredo Pinto Dâmaso no processo de mobilizações indígenas, contribuindo para o reconhecimento étnico e assistência oficial aos povos originários Carnijó/Fulni-ô, Águas Belas-PE, entre os fins da década de 1920 que repercutiu até meados dos anos 1950 em mobilizações indígenas no Nordeste contemporâneo. O trabalho de pesquisa buscou evidenciar as condições sociais e políticas que propiciaram as reivindicações dos indígenas, bem como o estabelecimento da rede de articulações indígenas e de alianças com autoridades civis, militares e religiosas mediadas pelo clérigo.

O historiador Aduino Santos da Rocha (2020) publicou o livro intitulado: “*Xukuru-Kariri: Migrações, Cotidiano e Dimensões do Trabalho Indígena em Alagoas e no Sudeste do*

País (1952-1990)”. A publicação foi resultado da Dissertação de Mestrado em História, na Universidade Federal de Campina Grande - UFCG naquele mesmo ano. O texto reflete sobre as migrações dos indígenas Xukuru-Kariri para a Zona da Mata alagoana, que desde o período colonial se destaca pela produção de derivados da cana de açúcar. O trabalho do corte da cana exige muito esforço físico, além dos proventos serem de acordo com a produção de cada um, a pesquisa reflete a desonestidade por parte dos empreiteiros ao contabilizar a produção diária realizada pelos corpos servis indígenas. Conforme aponta Rocha (2020, p. 47):

Os Xukuru-Kariri, nos relatos das memórias orais, descreveram a dureza e péssimas condições do trabalho, o roubo na quantificação da cana a ser paga, as violências com morte se “desaparecimentos” dos que protestavam a exploração nos preços superfaturados dos poucos gêneros alimentícios disponíveis comprados nos conhecidos barracões.

O ciclo de produção da cana-de-açúcar foi introduzido no litoral do Nordeste brasileiro à duras penas com a mão-de-obra escravizada indígena e oriundos do continente africano. Os povos indígenas continuam saindo de suas aldeias em busca de sustento de suas famílias no corte da cana na Zona da Mata alagoana, os proventos são pagos por toneladas de cana cortada. Os indígenas passam a residir nos alojamentos fornecidos pelas empresas contratantes (usinas sucroalcooleiras).

A monocultura da cana-de-açúcar exige do trabalhador muito esforço físico, além da exposição aos resíduos produzidos pela queima da cana, a temperaturas altíssimas que é comum no período da colheita entre os meses de setembro a abril do ano seguinte. Na maioria dos casos, os trabalhadores são contratados por intermediários que percorrem os municípios em busca de mão-de-obra, oferecendo inúmeras vantagens tais como moradia, alimentação e boa remuneração. Contudo, as promessas não são cumpridas, sendo cobradas dos trabalhadores as despesas de viagem, alimentação e ainda são enganados nos valores que deveriam receber pela sua força de trabalho.

No campo específico da Educação Escolar Indígena, Gérson Alves da Silva Júnior (2008) defendeu a Dissertação de Mestrado em Educação na Universidade Federal de Alagoas, intitulada “**Política de assimilação**”: *Educação Escolar Indígena em Alagoas a partir da Constituição de 1988*”. A discussão central do trabalho foi “demonstrar o processo de minimização da identidade indígena em Alagoas, ocorrida no âmbito do Estado nacional, por meio de análise bibliográfica documental da educação e sua relação com os projetos sociais e processos políticos” (SILVA, 2008, p. 107). Para o autor, a educação “escolar indígena” alagoana, anterior a Constituição de 1988, atuou sempre de modo a ajustar o sujeito

nativo ao projeto de sociedade brasileiro instituído historicamente com fortes características eurocêntricas (SILVA, 2008, p. 108).

Em 2009 foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação pela UFAL, a Dissertação “*A Educação dos Jiripankó: uma Reflexão sobre a Escola Diferenciada dos Povos Indígenas de Alagoas*” (2009) de autoria de Gilberto Geraldo Ferreira, apresentando a discussão sobre a “escola diferenciada” destinada ao povo indígena Jiripankó, localizada no município de Pariconha-AL. Posteriormente o pesquisador defendeu a tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História pela UFPE em 2016, analisando as escolas implantadas pelo SPI em Alagoas. Com o título “*Educação Formal para os Indígenas: as Escolas do Serviço de Proteção aos Indígenas - SPI nos Postos Indígenas em Alagoas (1940-1967) focalizou as análises da escola pelo PE*”. Alfredo Dâmaso instalado entre os Kariri-Xokó, em Porto Real do Colégio, em 1944, e a Escola Irineu dos Santos implantada entre os Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios, no ano de 1952.

A advogada Daiane de Fátima Soares Fontan (2013) defendeu a Dissertação no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Alagoas com o título “*Educação Escolar Indígena: Estudo Crítico da Política Estatal a partir de Pierre Bourdieu*”.

A pesquisadora estuda a normatividade do plano nacional, avaliando a efetivação dos direitos dos indígenas, com estudo comparado da política estatal de escolarização indígena entre os municípios de Joaquim Gomes-AL e São Gabriel da Cachoeira-AM, buscando compreender as características políticas e socioculturais que levaram ao desenvolvimento de políticas estatais díspares, uma em favor dos indígenas e outra com a tendência de reproduzir a estrutura social diferenciada.

A autora infere que há normatização necessária no âmbito infraconstitucional, para garantir a efetivação desse direito, existe a carência de aspectos específicos como a regulamentação da cooperação entre os entes federativos, a dotação de recursos específicos para a educação escolar indígena (FONTAN, 2013, p. 84).

Ferreira defendeu em 2016 a Tese no Programa de Pós-Graduação em História na UFPE sob o tema “*Educação Formal para os Indígenas: as Escolas do Serviço de Proteção aos Indígenas (SPI) nos postos Indígenas em Alagoas (1940-1967)*”, em que procurou evidenciar como os indígenas dialogaram com a educação formal, instalada pelo Serviço de Proteção aos Indígenas - SPI, para atender aos povos indígenas de Alagoas, como os Kariri-Xokó, em Porto Real do Colégio, em 1944, e o povo Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios, no ano de 1952.

A pesquisa buscou entender a formalidade educacional como processo que foi tensionado pelas experiências dos indígenas com as escolas a eles destinadas. Ferreira (2016) afirma que os indígenas se reconstruíram por meio da utilização das instituições do Estado, na situação estudada, a escola, embora considerássemos suas condições precárias, é perceptível que se desdobraram outros processos formativos, possibilitando novas relações com os indígenas enquanto sujeitos nas articulações externas e internas, ressignificando o ideário de índio na afirmação da identidade étnica no século XX em Alagoas.

A pesquisa com título “*Memórias Narradas na Educação Escolar Indígena dos Kariri-Xokó - AL*”, de autoria de Taysa Kawanny Ferreira Santos (2018), analisou as memórias narradas nos materiais didáticos elaborados pelos indígenas da etnia Kariri-Xokó, evidenciando as narrativas correspondentes a três importantes aspectos da vida do povo em questão (Memórias-História-Narrativas; Educação-Escolar-Indígena; Interculturalidade) as memórias de origens.

A pesquisadora afirma que entre as memórias sobre origens, situam-se as narrativas que dizem de ancestralidade, cosmologia, história e memória do (con)viver, versada pelas palavras dos mais velhos e dos mais novos, as narrativas tratam do tempo presente em relação ao passado de abundâncias. O tempo presente referido encerra a denúncia da precarização da vida pela negação dos direitos indígenas, em que as narrativas apontam para as relações entre si e com os outros seres humanos e não humanos.

O antropólogo Ítalo Dennis de Oliveira (2019) apresentou a Dissertação no Programa de Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas intitulada: “*Tem que ser do nosso jeito, não do jeito deles!*” a Educação Escolar Indígena entre os Xukuru-Kariri - (AL)”. O autor analisou o processo de construção e desenvolvimento da educação escolar do povo Xukuru-Kariri localizado na Aldeia Fazenda Canto, em Palmeira dos Índios - AL.

O pesquisador afirma que foram tomadas em consideração as mudanças políticas, sociais e culturais ocorridas no contexto, especialmente as impulsionadas pelo “processo de territorialização”, com atenção à reelaboração cultural realizada na escola orientada pela atual ênfase na etnicidade. A pesquisa mostra as estratégias desenvolvidas pelos Xukuru-Kariri, como resposta às imposições do Estado, surge o projeto de educação escolar indígena voltada para os povos originários, sobretudo, após a Constituição de 1988 (OLIVEIRA, 2019, p. 6).

O cientista social José Kleiton Vieira de Lima Ferreira, apresentou a Dissertação no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAL, em 2020, com o título: *A Educação Escolar na Aldeia Mata da Cafurna: um Estudo sobre a Construção da Educação*

Diferenciada entre os Xukuru-Kariri - AL. A pesquisa deu destaque às múltiplas interpretações dos atores sociais em relação à finalidade da escola indígena e como ela está sendo projetada.

Conforme Ferreira (2020) afirma, a educação escolar indígena é aprendida por processo de construção dos atores sociais concretos que a interpretam, a partir de experiências e trajetórias diferentes com a escolarização, com os saberes da – e sobre a – “tradição” conferindo a ela usos e sentidos políticos que vão desde a reelaboração cultural até as contribuições dela na formação de lideranças indígenas.

“A Dissertação, apresentada por Wemerson Ferreira da Silva, em 2020, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional em parceria com a Universidade Federal do Rio de Janeiro – “*É de família, é tradição*”: território e organização social entre os Xukuru-Kariri no Agreste alagoano. O trabalho aborda aspectos da organização territorial e social dos Xukuru-Kariri no Agreste de Alagoas. O autor afirma que são as famílias, as unidades sociológicas centrais da organização social do povo pesquisado, tendo como alicerces a identidade étnica e os princípios organizativos e operativos na dinâmica cotidiana do povo em questão.

As relações tecidas apresentam distintas experiências interétnicas em que os grupos familiares dão vida às tradições e elaboram dissonantes projeções sobre os caminhos que devem seguir.

A Universidade Federal de Alagoas, por iniciativa do Instituto de Ciências Sociais, em conjunto com o Museu Théo Brandão, promoveu o curso de Pós-Graduação *Latu Sensu* ocorrido entre os anos de 2013 e 2014, que formou 18 especialistas em Antropologia Social.

Os resultados com a Especialização motivaram o Instituto de Ciências Sociais a propor a criação do Mestrado em Antropologia Social - PPGAS, aprovado na 57ª reunião da- CPC-ES em 26 de março de 2015. Durante os primeiros sete anos do curso, foram defendidas cinco Dissertações sobre a temática indígena, tendo quatro trabalhos de pesquisa em andamento direcionados aos povos indígenas de Alagoas. Das cinco Dissertações apresentadas, três foram orientadas pela Prof.^a Dr. Cláudia Mura, as outras foram orientadas pelos Profs. Dr. Siloé Amorim e Evaldo Mendes da Silva.

A pesquisadora Maria Alane dos Santos, em 2020 defendeu a Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, sob a orientação do Prof. Dr. Evaldo Mendes da Silva, com o título: “*Conhecimento e o dom: uma Etnografia dos Curadores Rezadores Kariri-Xokó*”. O objetivo principal da pesquisa foi compreender os processos

socioculturais que levaram determinados indivíduos a serem reconhecidos como rezadores e curadores no contexto da aldeia.

Para obter o título de Mestre em Antropologia Social no PPGAS - UFAL, José Moisés de Oliveira Silva, apresentou a Dissertação em 2018 com o título: *Os Kalankó: Memória da seca e técnicas de convivência com o Semiárido no Alto Sertão alagoano*, sob a orientação: Dr. Siloé Soares de Amorim.

É importante salientar que há quatros Dissertações em andamento, os três primeiros projetos de pesquisa, foram selecionados no ano de 2021, a saber, tendo sido selecionado a liderança indígena Cicinho Jiripankó, com o título: *“A semente, o troco e a rama: Terra e territorialidades Jiripankó”*, sob a orientação do Prof. Dr. Evaldo Mendes da Silva. Outro projeto de pesquisa selecionado de autoria do discente Yuri Franklin Rodrigues, com o título: *A ciência da tradição: “patrimônio e transmissão de conhecimento entre o povo indígena Jiripankó”*, sob a orientação do Prof. Dr. Siloé Amorim.

Não poderia deixar de citar o meu projeto de pesquisa intitulado: *“Processo de estadualização das escolas indígenas: Escola Estadual Pajé Miguel Celestino da Silva”* localizada na aldeia Fazenda Canto, e a Escola estadual Mata da Cafurna localizada na aldeia com o mesmo nome, do povo Xukuru-Kariri no município de Palmeira dos Índios, sob a orientação da Professora. PHD. Silvia Martins.

O projeto de pesquisa da mestranda no PPGAS/UFAL Daniela Oliveira da Silva Abreu, com o com o título: *“Dinâmicas territoriais e a tradição do conhecimento entre os Karuazu”* sob a orientação da Profa. Dra. Cláudia Mura. A pesquisa foi realizada no município de Pariconha no Sertão Alagoano.

2.3 Experiências Xukuru-Kariri

Desde criança, de acordo com minha mãe, as pessoas já me achavam com características indígenas, diziam que eu tinha cor de casca de cuia, parece até que era profecia que um dia eu me tornaria índio. Durante minha juventude, fui inserido nos movimentos de igreja e me identificava com a luta pelas causas das minorias.

Realizei trabalhos com os movimentos sociais do campo, quilombolas, pessoas com deficiências, mas foi a causa indígena que me chamou mais atenção e me fez envolver tão seriamente e emocionalmente, tanto que me casei com indígena, passei a residir na aldeia e me autodeclarar índio. Ou seja, constituí família indígena, recebi como dádiva de Deus o meu filho fruto de adoção, fortalecendo o laço familiar indígena.

Nas linhas traçadas, descrevo como minha trajetória junto aos povos indígenas de Alagoas, desde o primeiro contato, até me autodeclarar índio Xukuru-Kariri. O percurso que realizei reflete Ingold (2011, p. 6) quando diz que o movimento do passado traz à tona a tensão de compreender a vivacidade de impulsionar para o futuro.

Entretanto, é comprimido o movimento do passado que o trouxe à tona, e na tensão dessa compressão jaz a força que a propulsiona para o futuro. Isto é este invólucro de um passado gerador e o potencial futuro no momento presente, e não a localização daquele momento em qualquer cronologia abstrata, o que a torna histórica (INGOLD, 2011, p. 6).

Minha história de vida se confunde com a de tantas pessoas que tiveram suas identidades étnicas negas pelos seus ancestrais que foram rotulados de preguiçosos, malfeitores porque buscaram usufruir dos benefícios da mãe terra que os alimentou por séculos. Ocultar ou até mesmo perder a identidade étnica foi uma das alternativas que os povos autóctones encontraram para sobreviver e proteger os seus descendentes da estrutura do poder colonizador.

Guardo na memória a recordação do ocorrido em 1998, quando em viagem de saída da capital alagoana, Maceió, juntamente com o missionário do CIMI Jorge Vieira, às 5 da manhã com destino ao município de Água Branca-AL, onde se localiza a aldeia do povo originário Kalankó.

Ao chegar à aldeia em região serrana, me deparei com a paisagem muito bonita, que possui solo fértil, em alguns lugares, repleta com areia muito branca. Apesar da beleza à primeira vista, entretanto, reconheci que era uma região sofrida, com eventos de seca extrema. No período de 1988, os habitantes da região encararam safra negativa causada pela intensa escassez de chuva.

Ao relembrar o episódio em diálogo com o Pajé Antônio e o Cacique Paulo, na ocasião, eles demonstraram tranquilidade, porque já estavam acostumados com aquele cenário sofrido. Até aquele momento, eu não conseguia perceber a existência indígena no local, para mim eram cidadãos comuns, porque minha compreensão de existência indígena era outra, seguia a perspectiva colonial, como havia aprendido na escola.

Perfazer esses passos através da memória revê a chegada à aldeia por volta das 11 da manhã, em que na ocasião, fomos convidados para almoçar. Degustamos almoço extraordinário composto de feijão andu, farinha, toucinho de porco, charque, café de andu. Conversamos acerca da questão da resistência indígena e de como estavam se organizando junto aos povos originários Jiripankó, Karuazu e Katokinn.

Concordamos com a antropóloga Suzana Maia e o antropólogo Jeferson Batista, ao se referirem acerca da maneira seletiva como o pesquisador relata os momentos vivenciados que ilustram transformações social e cultural que simbolizam as experiências que marcam o indivíduo, foi assim que me senti. Para Maia e Batista (2020, p. 241), as experiências do “pesquisador/narrador” são primordiais para compreender os processos que os indivíduos.

...relatam, de maneira retrospectiva e seletiva, um evento emblemático, pois ilustrativo de um processo social transformador que marca sua experiência como indivíduo. A passagem do individual para o mais geral, a partir da epifania, se constitui numa importante estratégia literária que tem por objetivo aproximar o leitor dos acontecimentos, deixando que este participe de sua interpretação e facilitando um entendimento mais direto e pessoal sobre a cultura em questão. Uma vez que experiências pessoais são também compartilhadas com membros do mesmo grupo, a investigação deve iluminar como estes outros membros percebem e vivenciam os eventos narrados.

As experiências vivenciadas pelos indivíduos passam por uma memória seletiva a partir de transformações sociais que marcam as experiências individuais e coletiva facilitando o entendimento da organização social e cultural do grupo.

Naquela noite presenciei as festividades indígenas, o que me surpreendeu foram às músicas não convencionais, não havia bebida alcoólica, de repente me vi como diria Oliveira (1972, p. 17) inserido no processo de fricção Interétnica. Seguindo o pensamento do autor, as relações de conhecimento e de contato só poderão ser adquiridas de maneira completa, se prestar atenção nas relações interétnicas enquanto relações de fricção.

No local do evento, me deparei com a chegada dos Praiás, são indígenas com indumentárias de croá (fibra vegetal muito comum no Sertão alagoano) que dançam a noite inteira reverenciando e cantando. Entendo hoje, que a prática é ancestral e que é símbolo da resistência e existência, para manutenção do universo indígena. Nesse sentido, são sinais diacríticos demarcatórios que delimitam a fronteira entre a indianidade¹⁶ e a não indianidade.

A partir dali, compreendi o meu campo de atuação, em que estava inserido junto à proposta do Conselho Indigenista Missionário - CIMI. Senti que era o que precisava e queria fazer. No trabalho com o CIMI, tive oportunidade em testemunhar o processo de assunção de identidade étnica de vários povos indígenas de Alagoas. Dessa forma, o contato e a vivência com os povos originários, me fizeram ressignificar o conceito de indianidade, para desconstruir a ideia e a imagem do indígena colonial reproduzida nas escolas convencionais.

¹⁶ Indianidade refere-se à identidade, cultural e experiências coletivas dos povos indígenas. Ela promove a afirmação da identidade étnica, a luta dos direitos originários principalmente no que se refere à demarcação e posse da terra. É termo que está impregnado no que se refere à caracterização da etnicidade indígena, atribuído aos povos indígenas no Brasil, que recebem a assistência da FUNAI (MARTINS, 1994, p. 81).

A partir daquela primeira experiência, passei a acompanhar o professor missionário Jorge Vieira no Sertão alagoano realizando atividades de acompanhamento das comunidades originárias, ao visitar o povo Jiripankó, tive a oportunidade de conhecer o Cacique Genésio Miranda e o Pajé Elias que considero as maiores referências na luta pelo reconhecimento étnico dos povos indígenas do Sertão alagoano.

Inserido nos contextos indígenas, comecei a entender quão complexa é a vivência dos sujeitos originários na região do Sertão de Alagoas são áreas de difícil acesso, com terreno pouco fértil para a realização do plantio devido à escassez de chuvas. Os povos indígenas da região mencionada, têm dificuldade no acesso e expansão da terra, que é seu bem maior, porque a maioria dos sujeitos originários trabalham, no dizer próprio, “de alugado”, prestando serviços em terras de fazendeiros.

No Estado de Alagoas o CIMI institui dois grupos de missionários(as) que atuam com os povos indígenas espalhados no Sertão, Agreste, Baixo São Francisco, Zona da Mata, meu trabalho estava direcionado para a equipe Mata e Agreste. Atuando como integrante do CIMI na equipe da Mata e Agreste, composta pelos missionários/as, Alta Maria, Maria dos Prazeres Amorim, Luenilda Bitencourt e as Irmãs Franciscanas de Dillingen, Maria do Céu, Maria Leopoldina e Maria José. Lembro que naquela época, devido as duas equipes estarem desfalcadas de missionários(as) e a falta de recursos financeiros no Regional Nordeste-CIMI, levou a fusão das equipes em Alagoas passando a trabalhar juntas com os povos indígenas: Kariri-Xokó, Xukuru-Kariri, Wassu-Cocal, Tingui-Botó, Karapotó, Jiripankó, Katokinn, Karuazu e Kalankó. Há que ressaltar os povos Katokinn e Karuazu, nesse período, estavam em processo de afirmação e autorreconhecimento étnico.

Em diálogo com o pai da Cacica Nina, Juvino Henrique da Silva, conhecido como Avilino, ele afirmou sua indianidade, mencionou que sempre esteve em harmonia com Sr. Genésio Jiripankó e com Sr. Antônio Kalankó e mantinha contato com o povo Pankararu de Brejo dos Padres localizado nos municípios pernambucanos de Petrolândia, Jatobá e Tacaratu-PE. O povo Pankararu tem participação direta no processo de luta pelo reconhecimento étnico dos Fulni-ô, Xukuru-Kariri e Kariri-Xokó processo iniciado nas primeiras décadas do século XX junto ao SPI.

A assunção de Nina de Paulo como cacica, reafirmou-se o processo de reconhecimento étnico, possibilitando a reorganização do povo Katokinn. Importante destacar que Nina foi à primeira mulher indígena no Nordeste brasileiro a ocupar a posição de Cacique e que teve relevante atuação junto aos parentes de Alagoas e Sergipe, frente aos órgãos públicos como FUNAI, Fundação Nacional de Saúde – FUNASA e SEDUC/AL,

reivindicando o direito das populações originárias à saúde, acesso à terra, educação e outros direitos históricos relativos aos povos indígenas.

O trabalho no CIMI proporcionou diversidade de emoções e encontros quando em 1999, estávamos no município de Paulo Afonso-BA na reunião do Regional Nordeste com duas equipes do CIMI: Pernambuco (composta por Zé Roberto, Graciete, Ivanilda, Roberto Saraiva, Sandro Lobo, assessor Jurídico) e de Alagoas (composta por Prazeres Amorim, Alta Maria e as irmãs Franciscanas de Dillingen) e também do Norte da Bahia com sede em Paulo Afonso composta de Sandra, Blandina, Riso e Valério.

Naquele momento, fiquei incumbido de levar os indígenas Tim e doutor, lideranças do povo Tuxá para a rodoviária com destino para aldeia em Rodelas-BA. Tomei a missão como responsabilidade grande, tanto que nem dormi direito, por conduzir duas pessoas de tamanha importância para o movimento indígena, lembro que perto das 4:30hs da manhã já estava em alerta, tamanha era ansiedade, pronto para levá-los à rodoviária.

No horário combinado no Centro Diocesano em Paulo Afonso-BA (local do evento) indaguei as pessoas onde eles estavam algum tempo depois eles chegaram da casa de um parente onde passaram a noite. Por essa razão acabaram perdendo a hora de pegar o transporte, pois estavam passeando em Paulo Afonso e resolveram ficar mais um dia naquele local. Considero que esse acontecido refletiu a importância desses indígenas terem momentos de encontros fora de suas aldeias com outros que também compartilhavam experiências semelhantes.

Os encontros dos povos indígenas são promovidos pelo movimento indígena e indigenista, para realizar análise da conjuntura política, discutir e montar estratégias para garantir os processos de luta pelo território, acesso à saúde, educação e o reconhecimento dos demais povos originários que saíram do período de silenciamento étnico, imposto e caracterizado desde a extinção dos aldeamentos nas províncias nordestinas, até as últimas décadas do século XIX.

Na perspectiva dos pesquisadores Maia e Batista, (2020, p. 244) a ética na autoetnografia é fundamental para a investigação, devendo ter um trato no campo ser uma dimensão densa e complexa na investigação. Recordar os momentos de atividades que participei como missionário do CIMI ajuda a compreender a importância da articulação entre indígenas, movimento indígena e missionários, para pensar as estratégias e buscar a melhor maneira de reivindicar junto ao poder público a melhor execução das políticas públicas no que se refere aos quatro pilares do universo indígena (terra, saúde, educação e religiosidade),

apontou os quatro elementos por perceber que na maioria das reuniões e eventos eles apareciam como prioridade.

Outro episódio importante que reporto, aconteceu no mês de agosto de 1999, quando houve grande precipitação de chuvas na Zona da Mata alagoana em que o município de Joaquim Gomes-AL foi sobremaneira afetado, local do território do povo Wassu-Cocal, que é entrecortado pela BR 101. Devido ao grande volume pluviométrico, a ponte que dá acesso à aldeia desabou provocando o isolamento dos indígenas.

O CIMI e a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES - APOINME, representada pelas lideranças indígenas Maninha e sua irmã Meire Xukuru-Kariri e Agamenon do povo Jiripankó, fizemos a coleta de mantimentos, roupas, colchões, utensílios. Fiquei junto à Meire Xukuru-Kariri com a incumbência de levar os produtos arrecadados até o povo Wassu-Cocal.

Buscar na memória os fatos ocorridos e mencionados nas linhas traçadas do trabalho de pesquisa, faz crer que a vivência se traduz em experiências que considero fundamentais para minha construção enquanto missionário que fui, enquanto professor que sou, enquanto antropólogo que serei.

Lembrar a situação calamitosa vivida pelo povo Wassu-Cocal, isolado devido à queda da ponte, na BR 101, que corta o território indígena, deixou famílias indígenas desalojadas e desabrigas. A memória traz à tona imagens da ponte caída, das casas submersas e da fragilidade do Wassu-Cocal submetidos e expostos à impiedosa intempérie. Realizando digressão memorialística, destaco a importância da APOINME e do CIMI que mobilizaram recursos humanos e financeiros para minimizar os transtornos vivenciados pelo povo originário em questão.

A memória deve ser compreendida como uma construção coletiva e social, que passa por transformações, mudanças constantemente (HALBWACHS, 2013). Nesse sentido, minhas próprias experiências vividas e praticadas, minhas memórias, dão consciência da minha construção enquanto sujeito individual e coletivo, como aponta Halbwachs (2013) ao afirmar que a memória não é um elemento individual do ser humano, a memória é um evento coletivo que se constrói a partir das relações sociais.

É de salientar que da mesma forma que me recordo dos momentos vivenciados, pressuponho que os indígenas Wassu-Cocal com os quais interagimos, também têm nas memórias a articulação social individual e coletivamente ao relembrar memorialissimamente quando aguardavam pelo socorro do outro lado da ponte desabada, para que os mantimentos enviados pelo CIMI e APOINME, em que se fez uma espécie de cordão humano para que as

doações de mantimentos fossem passadas de mão-em-mão até chegar aos destinatários, para minorar o sofrimento do povo originário provocado pelo desastre ecológico que se abateu.

O CIMI passou por reestruturação do quadro missionário, no início da década de 2000, o que dificultou sobremaneira o atendimento missionário nas aldeias, realizada em parceria com o movimento indígena APOINME. Foi um período de efervescência na luta pela Educação indígena que estava em processo de estadualização, ou seja, de reconhecimento oficial das escolas indígenas no estado de Alagoas.

O governo estadual de Alagoas, naquele período coadunou-se política e ideologicamente com o governo federal de esquerda, que tinha olhar e atenção às causas sociais, instituiu à época a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidades – SECAD que coordenava as ações dando atenção especializada às modalidades de educação escolar indígena e educação do campo a

[...] assistência educacional às comunidades indígenas foi transferida da FUNAI para o MEC através do Decreto n.º 26/91, em meio a um processo de desmantelamento do órgão indigenista federal patrocinando pelo governo Collor, que também transferiu outras áreas de assistência para outros ministérios, como a saúde, por exemplo. Todavia, alguns meses depois, esses Decretos foram revogados, voltando a coordenação das ações para a FUNAI. A exceção foi à educação que permaneceu vinculada ao Ministério da Educação e do Desporto. (BRASIL, 1991, p. 37).

No âmbito da Saúde indígena, o projeto do governo era municipalizar os recursos financeiros e a assistência dos povos indígenas, participar como integrante do CIMI foi bastante instrutivo para compreender como ocorre a relação entre os indígenas e a sociedade nacional por intermédio das instituições públicas, agências como FUNAI, FUNASA, na esfera federal, na esfera estadual a SEDUC/AL e em níveis municipais as SEMEDs.

A questão de memória perpassa a vida pessoal de um único sujeito, ela se constrói de forma coletiva, um fenômeno construído e organizado por meio do presente e em parte herdada. Os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os *acontecimentos* vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de "vividos por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer (POLLAK, 1992).

Na tessitura do fazer da pesquisa, continuarei a pontuar frações memorialísticas que estão presentes quando acessadas, expondo acontecimentos vividos e que refletem o compartilhamento de experiências, conforme Pollak (1992) aponta como relacionados a uma coletividade que o indivíduo se sente pertencer.

O pertencimento ao trabalho vinculado à atuação da Igreja Católica proporcionou experiências de aproximações com os povos indígenas possibilitou (re)conhecer a complexidade existencial do universo originário, perceber o processo histórico manifestado pelas afirmações étnicas.

A digressão memorialística conduz especificamente ao povo indígena Xukuru-Kariri, cujo meu primeiro contato, ocorreu na aldeia Fazenda Canto, convidado pelo saudoso Gecivaldo¹⁷ que partiu precocemente, destaco que a partilha do convívio foi marcante e de muito aprendizado. As ações em prol da coletividade, o fez abdicar dos seus interesses e afazeres individuais, para dedicar-se exclusivamente ao seu povo. Educou seus filhos na perspectiva da resistência e luta pela etnicidade indígena.

Na aldeia Fazenda Canto, estive pela primeira vez na década de 1999 na condição de membro do CIMI, para reunião com o povo em questão, para discutir a pauta política da Saúde e seu processo de municipalização. Na reunião, participaram Alta Maria e eu representando o CIMI, enquanto Meire e Gecivaldo Xukuru-Kariri representavam a APOINME.

Na ocasião, ficou definido fazer a articulação com os demais povos originários de Alagoas e Sergipe, para a viabilização de encontro em Maceió, o que ocorreu no centro Dom Adelmo Machado no bairro do Vergel do Lago, região periférica de Maceió. Na oportunidade, foi elaborada uma carta de repúdio contra a municipalização da atenção básica de saúde indígena, tendo o documento sido encaminhado ao Ministério Público Federal – MPF, o Conselho Distrital de Saúde Indígena reunido com o Procurador Delson Lira, para que fossem tomados os procedimentos legais cabíveis em defesa da manutenção da saúde indígena na esfera federal.

Nos meses de setembro e outubro no ano de 1999, realizei viagens às aldeias do Baixo São Francisco, Sertão, Agreste e Zona da Mata de Alagoas com Gecivaldo, Meire Xukuru-Kariri, Agamenon Jiripankó e Jorge Vieira do CIMI, que atuavam no processo de articulação dos povos indígenas na região Nordeste, onde fazíamos a discussão política alertando aos povos originários o que poderia acarretar com a municipalização da saúde indígena.

As atividades e reuniões realizadas serviram para discutir e ouvir as dificuldades apresentadas pelas lideranças indígenas. Em digressão memorial, tenho na lembrança, em que numa das reuniões estava presente o Sr. Genésio Miranda (Cacique Jiripankó), Nina (Cacica

¹⁷ Gecivaldo foi uma grande liderança do povo Xukuru-Kariri, residente na aldeia Fazenda Canto, contribuiu na luta pela demarcação do território Xukuru-Kariri, atua em defesa das políticas públicas de Educação e Saúde que atendessem a organização de cada povo indígena. Seu falecimento ocorreu no hospital Santa Rita no município de Palmeira dos Índios em 2013, após um procedimento cirúrgico.

Katokinn), Sr. Antônio (Pajé Kalankó) e Edivaldo, (Cacique Karuazu). O Cacique Genésio afirmava a importância dos Katokinn e Karuazú participarem das atividades promovidas pelo CIMI e APOINME, pois o reconhecimento dos povos originários em destaque dependia das articulações entre os povos indígenas já reconhecidos pela FUNAI.

É importante salientar que o fato da troca de conhecimentos interétnicos circular entre os povos originários de Alagoas, favoreceu para o reconhecimento oficial, junto aos agentes estatais, dos povos Jiripankó (1982) e Wassu-Cocal (1986) com o apoio dos povos Pankararu, Xukuru-kariri, Kariri-Xokó entre outros indígenas.

Na região do Baixo São Francisco (1986), o trabalho missionário do CIMI atuou com os povos Tingui-Botó (Feira Grande-AL), Karapotó (São Sebastião-AL) e Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio-AL). E só posteriormente, ocorreu a atuação missionária junto aos povos Wassu-Cocal (Joaquim Gomes) e Xukuru-Kariri (Palmeira dos Índios), que na ocasião estavam discutindo a municipalização da saúde, que não seria benéfica para os povos; sendo assim, O CIMI em articulação com demais povos originários preparou delegações das microrregiões de abrangência da APOINME, para garantir a permanência da atenção básica de saúde dos indígenas na responsabilidade do Governo Federal.

O entendimento dos povos indígenas, do CIMI e APOINME era que a responsabilidade da atenção básica de saúde pública preventiva destinada aos povos indígenas deveria ser da incumbência do Governo Federal e não dos gestores municipais. Destacamos outro ponto fundamental da articulação, foram às propostas apresentadas para a terceira Conferência Nacional de Saúde Indígena realizada de 14 a 18 de maio de 2001, em Luziânia-GO. O objetivo da 3ª conferência seria a implantação dos Distritos Especiais de Saúde Indígena - DSEIS. O Programa saúde indígena afirma que

O Ministério da Saúde assumiu, desde agosto de 1999, por intermédio da Fundação Nacional de saúde (FUNASA), a responsabilidade de estruturar e operacionalizar o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, articulando com o sistema Único de Saúde (SUS), passando assim a responder pela totalidade das ações de saúde dos povos indígenas, tanto preventivas quanto assistenciais, e de promoção saúde. (III CONFERÊNCIA NACIONAL DE SAÚDE INDÍGENA – Relatório Final. Luziânia, GO, 14 a 18/06/2001).

No Início da década de 2000, houve grande articulação e mobilização para os indígenas em geral se posicionarem contra as festividades de comemoração dos 500 anos do Brasil, promovido pelo então Presidente do Brasil Fernando Henrique Cardoso. Lembro que chegando à Bahia, eu e Jorge Vieira, nos encontramos com os demais membros do CIMI que atuavam em outras regiões, além dos povos indígenas de Alagoas e Sergipe, nos articulamos

com outras delegações indígenas das cinco regiões do Brasil, passamos 17 dias no mês de abril na organização dos trabalhos críticos ao evento político em questão.

No evento de aniversário dos 500 anos do Brasil, visitamos todos os povos indígenas de Alagoas e Sergipe, por meio de parceria entre o CIMI (eu, Jorge Vieira) e APOINME (Meire, Agamenon, Gecivaldo), começamos a articulação pelos povos indígenas do Sertão (Jiripankó, Kalankó, Karuazu).

Havia lideranças indígenas de todas as regiões do Brasil na mobilização contrária ao posicionamento do Presidente Fernando Henrique Cardoso em comemoração aos 500 anos da presença portuguesa no Brasil. Tanto a mobilização indígena quanto as festividades promovidas pelo governo brasileiro ocorreram no extremo Sul da Bahia em Porto Seguro, Coroa Vermelha e Pau Brasil, um cenário belíssimo com praias deslumbrantes, um verdadeiro paraíso.

O local escolhido foi a praia de Coroa Vermelha, em Santa Cruz de Cabrália-BA, na aldeia indígena Pataxó em que o CIMI, APOINME, juntamente com lideranças Pataxó de Coroa Vermelha e Pau-Brasil, e com outras instituições indígenas e agências financiadoras montaram estrutura gigantesca para receber os indígenas, para acomodação, promover debates, plenárias entre outras atividades. Apesar de toda estrutura, vivemos momentos de medo e insegurança, era um cenário de guerra, porque a todo o momento, enquanto participávamos das atividades, percebíamos a presença de aeronaves que davam voos rasantes sobre nossas cabeças, por essa razão fiquei muito preocupado com a nossa segurança.

No último dia do evento, em 22 de abril de 2000, quando saímos do município de Santa Cruz de Cabrália-BA, na Praia de Coroa Vermelha em caminhada com destino a cidade de Porto Seguro-BA, em determinado trecho havia policiais de um lado e outro e acabamos entrando numa espécie de corredor polonês, vale destacar que na minha inocência, acreditava que os policiais estavam ali para fazer nossa segurança, no entanto quando atravessamos a primeira parte do cordão militar, eles nos bloquearam, promovendo o confronto.

A memória não deixa esquecer as cenas de barbaridade, como a cena de três famílias indígenas Caiapó que enfrentaram as Forças Armadas, teve outra cena que marcou o mundo quando o indígena se deitou em frente ao tanque de guerra em defesa dos parentes e dos demais que estavam na caminhada.

Naquele momento percebemos que o estado brasileiro não estava preocupado com a situação dos povos autóctones, a ação estatal era apenas midiática, como se o Brasil houvesse surgido do nada e aqui já não existisse os indígenas, não existissem outros povos, e na hora

que o “canção¹⁸ piou”, no meio da multidão estávamos eu, Meire, Luenilda, Alta, o Antropólogo do MPF e os demais da comitiva de Alagoas, na ocasião, lembro que Jorge Vieira e a senadora Heloisa Helena foram presos por defender os povos indígenas.

Durante o bombardeio de efeito moral e gás lacrimogênio, Carlinho Xukuru-Kariri, atualmente Pajé da aldeia Cafurna de Baixo, foi atingido por estilhaço de bomba nos pés, teve que ser hospitalizado e passou longo tempo na Bahia sob cuidados médicos para se recuperar e retornar para Alagoas. No retorno do indígena Carlinho para sua terra de origem, os missionários do CIMI o receberam, o Ministério Público Federal se fez representado pelo Dr. Delson Lira e o antropólogo Dr. Ivan Soares. São essas experiências que esculpiram o ser indígena que habita em mim.

Outra experiência que considero relevante descrever aconteceu em 20 de maio de 2000, quando participei de atividade missionária com o povo Xukuru de Ourorubá (Pesqueira e Poção-PE). É possível perceber que os encontros revelam a articulação entre os povos de aldeias diferentes, o contato interétnico fortalece a identidade, a cultura originária.

No encontro, aconteceu homenagem póstuma prestada ao Cacique Chicão, Liderança do povo Xukuru de Ourorubá, além de rememorar os serviços prestados pelo cacique, vítima da violência bélica contra os povos (sofreu atentado a bala no centro da cidade de Pesqueira-PE). O dia 20 de maio foi instituído pelo povo Xukuru de Ourorubá como símbolo de resistência, na assembleia realizado na aldeia Pedra D'Água nos dias 17,18,19 e 20 de Maio de 2000, encontro foi aberto para discussão às questões caras aos povos originários (terra, saúde, educação) e para organizar estratégias de enfrentamento às imposições colonialistas dos poderes institucionais.

Na ocasião, fiquei responsável por conduzir e organizar o deslocamento dos povos de Alagoas, juntamente com Agamenon, Meire, Lindomar Xokó membros da APOINME para Pesqueira-PE. É de salientar que todas as atividades que participei e participo funcionam como formações para minha construção enquanto indivíduo social. O momento foi importante para mim, porque me vi em outro cenário, em região conflituosa, de disputas de terras que geravam violência e insegurança, importante destacar que foram e são vivências interessantes do ponto de vista antropológico.

Antes da ocorrência da Assembleia dos Xukuru de Ourorubá que teve início no dia 20 de maio (2000), o povo em questão estava em retomada na margem da rodovia que liga a

¹⁸ O canção mede de 48 a 61 centímetros e pesa em torno de 600 gramas. Os machos são menores do que as fêmeas. Sua plumagem geral é preta, o ventre é branco e os tarsos, avermelhados. A face e o pescoço são vermelhos. Bico amarelo com a base cinza azulada. Íris vermelha.

cidade de Pesqueira-PE ao estado da Paraíba. Os indígenas estavam acampados na entrada da aldeia Pedra D'água e eu como membro do CIMI Alagoas, fui requisitado para dar suporte à retomada, o primeiro destino foi à sede do CIMI no bairro de Santo Amaro na capital Pernambucana.

Saí de Recife-PE guiando veículo Volkswagen Gol, verde, utilizado nas atividades da coordenação regional do CIMI, com destino a aldeia Pedra D'Água do povo Xukuru de Ourorubá na cidade de Pesqueira-PE, para levar recursos para a compra de mantimentos para a manutenção da retomada territorial.

Ao chegar à região, fiquei perplexo com várias barracas improvisadas com lona plástica preta à margem da rodovia que liga Pernambuco à Paraíba, era um cenário duro e cruel, fiquei perplexo e inseguro, o clima era tenso, dado o assassinato do Chicão Xukuru, pois havia pouco tempo do ocorrido. Na ocasião, embora receoso, tive a ideia de dormir dentro do carro, entretanto, passei a noite praticamente acordado deitado embaixo do carro, como se fosse fazer alguma diferença, estar dentro ou embaixo do carro, mas tamanha era minha tensão, que não consegui raciocinar. Hoje revivo o momento com descontração quando falo disso, embora tenha sido momento aterrorizante vivenciado.

No tocante às retomadas de glebas de terras, acompanhei outras retomadas como do povo Xukuru-Kariri liderado por Gecivaldo, do sítio Macaco em Palmeira dos Índios-AL, quando liderava a aldeia Fazenda Canto. A retomada foi movimento que contou com a participação das aldeias Mata da Cafurna, Coité e Cafurna de Baixo.

Outra retomada territorial que a memória aponta, foi quando o Povo Wassu-Cocal do município de Joaquim Gomes-AL, retomou a fazenda Pedrinha sob a liderança do cacique Geová Honório, do Pajé Lula, além das lideranças Sr. Benício, Júnior Wassu, Eline Juvita Wassu, Maninha Xukuru-Kariri, Agamenon Jiripankó.

Sobre minha formação no CIMI, participei de curso ministrado em Brasília-DF que teve início no mês de janeiro e o encerramento em fevereiro do ano de 2000. Curso básico para formação dos novos missionários durante o curso foram ministradas aulas referentes ao trabalho do CIMI junto aos povos indígenas, com textos básicos de antropologia, análise da conjuntura política e o marco legal para os direitos indígenas.

Fiquei surpreso quando participei do curso de formação ofertado para os missionários em formação que ocorreu na chácara do CIMI porque percebi que quem tinha mais experiência vivenciada com povos indígenas era eu, o que me deixou surpreso, pois fui acreditando que eu era o único com pouco conhecimento, entretanto havia muitas pessoas ali em processo propedêutico, pois muitos ali nunca haviam passado em uma aldeia.

Passamos um mês imersos e na última semana de formação os povos indígenas de Alagoas e Sergipe ocuparam o prédio da FUNASA em Maceió, onde o cacique Juarez Karapotó veio com seu povo fazer alguma reivindicação relativa ao processo de municipalização da atenção básica de saúde indígena, e solicitou a ajuda da APOINME por meio da Maninha Xukuru-Kariri, que trouxe um grupo aproximadamente 20 Xukuru-Kariri e contou também com a presença dos Wassu-Cocal conduzidos por Junior Wassu e Eline Juvita com o apoio do cacique Jeová.

Na ocasião, a Dra. Rosa Castro estava na governança da FUNASA, ela queria a desocupação imediata dos indígenas do prédio, houve provocação por parte dela, mas os indígenas usaram estratégia interessante que levou os servidores da instituição a desocupar o prédio. Os indígenas ocupantes do prédio acionaram o arsenal de chanduca¹⁹, todos acenderam e começaram a fumar dentro do prédio, os servidores não aguentaram a fumaça e o cheiro forte, fazendo-os desocupar o prédio rapidamente. Na foto 4, mostra duas chanducas produzidas pelos artesãos Xukuru-Kariri.

Foto 4 - Produção de artefatos culturais Xukuru-Kariri



Fonte: Fotografia acervo de Pararam, 2023.

Sem forças para retirar os indígenas do prédio da FUNASA, foi costurado acordo após uma semana de ocupação, com o MPF, por intermédio do Procurador da República Dr.

¹⁹ Chanduca é um cachimbo de madeira de angico confeccionado pelos povos indígenas do Nordeste, utilizado para fumar, contendo fumo de corda desfiado utilizado no cotidiano das aldeias.

Delson Lira que atendeu em questões pontuais entre os indígenas e a FUNASA, que resultou na paralização do processo de municipalização da atenção básica de Saúde.

A ocupação do prédio da FUNAI em Maceió-AL, em 2002, pelos Xukuru-Kariri foi atuação política do grupo liderado pelo Cacique Cícero França da aldeia Cafurna de Baixo, do povo Xukuru-Kariri, da aldeia Coité liderada pelo cacique Selmo Xukuru-Kariri e do grupo liderado por Francisquinho que se autodenominava Xukuru-Kariri (Xukuru-Palmeira).

Na ocasião, foi momento tenso, porque a FUNAI como sempre, montou estratégia para convencer os indígenas a desocupar o prédio, quem coordenava a FUNAI era Thiago Calheiros e o subcoordenador era o indígena Kariri-Xokó José Heleno, naquele momento houve acordo entre as lideranças das aldeias Cafurna de Baixo e Coité, que conseguiram pequena gleba de terra, quanto ao Francisquinho, teve que se retirar das instalações da FUNAI por não contar com apoio das demais comunidades indígenas.

Dentre muitas experiências vivenciadas, destaco o momento do meu casamento com a Meire Xukuru-Kariri. Nosso casamento aconteceu na aldeia da Mata da Cafurna em 06 de abril de 2002 com a cerimônia conduzida pelo padre Odilon da Diocese de Palmeira dos Índios e meu sogro, Pajé Antônio Celestino.

É de salientar que a cerimônia nupcial até então nunca havia ocorrido, foi um casamento ecumênico com a presença religiosa cristã e indígena. Na ocasião, houve a presença de todos os amigos membros do CIMI. Meu casamento marcou minha saída do movimento indigenista devido às regras da instituição que não permite relacionamento conjugal dos missionários com indígenas.

Para a família de Meire, principalmente dona Marlene e seu Antônio, pais de Meire, o momento foi marcante por ser a primeira cerimônia ecumênica celebrada pelo Pajé e pelo Padre católico. No princípio do nosso relacionamento, houve certa resistência por parte da minha família, pela falta de conhecimento acerca dos povos indígenas e possuírem visão que reproduzia o pensamento hegemônico discriminatório impingido aos povos originários.

Acerca da reprodução do pensamento hegemônico e a sua desconstrução, destaco o pensamento de Pollak (1992) em que me refiro à construção da identidade como sendo um fenômeno que é produzido, tendo o outro por referência, por meio da inserção, imersão nas regras de aceitação, admissão e respeito, que se organiza por meio da negociação diretamente com os demais que pertencem ao grupo.

É de salientar que através de minha atuação no CIMI e do relacionamento que estabeleci com a indígena Xukuru-Kariri que se tornou minha esposa, me possibilitou sentir o pertencimento ao povo em questão, como também fui acolhido e aceito na comunidade

originária. O sentimento de pertença deu passo importante, ao ser inserido no parentesco ritual, quando passei a ser membro atuante nos rituais do Ouricuri Sagrado.

A vivência mais difícil e dolorosa, foi o falecimento da Maninha Xukuru-Kariri 2006, pessoa que tenho grande admiração, porque convivi, trabalhei e aprendi com ela. Me tornei membro da família e sua morte precoce e repentina desestabilizou tanto o povo Xukuru-Kariri como a mim também. Foi uma perda irreparável e não superada pelo povo originário e principalmente pela família. Maninha deixou grande legado e a partir do seu falecimento começamos a dar suporte junto à juventude Xukuru-Kariri nas assembleias, o grupo foi criado por ela e Raquel para fortalecer a luta do povo, preparar e renovar as novas lideranças.

É de salientar a grandeza de Maninha Xukuru-Kariri, que assumiu papel importante à frente das causas indígenas, é reconhecida no âmbito internacional pela sua luta junto aos povos originários como exemplo de liderança política atuante, deixou legado reconhecido pelos povos indígenas do estado, do Brasil e do mundo.

No tocante à sua morte, diz respeito à negligência do hospital Santa Rita no atendimento emergencial. Destaco que ao dar entrada no ambiente hospitalar com crise de asma aguda, não foi prontamente atendida, como ocorre com a maioria dos pacientes pobres, periféricos do estado alagoano, como consequência do descaso médico, a liderança indígena não resistiu à parada cardiorrespiratória.

Da história recente, Maninha Xukuru-Kariri foi a primeira indígena a ser sepultada em território indígena, pois os outros foram todos enterrados na cidade, porque a FUNAI e os demais não aceitavam que houvesse sepultamento na aldeia.

Eu, Meire e seu tio Afonso Celestino que era funcionário da FUNAI nos dirigimos à direção do hospital Santa Rita em Palmeira dos Índios, em busca da documentação para emissão da certidão de óbito, que nos foi negada. Mesmo sem a documentação, conseguimos a liberação do corpo para realizar o sepultamento na Mata da Cafurna.

Para termos acesso à certidão de óbito, contamos com o apoio do Procurador da República Dr. Delson Lira, que impetrou ação civil pública requerendo o documento acima citado. É importante destacar que o Procurador, tinha grande admiração pelo trabalho desenvolvido pela Maninha à frente da APOINME, por sua sensibilidade em reconhecer os direitos dos povos indígenas.

A partir do sepultamento de Maninha Xukuru-Kariri, a área se constituiu como cemitério dos indígenas, tendo sepultados outros indígenas, inclusive sua irmã Raquel. Logo após o sepultamento, fizemos caminhada até a cidade de Palmeira dos Índios com cartazes, carros de som, apoiado pela APOINME e o presidente do DSEI/AL-SE, Lindomar Xokó, para

protestar e denunciar o descaso tanto do hospital Santa Rita, quanto da própria SESAI que não dá suporte necessário para o atendimento preventivo e curativo dos povos indígenas, vale destacar que apesar das muitas reclamações contra o hospital, não havia denúncias, a partir do protesto realizado, o Ministério Público Federal foi provocado a acionar o hospital para se explicar.

Após o falecimento da Maninha em outubro de 2006, a data ficou marcada como momento de resistência do povo Xukuru-Kariri, com o primeiro encontro da juventude Xukuru-Kariri no período de 9-12 de outubro de 2007 na Aldeia Fazenda Canto. Organizado por Raquel, que ficou com a incumbência de dar prosseguimento ao sonho de sua irmã Maninha, que era formar novas lideranças. Outro ponto importante, foi o momento pandêmico da Covid-19, em que não pudemos participar presencialmente das atividades, porém fizemos encontros com a juventude e foram online, convidamos vários palestrantes como: Prof. Gilberto, Prof. Valdeck, Saulo Feitosa, Cícero Albuquerque, Sandro Lobo, Professor Bezerras, Amaro Hélio, Ivamilson Barbalho e tantos outros.

Eu residia em Maceió-AL, mas todo final de semana retornava para aldeia Mata da Cafurna localizada em Palmeira dos Índios-AL, entretanto, com o clima tenso, as divergências internas me levaram a morar na Mata da Cafurna, desde 2006, tornando-se minha residência oficial o imóvel que pertenceu à Maninha Xukuru-Kariri.

Outra perda irreparável, ocorrida em 2017 foi o falecimento da Raquel Xukuru-Kariri, minha cunhada, irmã da Maninha, trabalhamos juntos na APOINME. A morte foi precoce, eu acompanhei todo processo da doença, diagnosticado com problemas cardiorrespiratórios, sugerido como tratamentos a cirurgia, quando veio a falecer em 2017.

Prosseguindo com as memórias associadas à minha atuação, destaco outro momento interessante vivenciado na condição de servidor da SEDUC-AL que sou desde 2006. Em 2015, estava lotado no Setor de Formação da SEDUC, localizado no Centro Educacional de Pesquisa Aplicada – CEPA, desempenhando a função de técnico-pedagógico. Foi um ano turbulento para os povos indígenas, pois havia demandas reprimidas, não implementadas por parte da SEDUC/AL, e isso afeta sobremaneira as escolas indígenas.

Dentre os anseios indígenas, que estavam na pauta reivindicatória em várias reuniões realizadas pelo Fórum Estadual Permanente de Educação Escolar Indígena – FEPEEIND, registradas em Atas, reivindicavam o reconhecimento oficial da categoria de professor indígena do Estado de Alagoas, uma vez que havia professores/as indígenas que trabalham há mais de 15 anos, em regime de contrato temporário precário sem garantia de direitos trabalhistas, o que gera insegurança financeira e social para os profissionais indígenas

envolvidos no processo educacional das 17 escolas indígenas em funcionamento no estado alagoano.

Os povos originários do estado alagoano decidiram ocupar o Gabinete da SEDUC/AL, exigindo atenção e celeridade nos processos reivindicados há muito tempo, mobilizando as instituições de poder, a própria SEDUC/AL, MPF, Deputados da Assembleia Legislativa, Imprensa para construir acordo plausível dentro do ponto de vista legal.

Embora a categoria de professor indígena não tenha sido reconhecida oficialmente pelos poderes públicos até o presente momento, foi possível costurar entendimento entre SEDUC/AL e povos originários, para a elaboração do Processo Seletivo Simplificado – PSS para os cargos de professores, merendeiras, vigilantes, serviços gerais, coordenadores, idealizados e promovidos pelos técnico-pedagógicos do setor da SEDUC/AL que trata da temática indígena, especificamente da educação escolar indígena lotados na Gerência de Diversidades – GEDIV constituídos pelos professores Rogério Rodrigues, Gilberto Ferreira, Valdeck Gomes e João Henrique que têm o olhar social atinentes à causa indígena.

É de salientar a importância do PSS para as comunidades indígenas, porque antes do processo seletivo, havia a indicação dos cargos pela anuência dos caciques, isso gerava conflitos internos intensos desestabilizando as aldeias. O PSS trouxe a lisura e a isonomia seletiva para atestar os profissionais que iriam atuar nas 17 escolas indígenas, dentro de critérios pré-estabelecidos em edital, o que trouxe a tranquilidade interna nas aldeias, além de garantir isonomia salarial, porque antes do PSS, os professores e profissionais da educação indígena contratados temporariamente não recebiam salário igual aos concursados lotados nas escolas convencionais do estado.

No final de 2019 o Brasil enfrentou, assim como o mundo inteiro, a Covid 19, que trouxe o isolamento e sofrimento epidemiológico. As comunidades e escolas indígenas foram atingidas sobremaneira, porque as medidas protetivas escancararam o problema financeiro e social abissal dos grupos socialmente vulneráveis.

Passado o quadro agudo da transmissão viral, houve distensão das medidas protetivas, sendo possível às comunidades e as escolas indígenas retomar suas ações pedagógicas. Dessa forma, foi realizado o VI encontro da Juventude Xukuru Kariri na modalidade presencial, no período de 07 a 09 de outubro de 2022, na Aldeia Mata da Cafurna, em que foram abordados os seguintes temas: Memória e Mística, Construindo Estratégias de Luta e o Bem Viver. No momento do evento, foram destacadas frases das irmãs guerreira Maninha e Raquel Xukuru-Kariri: “Hoje sabemos o lugar que queremos ocupar na história do País”. “Na luta, somos fortaleza na garantia dos nossos direitos”.

O evento se propôs a provocar a juventude indígena a se engajar no processo de luta, há leques de oportunidades para os jovens estudar, refletir e produzir decolonialmente, uma vez que serão futuras lideranças. A presença constante da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL nas escolas indígenas, possibilita acessar o universo acadêmico, naturalizando possibilidades que em outras épocas não havia.

No evento participei como palestrante, em que (re)fiz a trajetória da educação escolar indígena a partir da Fazenda Canto, quando a escola funcionava no prédio do Posto Indígena no ano de 2007 e atendia as/os jovens estudantes indígenas até a 4ª série do ensino primário, a etapa na atualidade é correspondente ao Ensino Fundamental Anos Iniciais.

Demonstrei aos jovens indígenas que os pais e avós enfrentaram dificuldades para dar continuidade ao Ensino Fundamental e Ensino Médio, porque não havia escolas nos territórios indígenas que atendessem as etapas citadas, para isso, teriam que andar 6 km até a escola da cidade. Atualmente, as escolas indígenas ofertam à educação básica nas três etapas, dentro do território indígena facilitando o acesso à educação formal.

A minha trajetória no universo indígena foi possível com a participação engajada na educação e nos movimentos sociais, sendo de fundamental importância para minha inserção no contexto indígena o trabalho missionário com o CIMI que oportunizou o contato interétnico.

As experiências e vivências com o povo Xukuru-Kariri foram intensas, de modo que me tornei indígena da etnia pesquisada, construí amizades coesas com os povos originários de Alagoas, contudo, estou longe da unanimidade, porque é natural nos territórios diferentes formas de pensar, que levam à embates políticos, sem que afete minha aceitação nos grupos originários.

As divergências fazem parte do cotidiano dos grupos indígenas internamente, quanto externamente com os não indígenas. Nesse aspecto, ativo as memórias individuais e coletivas no povo Xukuru-Kariri, ao trazer nas linhas traçadas do trabalho de pesquisa, o segundo cisma religioso que presenciei na história recente, pois o primeiro ocorreu na segunda metade de 1980, quando houve o racha entre Sr. Antônio Celestino, Pajé do povo pesquisado e membros da família Santana.

A divisão do poder elaborou dois rituais do Ouricuri, um deles foi extinto e o outro permaneceu em atividade. Com encerramento das atividades religiosas no Ouricuri antigo e construção do novo Ouricuri, o pajé Antônio Celestino foi destituído das atribuições religiosas, ao passo que o indígena Kariri-Xokó Lenoir assumiu os compromissos religiosos da Mata da Carfuná. É de salientar que novo Pajé era casado com a professora indígena

oriunda do grupo familiar Santana, onde sua matriarca foi a principal mentora para as divergências religiosas. Nas últimas décadas do século XX as divergências políticas e religiosas entre várias comunidades Xukuru-Kariri e entre diferentes grupos familiares eclodiram, como entre os Celestino e os Santana.

Em novembro de 2009 ocorreu o segundo cisma, a situação entre os membros da família Santana ficou insustentável, pois os filhos de Dona Marlene Santana não são aceitos pelo grupo familiar dos Santana, por serem filhos do então Pajé Antônio Celestino e não são aceitos como Santana. Após tantos anos de convivência com os Xukuru-Kariri. Na mitologia Xukuru-Kariri surgirá um jovem com atributos religiosos que apaziguará as divergências entre as familiares Xukuru-Kariri.

Em seguida eu tive a felicidade de ser convidado para compartilhar do religioso Xukuru-Kariri em 2009, momento que só possível por causa dos conflitos internos entre os membros da família Santana, que proporcionou a reabertura do antigo terreiro do Ouricuri que estava fechado desde o ano de 1992, por essa razão foram instituídos Cicinho na posição política de Cacique e seu sobrinho Ieru assumiu o religioso como Pajé.

Durante a convivência com o povo Xukuru-Kariri sempre mostrei muito respeito aos Encantados e as práticas religiosas ancestrais. Houve a intercessão de Dona Marlene Santana (sogra) para minha transição de não indígena para caboclo de entrada. Participar do Ouricuri, do religioso indígena que se pauta no segredo, (embora eu já seja casado há 20 anos) existe todo um processo para poder frequentar o espaço sagrado dos Xukuru-Kariri.

Após a transição ritualística, estabeleceu-se de fato, minha identidade étnica, meu pertencimento consolidou-se como indígena Xukuru-Kariri. No entanto, apesar da felicidade de me autodeclarar Xukuru-Kariri, no início do meu casamento vivenciei conflito interno identitário. Por residir na aldeia e formar família com Meire Xukuru-Kariri, por vezes não sabia se agia e pensava como indígena, ou como não-indígena, mas no decorrer do meu processo de autoconhecimento, fui assumindo a identidade étnica reforçada pela participação no Ouricuri. Minha inserção no místico foi o divisor de águas para minha compreensão enquanto Xukuru-Kariri, acumulando vivências que somente quem pertence à etnia é capaz de entender.

A experiência junto aos povos indígenas, considero ser um processo de transcendência, de gênese, de (re)criação de conceitos, reelaboração de mundividência, de desconstrução hegemônica, para saber lidar com o preconceito, inclusive na minha família, porém hoje eu sou Xukuru-Kariri e me sinto muito feliz por isso.

3 A ARTICULAÇÃO DOS XUKURU-KARIRI PARA O NEO-RECONHECIMENTO ÉTNICO NO SÉCULO XX

O capítulo se refere à organização do povo Xukuru-Kariri para o reconhecimento étnico oficializado pelo SPI, com o apoio dos indígenas Fulni-ô/Carnijó (Águas Belas-PE), Pankararu (Petrolândia e Tacaratu-PE), Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio-AL) e do Padre Alfredo Dâmaso. No contexto dos anos de chumbo a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, tomou posição de importância para os indígenas, criando o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, abolindo a velha máxima de converter as populações indígenas à fé cristã e integrando-as ao padrão estabelecido pelo Estado.

3.1 Historicidades, narrativas e etnogênese Xukuru-Kariri.

Os povos indígenas do Nordeste passaram por processos de colonização que introduziram o cristianismo nas aldeias como fonte de salvação além da incorporação do trabalho compulsório. A presença das missões religiosas católicas favoreceu os colonizadores na ocupação das terras indígenas. Segundo Nakashima (2009) a colonização do Nordeste foi marcada por processo político e religioso de extermínio, expropriação das terras e assimilação dos povos autóctones.

Há dois momentos históricos do processo de territorialização dos povos indígenas do Nordeste, o primeiro ocorreu entre os séculos XVII e XVIII, com o movimento construído pela Igreja Católica com o objetivo de aldear os indígenas para a catequese. O segundo, era viabilizar as terras indígenas para o domínio das oligarquias políticas para exploração agrícola e para os interesses econômicos desenvolvimentista do Estado (OLIVEIRA FILHO, 1998).

Vários povos indígenas foram reunidos em diversos pontos da Província alagoana no Nordeste, formando aldeamentos que pertenciam às missões dos Jesuítas e dos Capuchinhos, como aponta Antunes (1984), os indígenas que foram transferidos de suas terras de origem na região pertencente à Província alagoana para as missões religiosas que eram organizadas pela Junta das Missões²⁰, criadas por meio da Carta Régia de 7 de março de 1681.

O processo de aldeamento missionário implicou na reorganização social dos grupos étnicos envolvidos, através do qual, atores sociais individuais utilizaram diversos

²⁰ Trata-se de entidade religiosa reguladora das atividades missionários religiosos do Império português no período das possessões ultramarinas. Foi criada em Lisboa no ano de 1655 para garantir a autoridade da administração central. Fonte: historiacolonial.arquivonacional.gov.br/glossario/index.php/verbetes-de-a-a-z/1.

instrumentos políticos relacionados à etnicidade (SILVA JR, 2007). Considerando a perspectiva de Barth (2011) a identidade étnica é legitimada dentro das situações que corroboram para divergências sociais e políticas.

No caso dos indígenas aldeados através da atuação de Missões foram inseridos em contextos que envolviam diferentes agentes históricos (missionários indígenas de grupos étnicos diferentes, funcionários do governo, dentre outros). As etnias reunidas onde habita o povo Xukuru-Kariri, localizado em parcelas de terras do atual município de Palmeira dos Índios-AL, é resultado da emersão de vários povos, predominando o uso de dois etnônimos distintos referentes a etnias “Xukuru”, que, segundo Antunes (1984) ao se referir aos aldeamentos missionários no século XVII em Alagoas, seria habitante do Alto Sertão pernambucano e os Kariri, que teriam sido aldeados às margens do Rio São Francisco.

Devido a invasão, ocupação, posse e exploração de suas terras que teria ocorrido no ano de 1740 os grupos étnicos se uniram dando origem ao povo que se denomina Xucuru-Cariri (escrita atual Xukuru-Kariri) (ANTUNES, 1984).

Para Ferreira (2016), Silva Jr. (2007) e Peixoto (2013), a população indígena do município de Palmeira dos Índios não se constitui de um único povo, mas de diversos grupos que formam o povo indígena pesquisado, assumindo a identidade Xukuru-Kariri, formados por diferentes povos como os Pankararu (Petrolândia e Tacaratu-PE), Fulni-ô (Águas Belas-PE), Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio-AL), Wassu-Cocal (Joaquim Gomes-AL), Karapotó (São Sebastião-AL), além de não indígenas casados com indígenas que residem *dentrofora* das aldeias.

Para Nakashima (2009, p. 189) a etnicidade é resultado eminentemente político, as negociações buscam benefícios ao evidenciar as diferenças étnicas e de poder visando ao reconhecimento da cidadania. A luta pelo reconhecimento passa pela resistência indígena e pelo processo político institucional que marca o surgimento de entidades concretas, de corpos visíveis que encarnam a política.

Os povos originários Xukuru-Kariri e os Kariri-Xokó permaneceram no cotidiano das cidades de Palmeira dos Índios e de Porto Real do Colégio, a população não indígena se referia aos indígenas como Caboclos²¹. De acordo com Silva Jr (2007), os indígenas elaboraram diversas estratégias de sobrevivência, dentre elas a invisibilidade, que consistiu

²¹ Ver: ARRUTI, José Maurício Andion. O Reencatamento do Mundo. Tramas Históricas e Arranjos Territoriais Pankararu. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro 1996.

em não evidenciar a pertença ao grupo étnico, para não sofrer, ou minimizar, perseguições em nível local.

A invisibilidade deixa transparecer como retração aparente dos indígenas, ou seja, um recuo estratégico ao enfrentamento aberto com a sociedade envolvente. A invisibilidade pode ser interpretada como sendo aparente circunstancial e momentânea, pois a elaboração e utilização da estratégia consideravam, distintos momentos desta relação.

No processo de construção da invisibilidade, os indígenas vão estabelecendo tipo de colaboração que delimita o espaço onde circula a informação daquilo que está deixando de ser visível e, inclusive, alimentando o sentimento de pertença étnica.

Para pesquisadores como Antunes (1984), Martins (1993), Silva Jr. (2007), Peixoto (2013) e Ferreira (2016), o aldeamento missionário localizado no atual município de Palmeira dos Índios originou-se da doação do terreno para a construção da capela em Barra do Senhor Bom Jesus da Boa Morte- AL.

Em julho de 1773 foi doada meia légua em quadra (1200 braças) por Dona Maria Pereira Gonçalves e por filhos e genros, que na época eram senhores de terras, ofertando a guarda da mesma a Frei Domingos de São José, que chegou aos meados de 1770, para catequizar os indígenas da região. A presença missionária foi de fundamental importância para o desenvolvimento do Estado, como também na organização de vários grupos indígenas formando os aldeamentos.

Arruti (1996) argumenta que as terras indígenas pertencentes aos aldeamentos missionários, correspondem à memória de doações de sesmeiros, bem como dos governos provinciais e que as áreas foram doadas às missões religiosas com o intuito catequético e com objetivo de integrar as populações originárias aldeadas à sociedade não indígena.

Os aldeamentos missionários oriundos da região Nordeste possuem características em termos de situações históricas relacionadas à organização sociopolítica, promovidas pelos agentes religiosos e o Estado. Foram etnias registradas em relatório de Província de Alagoas organizado por Antunes (1984), como mais adiante será apresentado. São grupos étnicos que correspondem aos povos originários que na atualidade se autodenominam Xukuru-Kariri (Palmeira dos Índios), Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio), Xukuru de Ourorubá (Pesqueira-PE e Poção-PE), Pankararu (Petrolândia e Tacaratu-PE) e Fulni-ô (Águas Belas-PE).

A aldeia de Palmeira dos Índios tinha mais ou menos 120 anos de existência, pelo que faz referência Martins (1993), a aldeia era formada por “tribus Qarirís e Cbicunía”, da mesma forma que as demais aldeias daquela província, com exceção daqueles localizados em

“Collegio” ou Porto Real, que pertenciam a “tribus Crapotós, Canrís e Acanans” (MARTINS, 1993).

O Império compreendeu a necessidade da demarcação das terras indígenas na Província de Alagoas em 1822, como afirma Antunes (1984). Mesmo com suas terras demarcadas no início do século XIX, os povos indígenas não tiveram a oportunidade de usufruir do seu território conforme suas práticas culturais e organização social e política. Desde o período colonial que as áreas indígenas sofrem interferências por parte dos (neo)colonizadores, dos missionários católicos, dos negros escravizados do continente africano.

O povo Xukuru-Kariri recorreu à Junta do Governo Provincial, reivindicando o direito sobre suas terras e lhes foi garantida a demarcação definitiva do território, correspondendo duas mil e quatrocentas (2.400) braças em quadra, 01 légua tendo no centro o patrimônio da Matriz. Esse trabalho iniciou-se em 15 de novembro de 1822, foi concluído em 10 de dezembro do mesmo ano, o processo de demarcação judicial terminou em 1861 quando o juiz deu ganho de causa aos indígenas. Nas palavras de Antunes (1984, p. 19):

Esta aldeia terá cento e vinte anos de existência, pouco mais ou menos, pelo que se collige de uma petição encontrada no archivo da respectiva matriz, apresentada pelos indígenas ao governo provisório no anno de 1822, na qual, requerendo a confirmação de suas terras, pedião se lhes mandasse à custa dos cofres públicos demarcar por evitar-se assim quotidianas contendas e rixas entre si e os heréos, alegando os peticionários em dita petição que por si e seus antepassados possuem e habitavão a oitenta e tantos annos as terras, que lhes servião de patrimônio. Foi-lhes defirida a pretensão favoravelmente pelo governo provisório e procedeu-se demarcação.

É perceptível através da pesquisa de Antunes (1984) que apesar da violência que recaiu sobre os corpos originários durante a vigência do poder português, como freio e contrapeso, a lei régia de certa forma “protegia” os povos indígenas concedendo demarcações e terras atestadas em documentos oficiais do império.

Vários pesquisadores, como Antunes (1984), Martins (1993), Silva Jr. (2007), Peixoto (2013) Mata (2014) e Ferreira (2016), mencionam a portaria de 17 de junho de 1872²² do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obra Pública, que declaram extintos

²²Documento Nº 28 – O Presidente da Província autorizado pelo Aviso do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, datado de 17 de Junho último, sob o nº 3, declara extintos todos os aldeamentos de Índios existentes nesta mesma Província, ficando incorporadas as terras de domínio público às sesmarias pertencentes aos referidos aldeamentos, na conformidade do aviso citado e determina que neste sentido se expeçam as necessárias comunicações às autoridades competentes, a fim de se tornar efetivas semelhante providência. Palácio do Governo das Alagoas, Maceió, 03de julho de 1872. (ANTUNES, 1984, p. 126).

todos os aldeamentos indígenas na Província de Alagoas, conseqüentemente as terras passaram para o domínio público sendo consideradas devolutas.

Segundo Silva Jr (2017), a legislação imperial previa que as terras indígenas seriam loteadas e estes lotes distribuídos entre os indígenas, entretanto, isso não ocorreu em todos os aldeamentos, inclusive, vale salientar que nenhum loteamento ocorreu em Alagoas. Assim, terras ocupadas por etnias nativas foram usurpadas e invadidas pelos posseiros e fazendeiros.

As pesquisas de Antunes (1984), Martins (1993), Silva Jr. (2007), Peixoto (2013), Bezerra (2020) demonstram que indivíduos passaram a habitar localidades no bairro hoje denominado “Xukuru”, vivendo, segundo tradição oral em “malocas”²³ que é um termo utilizado para se referir ao tipo de habitação. Assim, dentro do bairro que carrega a referência ao etnônimo Xukuru, há localidades nominadas como “Painéis”, “Lagoa dos Caboclos”, “Olho d’Água do Acioli” (atual município de Igaci-AL), “Serra Verde” e “Canudos” (atual município de Belém-AL)”. Segundo Bezerra (2020, p. 22)

Os indígenas oficialmente e no senso comum foram chamados de “Cablocos” e considerados integrados as populações regionais vizinhas aos antigos aldeamentos. Expulsos, muitos indígenas tornaram-se moradores e trabalhadores nas terras dos fazendeiros invasores. Outros dispersaram-se nas regiões circunvizinhas ou migraram para as periferias dos centros urbanos próximos, das cidades médias do interior, capitais nordestinas e ainda para o Sudeste do país.

Conforme aponta Bezerra (2020), os Xukuru-Kariri, além de serem expulsos de suas terras e explorados como força de trabalho nas áreas rurais e urbanas do município de Palmeira dos Índios e das regiões vizinhas, passaram a ser nominados e conhecidos como caboclos, tendo sua identidade étnica negada pelo poder público, por políticos, fazendeiros e a sociedade envolvente. Negar a existência indígena era a estratégia escusa dos considerados “homens de bem” que alegavam ser donos das terras dos Xukuru-Kariri.

Os povos indígenas da região Nordeste do Brasil passam por grandes dificuldades no que refere a sua pertença étnica, sua identidade é constantemente questionada devido as influências sofridas pela colonização no que se refere as características físicas, culturais que absorveram dos portugueses e dos negros escravizados oriundos do continente africano.

As narrativas do pajé Antônio Celestino e Dona Marlene Santana, afirmam que os “caboclos” habitavam também em “malocas” na Serra da Capela (ocupada pela família Celestino), Cafurna-de-Baixo (família Ferreira) e Coité (família Maranduba). Considero as

²³ O termo maloca se refere a pequenos casebres, as paredes construídas de madeira e revestidas com barro pisado para dar maior consistência e são cobertas com palhas de palmeiras ou sapé.

três localidades associadas às famílias que utilizam terminologias de sobrenome como áreas que são marcos de referências, haja vista, ser áreas históricas de domínio indígena.

Os grupos étnicos que utilizam etnônimos Xukuru e Kariri são registrados historicamente desde o governo Imperial dentro de diversas políticas indigenistas que em vários momentos não legitimam o direito originário dos povos, como a decretação da extinção dos aldeamentos.

No caso do município de Palmeira dos Índios, vários elementos são representativos da presença indígena, como a bandeira do município, escudo, hino, o nome da cidade, bem como o Museu Xukurus, localizado no bairro Alto do Cruzeiro, os nomes dos pontos comerciais (posto de combustíveis, farmácia entre outros), que aludem ao etnônimo, além dos sítios arqueológicos, são dados que evidenciam a existência da etnia indígena do Nordeste nos estados de Pernambuco e Alagoas (PEIXOTO, 2013). Conforme o pesquisador aponta, apesar da presença indígena no entorno da cidade, a imagem na bandeira e no brasão, os nomes em fachadas de estabelecimentos comerciais, não são por si só garantia de reconhecimento da etnicidade indígena na cidade de Palmeira dos Índios e no Brasil.

A dicotomia entre o apagamento e a (re)existência dos povos indígenas do Brasil, de Alagoas e especificamente de Palmeira dos Índios, tem nas palavras de Silva Jr. (2007), que a História dos povos indígenas do Nordeste no início do século XX seguia a perspectiva da busca pelo reconhecimento étnico pelos agentes estatais. Os indígenas escreviam outra história por meio de táticas de sobrevivência, que remetem a história encoberta. Entre os povos originários desaldeados, alguns grupos continuavam resistindo ao processo de integração que havia sido imposto pelo Estado. Destaca-se que a não oficialização da existência dos grupos étnicos coincide com a perspectiva histórica que descreve o índio como agente passivo no processo histórico.

Ao mesmo tempo que encontramos na contemporaneidade a presença indígena espalhada nos municípios, e nas representações simbólicas públicas, os relatos dos presidentes da Província das alagoas, indicam o interesse de não reconhecer a importância e a presença indígena no processo político, econômico e social em Alagoas. No século XIX encontramos nos relatórios dos Diretores Gerais e parciais dos índios, do livro apócrifo de Antunes (1984), a localização das aldeias, número de pessoas e a situação econômica e social vivida pelos indígenas.

Para melhor compreensão dos relatórios produzidos pelos presidentes da Província das Alagoas no século XIX, localizado por Antunes (1984, p. 20), o quadro 1 abaixo mostra o registro demográfico de indígenas relacionados aos aldeamentos e etnônimos utilizados,

relacionados aos grupos étnicos presentes nas respectivas aldeias. São dados que se referem ao número dos povos indígenas presentes na Província das Alagoas no século XIX.

Quadro1 - QUADRO COM OS POVOS E ALDEIAS ATÉ O SÉCULO XIX – EXTINÇÃO DOS ALDEAMENTOS.

ALDEIAS	Nº DE ALMAS	TRIBOS
Jacuípe	367	Cariris e Xucurus
Cocal	276	Cariris e Xucurus
Urucu	467	Cariris e Xucurus
Limoeiro	263	Cariris e Xucurus
Santo Amaro	735	Cariris e Xucurus
Atalaia	778	Cariris e Xucurus
Palmeira dos indígenas	396	Cariris e Xucurus
Collegio ou Porto Real	193	Karapotós, Cariris e Acunans.
TOTAL	3.175	10 aldeamentos compostos por diferentes etnias

Fonte: o autor, 2023.

Os dez grupos étnicos registrados são pertencentes às etnias presentes, tidas como predominantes no estado de Alagoas demonstra que até o século XIX, oito grupos étnicos foram mencionados como Kariri, 7 (sete) Xukuru, 1 (um) Karapotó e 1 (um) Aconã. São registros de etnônios semelhantes dentro de aldeamentos na então província.

As perseguições promovidas pelo governo da província e missionários (Jesuítas, Capuchinhos, Franciscanos, entre outros), articulados com fazendeiros que viviam ou ocupavam parte das terras nas proximidades das áreas indígenas resultaram na invasão das terras do aldeamento produzindo o silêncio e a migração dos povos originários para o interior da província (SILVA JR, 2007).

A política adotada para os povos indígenas desde o início da colonização foi de caráter integracionista ou de extermínio, como forma de negar suas identidades e de incorporar as regras e os valores da sociedade ocidental, desrespeitando a organização social dos indígenas.

Para Martins (1993), Antunes (1984) e Silva Jr. (2007), os Xukuru-Kariri desde o período colonial e imperial prestaram serviços nas obras públicas como os canais de Maceió e estradas, nas terras dos sesmeiros e em Palmeira dos Índios no aterro da Rua Antônio Matias e em reformas na Catedral Diocesana, como também prestaram serviço militar, assim como vários povos indígenas do Nordeste participaram ativamente do processo de independência do Brasil e na guerra com o Paraguai.

A política tanto monárquica quanto republicana, introduziu modelo de sociedade homogênea, constituída por único povo, falando única língua (português), com costumes iguais, crenças e tradições. Mesmo com a decretação da extinção dos aldeamentos, a lógica hegemônica do Estado imperial, os dados indicaram a presença de indígenas que se autodenominaram como Xukuru, Kariri, Xokó, Pankararu e Fulni-ô, permanecendo no

cotidiano da sociedade envolvente como prestadores de serviços domésticos, na lavoura e no trato com o gado.

Em 1988 lideranças do povo Xukuru-Kariri apresentaram 12 postos-chaves para a identificação da terra próxima a Igreja Matriz formando área total de 13.020ha. Os pontos levantados fazem referência à doação de uma légua em quadra para o Frei Domingos de São José, que teria a incumbência de levar os ensinamentos sagrados do cristianismo (MARTINS, 1993).

É importante ressaltar que os territórios fazem parte do processo histórico de luta pela terra, que a princípio eram entendidos como objeto político fruto da administração colonial. “O território ao longo do tempo se transformou em símbolo de identidade coletiva trazendo mecanismos sócias e reestruturação de suas formas culturais” (OLIVEIRA, 2008, p. 56).

Conforme Almeida (2014) afirma, estudos recentes em diversos campos de pesquisas mostram que dos séculos XVI-XIX, os povos indígenas desde o período colonial nas mais distintas regiões do domínio português, continuam presentes nos sertões, nas vilas, nas cidades e nas aldeias.

Os povos indígenas conseguiram lidar com as relações de contato com a sociedade civil e com as mudanças culturais, que eram vistas como simples relação de dominação imposta aos indígenas de tal maneira que inviabilizava a resistência indígena ao processo de submissão.

Almeida (2014, p. 14) argumenta que a perspectiva assimilacionista predominante, por longo tempo, no pensamento antropológico, os indígenas integrados à colonização tornavam-se indivíduos aculturados e passivos que, junto com a guerra, perdiam culturas, identidades étnicas e todas as possibilidades de resistência.

Os fluxos culturais permitem a elaboração e reelaboração dos elementos culturais ao mesmo tempo em que estabelece a unidade coletiva (BARTH, 2011). Seguindo a perspectiva de Barth (2011), as fronteiras étnicas e os atores sociais, se apropriam de elementos que estão em fluxo e se abstém de outros, não carecendo de uma imobilidade social para manter sua etnicidade.

A presença atual de povos indígenas no Nordeste demonstra que a continuidade histórica dos grupos étnicos que atravessaram diversas formas de dominação colonial, se manifestou por meio das guerras ou por doenças infectocontagiosas introduzidas nos aldeamentos missionários e em áreas não aldeadas da apropriação privada da terra de uso comum dos indígenas, de ações indigenistas dentro de práticas tutelares e exercidas no sistema de reservas indígenas.

O confinamento de indígenas em áreas determinadas, como os aldeamentos missionários e as reservas indígenas (dentro da atuação do SPI e FUNAI), consideram essas áreas como se fossem estruturas rígidas e homogêneas, fechadas em si mesmas, como se mantivesse uma profunda aversão à mudança e a processos estatizantes.

Na Comarca de Alagoas, o território era ocupado por indígenas que foram transferidos para os aldeamentos instituídos pela Carta Régia de 7 de março de 1681, conforme argumenta Martins (1993). Segundo Antunes (1984, p. 12-14), “[...] no relatório do engenheiro Dr. Antônio Melo Sá e Albuquerque datado em 1857, apresentado na Assembleia Legislativa, constavam oito aldeias com população total de 3.499 indígenas, sendo 1.717 homens e 1782 mulheres”. No quadro abaixo são apresentados os dados do relatório focalizando as aldeias e sua localização:

Quadro 2 – QUADRO DAS ALDEIAS E LOCALIDADES NO SÉCULO XIX

ALDEIA/CARTA RÉGIA	LOCALIDADE
Atalaia ou Cabeça de Cavalo; 12 de março de 1807.	Margem esquerda do Rio Paraíba, três léguas acima do Pilar (Arraial N.S. das Brotas).
Alagoa Comprida (S. Sebastião).	Ocidente da Lagoa do mesmo nome (Vila de Penedo).
Aramuru.	Vinte Léguas de Penedo.

Fonte: o autor, 2023.

No ano de 1740, por conta da invasão e exploração das terras, uniram-se dando origem ao povo Xukuru-Kariri, composto por diferentes grupos, que utilizam diferentes etnônimos constituídos por diversidades de lideranças políticas, atreladas às famílias, incluídas no grupo familiar Celestino, que se mobilizam em defesa de direitos históricos, à territorialidade, educação e saúde diferenciada. Silva Jr (2007, p. 28) argumenta que

A aldeia, ou posto indígena, concentra os elementos principais da relação entre índio e Estado e se apresenta como lugar de visita obrigatória para que se possa compreendê-la. A regência deste encontro é uma: decretos, leis e práticas comuns oficializadas por mecanismo de controle administrativo. As leis e decretos que tratam da questão indígena, ou se relacionam de alguma forma com ela, são documentos históricos que exprimem as visões, reivindicações e, ou, projetos das forças políticas dominantes que, em um determinado momento, controlam o Estado.

Nas pesquisas realizadas por historiadores e antropólogos Martins (1993), Silva Jr (2007), Peixoto (2013) e Ferreira (2016) identificaram que os conflitos internos no povo Xukuru-Kariri giram entorno da liderança política. Martins (1993, p. 83) menciona que.

Entre os membros da "família" Ricardo de uma forma geral se filia a facção política do pajé Miguel Celestino. Sendo composta pelos irmãos Manoel Ricardo, José Ricardo, que migraram para a Fazenda Canto desde a década de 50, e Antônio Ricardo (que migrou para a AI Fazenda Canto desde janeiro de 80), vários intercassamentos da geração dos descendentes desses ocorreram com outras famílias da área, como membros da família Salustiano ("Macário"), Sátiro, Cosmo, etc.

Martins (1993) indica que em 1952 várias famílias indígenas de localidades diferentes passaram a viver na Fazenda Canto sob a liderança do Cacique Alfredo Celestino e de seu Irmão Pajé Miguel Celestino. Assim as famílias Celestino, Ricardo, Aleixo, Ferreira de Lima, Firmino, Martins, Cosmo, Conceição e Salustiano formaram a aldeia da Fazenda Canto. A mesma pesquisadora afirma que a FUNAI na figura do chefe de posto indígena questiona a liderança do cacique Manoel Celestino e a etnicidade de indígenas residentes na aldeia Fazenda Canto, afirmando que os indígenas de verdade seria Cicero França por ser filho do Cacique Francelino, junto com Aristide Balbino e alguns membros da família Monteiro que moravam na periferia da cidade. Martins (1993, p. 67) continua o argumento ao dizer que:

Numa entrevista realizada com o chefe de posto, ele sugeriu que falasse com Cícero "França" (Francelino), Aristides Balbino e os "Monteiros" (que morara na cidade, fora das áreas). Esses seriam os "indígenas de verdade". Contou que a família Celestino não prestava, eram os que davam "problemas". Sobre s.r. Antônio, ainda conseguia se entender com ele, apesar de terem tido muitos problemas e discussões. Apontou Sr. Manoel como o "pior" de todos, com o qual não há condições nem de falar.

Em 1872 foi oficialmente extinto os aldeamentos em Alagoas, desconsiderando a existência de indígenas em toda região, à medida que ao longo dos tempos, as terras passaram a ser consideradas devolutas para o Estado que foram loteadas, vendidas ou invadidas por fazendeiros e políticos locais²⁴. A resistência indígena no período do silêncio oficial foi caracterizada pela conservação de elementos étnicos enquanto estava em andamento o processo de proletarização.

O processo de resistência foi à adaptação do índio às relações de trabalho definidas pelo sistema capitalista e a (re)elaboração de estratégias que visavam a sobrevivência física e cultural. Desta forma, a resistência não representa um confronto aberto, mas um processo tenso do qual decorre a absorção de elementos estranhos aos indígenas (SILVA JR, 2007).

O pesquisador argumenta que havia constante processo de reelaboração das estratégias adotadas pelos povos indígenas com a burocracia estatal. Percebe-se o índio como agente ativo neste processo dialético, o que significa reconhecê-lo enquanto elemento que opera na definição da fronteira entre a estrutura que oferece algo – o Estado – e outra que, dentro da lógica do espaço ofertado, apresenta-se, nesta estrutura, como agente transformador, impondo suas necessidades.

²⁴Antunes (1984), Silva Jr, (2007), Gilberto (2016) e Rocha (2020).

O ritual da dança do Toré foi um dos sinais diacríticos para o reconhecimento étnico dos povos indígenas do Nordeste, sendo reconhecido pelos pesquisadores como elemento fundamental da resistência indígena, que para Silva Jr (2007, p. 32)

O toré, ritmo marcado em caixas de fósforos, à meia luz, nos fundos de uma casa na periferia da cidade de Palmeira dos Índigenas, agreste alagoano, varava a noite, despercebido pela sociedade palmeirense. A vizinhança não desconfiava, mas ali estava sendo escrita parte da história dos Xukuru-Kariri. A prática do toré era reprimida pelas autoridades locais que, inclusive, almejavam, sem sucesso, alterar o nome da cidade para Palmeira. Era uma tentativa inútil de encobrir referências sobre a presença indígena, pois esbarrava na própria história do lugar, visto que a origem da cidade estava, intrinsecamente, ligada à presença dos Xukuru-Kariri na região.

Os Xukuru-Kariri passaram a viver na periferia da cidade de Palmeira dos Índios, enquanto outros migraram para municípios vizinhos, prestar serviços domésticos nas casas da cidade e em fazendas no trabalho com a lavoura e com o gado, inclusive, alguns empregadores estavam usufruindo das terras que antes pertencia aos indígenas. Silva Jr (2007, p. 36) argumenta que:

Os Xukuru-Kariri, neste momento de emergência étnica, estavam dispersos e desfrutando de diferentes condições de vida. Alguns indígenas permaneceram no espaço do antigo aldeamento, outros moravam na periferia da cidade ou em fazendas e uma minoria mantinha a posse e/ou propriedade de algum pedaço de terra nas serras. A atuação do Estado no processo de proletarianização é correlata à pressão que o capital estava exercendo e que levava à inserção do grupo indígena no quadro da mão-de-obra local; eles venderiam a força de trabalho em fazenda e/ou usinas, gerando formas não mutuamente exclusivas para sobrevivência: basicamente, o índio seria levado à categoria de trabalhador rural.

Seguindo a perspectiva apresentada por Arruti (1996), a saída de famílias indígenas da terra pertencente ao antigo aldeamento, conduziu os indígenas para os bairros pobres da cidade, trabalhando em atividades domésticas e no campo para os posseiros da terra indígena.

A importância dos deslocamentos familiares causados por fugas ou pela procura de terra que constituíam parcelas de antigos agrupamentos étnicos foi se deslocando e sendo confinados nos aldeamentos, os indígenas passaram a habitar malocas e a viver na periferia da cidade, prestando serviços domésticos e como trabalhador rural, nas terras que ele entendia como suas por direito. (ARRUTI, 1996, p. 34)

De acordo com a narrativa de Sr. Antônio Celestino, em entrevista concedida na Mata da Cafurna em dezembro de 2022, as terras foram consideradas devolutas, apenas Serra do Capela continuou habitada pela família Celestino, na liderança de seu avô Zé Caboclinho, enquanto a Serra do Coité ou Serra do Candará permaneceu na posse da família Maranduba e a Cafurna de Baixo sob domínio da família Ferreira com a coordenação do Cacique José Francelino. O Sr. Antônio Celestino relata que:

Para escapar da perseguição dividiram em grupos e assim foi à forma da resistência para escapar dos inimigos o que escaparam foram aqueles que se sujeitaram a escravidão, foram aqueles que correram para as matas, para os cantos mais difíceis de serem achados, eles foram viver quase como animais na selva, os que não suportaram a escravidão, os que se escravizaram foram aqueles que aceitaram ter um senhor e que predominava eles da o trabalho de ter seus bens e suas riquezas explorados pela força da mão de obra do meu povo Xukuru-Kariri (SILVA, 2022).

Conforme aponta o Sr. Antônio Celestino, a forte perseguição (preação) fez os grupos originários se dispersarem na tentativa de sobrevivência individual e coletiva, foram táticas utilizadas para não se submeter à escravização e à morte. Muitos indígenas passaram a esconder suas origens vivendo em silêncio étnico praticando seus rituais religiosos na calada da noite, mantendo a cultura e tradições transmitidas por gerações, assim a perseguição e o silenciamento levaram os indígenas a deslocar-se para lugares mais distantes, remotos com difícil acesso, como grutas, serras, sertões e caatingas, são áreas e regiões que não interessava ao poder político, aos agentes públicos, aos fazendeiros, posseiros e eclesiásticos.

3.2 A Conquista da terra por meio de retomadas

Entre as décadas de 1979 e 1985 a Mata da Cafurna foi habitada por três famílias: Arlindo Gomes, Armelina Celestino (filha do cacique Alfredo Celestino) e a família Pankararu liderada por Zezinho Davi Gomes. Com o falecimento do Cacique Alfredo Celestino em 1979, agravaram-se os conflitos internos. Manuel Celestino assumiu o cacicado, porém não contava com o apoio da maioria da comunidade indígena. As desavenças provocaram a saída de 11 famílias (Santana, Celestino e Ricardo) da Fazenda Canto, fato que ocorreu em dezembro de 1985, reconquistando a Mata da Cafurna, as famílias instituíram Antônio Celestino para assumir as funções religiosas (Pajé) e seu filho José Augusto da Silva como Cacique, formando novo aldeamento. Como demonstra Martins (2004, p. 200-201) ao refletir que:

Desde a época em que foi conquistada pelo grupo (1980) até 1985 a Mata da Cafurna foi utilizada por parte dos indígenas da Fazenda Canto para práticas dos rituais ligados ao “Ouricuri”; (...) A Mata da Cafurna foi aos poucos povoada por famílias que seu Antônio Celestino “convida”. Tornando-se insuficiente para a exploração econômica, o seguimento que para ali tinha migrado ocupou em 1986 uma fazenda de 170 ha contígua àquela área.

Em 1994 ocorreu a reconquista da Fazenda Igreja Nova com 136ha e o Sítio de propriedade de Antônio Coelho com 22ha, sob a liderança da Maninha Xukuru-Kariri²⁵,

²⁵ No período a Aldeia Mata da Cafurna não contava com liderança direta do pajé Antônio Celestino (devido a os problemas internos com os Santana) e do Cacique Zé Neto (por ser funcionário da FUNAI indo trabalhar em

primeira mulher na história recente do povo Xukuru-Kariri ao assumir o protagonismo no processo de reconquista do território, acirrando os conflitos entre indígenas e os posseiros que culminou no desaparecimento do indígena Zé Novo. Segundo Silva (2005), a ocupação foi necessária e faz a seguinte afirmação:

Nós não tínhamos terra para trabalhar, pois não podia derrubar a mata porque ela é sagrada, e quem deu para nós foi à mãe natureza, e se derrubar, outros seres vivos vão morrer, como muitas nações de indígenas que morreram quando desmataram as matas e tomaram as nossas terras, e também para a realização do Ouricuri, só assim é que a gente indígena pode agradecer ao “Pai Eterno” esse é o compromisso que nós temos com Ele” (SELESTINO apud SILVA, 2005, p. 12).

Durante o processo de reconquista do território, os Xukuru-Kariri contaram com a participação de outros povos do Nordeste, como os Potiguaras (Baía da Traição-PB), os Xukuru de Ourorubá (Petrolândia e Poção-PE), os Karapotó (São Sebastião-AL), os Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio-AL), os Xokó (Porto da Folha-SE), os Pataxó (Santa Cruz Cabralia, Porto Seguro, Itamaraju e Prado), os Wassu-Cocal (Joaquim Gomes-AL), os Pankararu (Petrolândia e Tacaratu-PE), os Fulni-ô (Águas Belas-PE) e os Jiripankó (Pariconha-AL).

A reconquista de parte da terra Xukuru-Kariri possibilitou minimizar os conflitos internos, algumas famílias migraram ocupando outras áreas surgindo novas aldeias como a Mata da Cafurna, Boqueirão e a Serra do Amaro, cuja maior parte da área composta de mata estava sendo devastada por posseiros, formando pastagens para criação de gado.

Todas as aldeias Xukuru-Kariri, entretanto, a organização política, social, econômica e religiosa tem certo grau de autonomia. Segundo a Comissão da Terra Xukuru-Kariri, composta por duas lideranças de cada uma das 10 comunidades originárias o território Xukuru-Kariri corresponde a extensão de aproximadamente um mil e duzentos hectares (1.200ha), porém, o território tradicional reivindicado é de trinta e seis mil hectares (36.000ha).

O centro de Palmeira dos Índios está na área reivindicada, entretanto, os indígenas entendem a importância do comércio para o desenvolvimento econômico local, negocia a redução da área que correspondia a uma légua em quadra, para 13.020 hectares, deixando fora da negociação a área urbana.

Porto Real do Colégio). A ausência física na aldeia não foi empecilho para apoiar a nova liderança política dos Xukuru-Kariri, Etelvina Santana da Silva (Maninha Xukuru-Kariri) contribuindo na elaboração e reelaboração de estratégias, o cenário político era outro em 1979 a reconquista foi frente ao município de Palmeira dos Índios, em 1994 os oponentes eram os latifundiários da região que concentravam o poder político, econômico.

O último relatório expedido pela FUNAI em 2006, sob a coordenação da antropóloga Siglia Zambrotti Dória, concluiu que a terra Xukuru-Kariri é apenas de sete mil e vinte hectares (7.020). O povo pesquisado, compreende que a reconquista do território constitui um processo secular. Dessa forma, ter a terra demarcada é o principal objetivo dos povos indígenas, aceitar a redução do território é gesto de boa fé dos Xukuru-Kariri na perspectiva de construir o diálogo para as possíveis indenizações da área demarcada, além de conter os ânimos e viver sem conflitos com a sociedade não indígena.

A relação de força que atua em torno das definições da pertença, nem sempre opõe os dominantes aos dominados, mas pode algumas vezes opor frações dos dominados na luta pela hegemonia de um movimento de libertação (BARTH, 2011, p. 148). Completar o pensamento, relacionar com o que vem discutindo anteriormente.

Ao se referir ao território, Queiroz (2008) recorre a memória coletiva e diz que “nosso território tradicional é de 36 mil hectares, reconhecido em 1822 durante o Império, mas nossos antepassados nunca conseguiram a posse plena”. Há registro de doação do Império de uma légua em quadra em favor do povo Xukuru-Kariri, esse e outros eventos são ensinados nas atividades do cotidiano das famílias indígenas, que na contemporaneidade conhecemos como educação indígena, são elementos históricos que permeiam a memória coletiva.

É importante destacar o tempo, sendo elemento de reativação da memória, renovando e fortificando os vínculos que se criaram nos eventos passados. A memória indígena está ligada ao espaço territorial e ao sagrado (para ao Xukuru-Kariri é o Ouricuri). Na memória dos mais antigos estão os marcos de identificação do território tradicional, os pontos de demarcação podem ser árvore, pedra, rio, montanha, gruta e outros. Ao se referir ao processo demarcatório, Silva (2022, p. 48) afirma:

Nossa terra foi demarcada pela FUNAI com 7.020 mil hectares, o processo de indenização das áreas que permanecem com os não indígenas encontra-se paralisado desde 2013 por pressões políticas econômicas junto aos órgãos responsáveis para indenizar e realocar os proprietários passivos de assentamento, de acordo as legislações vigentes. Atualmente as invasões e construções irregulares continuam ocorrendo sem precedentes nos territórios indígenas, o órgão competente vem passando por um desmonte estrutural e econômico dificultando coibir os abusos cometidos por latifundiários, garimpeiros e outros, com os Xukuru-Kariri o processo não é diferente do território tradicional 95 por cento continuam na posse de terceiros.

O povo Xukuru-Kariri está distribuído em dez aldeias em Palmeira dos Índios, segundo as lideranças locais, com a posse de 1.200ha; estima-se que existam mais de 4.500 indígenas espalhados nas comunidades, nas periferias de Palmeira dos Índios e cidades

vizinhas, além dos que migraram para a Maceió, Recife, São Paulo, Bahia e Minas Gerais por falta de terra para morar e cultivar, na busca de outra perspectiva de vida.

Sentindo a necessidade de lutar pela terra, o povo indígena em questão, criou a Comissão Permanente de Articulação e Mobilização pela Regularização Fundiária do Território Tradicional Xukuru-Kariri, que é composta por dois membros de cada aldeia, para pressionar o governo federal a concluir o processo de demarcação.

Na década de 2000, o Governo Federal negociou a área em conflito, além de efetuar compra emergencial da Fazenda Boqueirão, pertencente ao deputado estadual Gervásio Raimundo, foi destinada a família Celestino que se encontrava na periferia da cidade de Palmeira dos Índios. Já a chácara do Sr. William, a chácara do Sr. Odilon pertence a Cafurna de Baixo e a chácara Serra do Urubu pertencente ao Sr. Luís Leone, foi integrada a Aldeia Capela, assim, ampliando o território Xukuru-Kariri, possibilitando melhor acomodação aos indígenas.

O centro da cidade, a prefeitura, Câmara de Vereadores, bancos, a Catedral Diocesana, o Museu Graciliano Ramos e o Museu Xukuru estão dentro da área reivindicada, por essa razão, estabeleceram acordo entre indígenas, município de Palmeira dos Índios e a FUNAI para a redução da área para treze mil e vinte hectares (13.020ha). O último relatório expedido pela FUNAI em 2006, sob a coordenação da antropóloga Siglia Zambrotti, conclui que a terra dos Xukuru-Kariri é de sete mil e vinte hectares (7.020ha).

É possível perceber que o contexto político atual permanece com a mesma visão do século XVI em não enxergar os povos autóctones como sujeitos de direitos, e sim, como corpos servis, mão-de-obra homogênea para atender as demandas e interesses dos latifundiários e do agronegócio, em comunhão com o Estado, que seguem explorando e esbulhando territórios indígenas, investindo no desmatamento e no garimpo ilegal, utilizando e ampliando o discurso de “muita terra pra pouco índio”, burlando a Constituição Federal de 1988 que garante a demarcação e posse das terras indígenas.

O pesquisador Oliveira (1998) afirma que os povos indígenas do Nordeste passaram por dois processos de homogeneização, o primeiro processo tem por início no século XVI com o domínio português. Durante esse período, os povos indígenas foram submetidos a diversas práticas de assimilação cultural, incluindo a criação de aldeamentos, onde eram organizados sob a influência da Igreja Católica e do sistema colonial. Esse processo visava à conversão religiosa e à exploração de sua mão-de-obra que perdurou até a segunda metade século XIX com o fim dos aldeamentos.

O segundo momento teve início com a criação do SPI em 1910 com o suposto objetivo de proteger os povos indígenas, e fomentar o contato entre os povos indígenas em áreas de difícil acesso para expansão das fronteiras políticas e geográficas das regiões consideradas desconectadas das demais regiões do país. Embora o SPI tenha sido criado com a dinâmica implementada seguiu, em muitos aspectos, um modelo semelhante ao das Missões Católicas durante a colonização. Isso incluiu a concentração de diferentes grupos étnicos em áreas geográficas comuns, o que levou à mistura de culturas e à descontextualização das tradições indígenas.

A mistura cultural forçada com a criação do Parque do Xingu, que alocou duas etnias com culturas distintas no mesmo espaço geográfico, provocou a descontextualização das tradições indígenas tiveram impactos significativos nas identidades e nas comunidades indígenas. A rotina do trabalho descontextualizada da vivência indígena empurra os corpos originários para o enfraquecimento das identidades culturais específicas, conflitos entre grupos e a introdução de problemas sociais, como o consumo excessivo de álcool e a violência. Nesse sentido, é possível comparar com a dinâmica exercida no século XIX em 1872 pelas várias congregações católicas (Jesuítas, Capuchinhos, Carmelitas, entre outras), que produziu a mistura de vários núcleos familiares originários. É de salientar que a mistura, em grande medida, possibilitou o fim dos aldeamentos sugestionado pelos clérigos e pela contestação dos povos indígenas submetidos à política estatal e eclesiástica por meio da imposição religiosa nos aldeamentos.

É de salientar que, com a criação do SPI, houve uma mudança na gestão dos aldeamentos, passando da influência eclesiástica para a coordenação por parte de uma instituição pública. Essa mudança refletiu uma nova abordagem do Estado em relação aos povos indígenas, embora tenha apresentado desafios próprios.

O histórico dos povos indígenas da região Nordeste, silenciados com a extinção dos aldeamentos na segunda metade do século XIX, compreende que a criação do SPI em 1910, órgão destinado para atuar “na proteção” dos povos indígenas, de certa forma usou a métrica colonial como sendo “novo modelo de aldeamento” coordenado por instituição pública sem a interferência eclesiástica dos aldeamentos. Esses processos tiveram impactos profundos em suas culturas e identidades, e a história dessas comunidades é caracterizada por lutas pela preservação de suas tradições e pela busca por autonomia e reconhecimento de seus direitos.

O povo Fulni-ô com apoio do Padre da paróquia de Bom conselho-PE deu início aos trâmites legais para o neo-reconhecimento diante do poder público que proporcionasse a proteção estatal e demarcação do território que estava sobre o domínio de políticos,

fazendeiros e do município de Águas Belas-PE. O povo Fulni-ô contou com apoio dos parentes de outras etnias (Pankararu, Kariri-Xokó, Xukuru-Kariri entres outros), é importante ressaltar que os povos possuem relações de parentesco através dos casamentos entre núcleos familiares como também troca experiências religiosas por frequentar os terreiros sagrados do Ouricuri. Como afirma (ARRUTI, 1996, p. 22-23), vários povos indígenas do Nordeste reivindicaram o reconhecimento étnico e o status legal de índio que lhe garantia a proteção pública e a demarcação dos territórios principalmente as terras dos extintos aldeamentos. O pesquisador afirma que:

No início de 1920 12 povos indígenas do Nordeste buscaram alcançar o estatuto legal de índio e a demarcação de suas terras, a maioria em locais de antigos aldeamentos. A partir de circuitos de relações – através dos quais informações sobre a existência de “direitos” (sobretudo à demarcação territorial) eram trocadas – ativados pelas coletividades que buscavam o reconhecimento oficial e da atuação de “figuras de mediação” (pesquisadores, padres e grupos indígenas já reconhecidos pelo órgão indigenista oficial), que corroboravam as reivindicações, o SPI passou a reconhecer a existência de indígenas no Nordeste, abrir processos de demarcação de suas terras e assisti-los (ARRUTI, 1996, p. 37).

A maioria das pesquisas²⁶ apontam que os Xukuru-Kariri passaram por dois processos de aldeamentos no município de Palmeira dos Índios: o primeiro ocorreu no século XVII partindo do princípio da doação de uma légua em quadra por sesmeiros da região para frei Domingos de São José que foi incumbido de proteger os indígenas, ensinar o evangelho e alfabetizá-los para se tornar “cristãos civilizados”. O segundo momento, ganha força quando houve tanto a criação do SPI, quanto a articulação interétnica entre grupos indígenas em Alagoas e Pernambuco que garantiu o reconhecimento de direitos históricos em órgãos indigenistas através do Estado Brasileiro.

As articulações entre os povos originários para o reconhecimento oficial, teve o Cacique Alfredo Celestino e Pajé Miguel Celestino, como personagens que trabalharam para conseguir o reconhecimento étnico junto ao agente estatal, essa condição favoreceu a compra da Fazenda Canto sendo instituída em 1952 através do Posto Indígena do SPI, sendo a primeira terra indígena oficial regularizada no século XX.

Com aquisição da Fazenda Canto, local onde foi o aldeamento, os irmãos Celestinos viram a possibilidade de reorganizar os núcleos familiares que estavam dispersos em áreas indígenas como Cafurna de Baixo, Serra da Capela e Coité, que são localidades do antigo aldeamento.

²⁶ Martins (1994), Peixoto (2013), Silva Júnior (2007), Ferreira (2016a), Cássio Junior (2020), Ferreira (2020b), Ítalo de Oliveira (2019) e Silva (2019).

Muitos trabalhavam nas fazendas da região nos municípios vizinhos e na periferia de Palmeira dos Índios. Silva Junior (2007, p. 18), aponta que os grupos familiares que se constituíam em parcelas de grupos étnicos indígenas foram se deslocando e sendo confinados nos aldeamentos, para depois se dispersarem novamente em virtude das medidas adotadas pela política fundiária após o Diretório Pombalino e pela Lei da Terra, em 1850, que acelerou o desmantelamento dos aldeamentos e o acirramento da política da ‘mistura’.

Segundo Mura (2013, p. 42) é indiscutível a descontinuidade étnica, julgando ser fundamental realçar a importância das identidades familiares, a diversidade das identidades étnicas que se apresentam mais fortes frente às ações violentas e compulsórias do Estado. Para o etnólogo Clovis Antunes (1984) o relatório apresentado em 1857 pelo engenheiro Dr. Antônio Melo Sá e Albuquerque, na Assembleia Legislativa Provincial das Alagoas, havia oito aldeais com população total de 3.499 indígenas sendo 1717 homens e 1782 mulheres, ao mesmo tempo em que essa população estava dividida em aproximadamente 25 etnias que foram subjugadas e absorvidas pelos grupos dominantes. Com a criação dos aldeamentos na Província das Alagoas: Jacuípe, Urucu, Santo Amaro, Cabeça de Cavalo, Limoeiro, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Amparo, a política de confinamento dos povos indígenas em espaços controlados pelo poder público ou eclesiástico provocou a emergência de diversas culturas e práticas religiosas distintas nos chamados aldeamentos, dando movimento aos fluxos culturais e políticos, ora provocando alianças e conflitos entre os núcleos envolvidos.

Os dados etnográficos mostraram que o projeto político constituído por meio dos aldeamentos fomentou os conflitos internos entre os povos indígenas, que reivindicam espaços de lideranças políticas e religiosas. Para Silva Junior (2007) no senso produzido pelo SPI em 1952 com o povo Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios, foram identificadas 45 famílias, sendo 27 constituídas de indígenas “puros”, 13 indígenas casadas com não indígenas e 5 casadas com descendentes, mesmo com essa classificação citando indígenas legítimos, indígenas casados com não-indígenas e mestiços, os três contextos familiares passaram a residir na Fazenda Canto.

As pesquisas realizadas por Mura (2013) junto ao povo Pankararu nos municípios de Tacaratu e Petrolândia no Sertão pernambucano, identificou as categorias família ou família-troco que se referem aos diferentes grupos familiares que, dispondo de diferentes identidades associadas aos sobrenomes, no decorrer do século XX, com a atuação do SPI, era realidade comum na dinâmica dos povos indígenas do Nordeste.

O processo para os Xukuru-Kariri não foi diferente às famílias-tronco que deram vida a aldeia Fazenda Canto. A pesquisadora reflete que o termo família abrange significados e escalas de interação múltipla, fazendo alusão tanto às identidades e grupos familiares mencionados anteriormente (as família-tronco), geralmente organizados como grupos domésticos que constituem “comunidades políticas locais”, podendo abarcar um número indefinido de gerações e famílias extensas, quanto às próprias famílias extensas que os compõem, e, ainda, às famílias elementares específicas que formam uma determinada família extensa.

É possível compreender que todas as famílias que se propuseram a residir na nova aldeia reivindicam o título de família-tronco, afirmando ser os verdadeiros conhecedores e detentores do legado ancestral. Nesse sentido, Cicinho, Cacique da aldeia Mata da Cafurna (25/06/2022) relata que as divergências ficavam mais visíveis nas atividades coletivas tais como tapagem de casas, farinhada, festas, principalmente quando havia ingestão de bebidas alcoólicas, do mesmo jeito que começavam as reivindicações por espaços políticos chegava ao consenso que foi Alfredo Celestino que conseguiu os direitos.

Em diálogo com Cicinho, o cacique relata que os problemas se acirraram após o falecimento do Cacique Alfredo Celestino, quando seu filho Manoel Celestino assumiu a condução do povo Xukuru-Kariri. No início da década de 1980 houve ruptura entre o recém-empossado Cacique (Manoel Celestino) com o seu tio o Pajé (Miguel Celestino) e os demais membros da família Celestino.

Segundo Martins (1994), havia três divisões: o cacique Manoel Celestino, liderava os demais irmãos e sobrinhos, caracterizando a primeira divisão. O Pajé Miguel Celestino irmão do cacique Alfredo Celestino, manteve as outras famílias sob sua responsabilidade política e religiosa, tem-se aí a segunda divisão conforme Martins aponta. A terceira divisão ocorreu com o senhor Antônio Celestino quando firmou aliança matrimonial e política com a família Santana, por ter rompido com o tio e os irmãos) da família Celestino que residiam na mesma aldeia. Em dezembro de 1985 o núcleo familiar Santana liderado por Antônio Celestino, irmão do cacique Manoel. O sobrinho do pajé Miguel, Antônio Celestino é casado com sua prima Marlene Santana, que realizaram a retomada da Mata da Cafurna quando foi constituída a segunda aldeia com lideranças específicas (Antônio Celestino assumiu as funções religiosas e Zé neto o Cacicado). Conforme relata Martins (1994, p. 87):

Quando o antigo cacique Sr. Alfredo Celestino faleceu, a sua própria morte foi o elemento de mudança, principalmente porque envolveu disputa de forças políticas entre os indivíduos que ocupavam status e desempenhavam papéis políticos, inclusive legitimado) s pelo órgão tutor e pelos próprios indígenas, dentro de uma

mesma família (Celestino), que tradicionalmente (desde a fase anterior ao SPI) vem se destacando em termos de desempenho de papéis/articulações políticas relacionados a uma indignidade. Constatei então que na própria Fazenda Canto havia pelo menos três divisões faccionais extensivas às famílias que ocupavam essa área. Entre membros da própria família Celestinos, há registros que desde o início da década de 80, divergências políticas entre o cacique Manoel e seu tio, o pajé Miguel Celestino, viviam acontecendo. Esses conflitos pareciam estar relacionados a disputas políticas que se deram nesta família após a morte do antigo cacique Alfredo Celestino. É importante salientar também, que a cisão ficcional havia entre os irmãos Celestinos (Antônio e Manoel), que implicou na migração do primeiro para a Mata da Cafuna, também está associada a escolha do filho Manoel, feita pelo próprio Alfredo Celestino a inda em vida, paia ser seu substituto enquanto cacique, após sua morte.

O processo de conflitos internos nos Xukuru-Kariri tomou proporções maiores após o assassinato do filho mais novo do cacique Alfredo Celestino, em que os membros da família Sátiro estão envolvidos no atentado que vitimou o jovem João Celestino (MARTINS, 1994 p. 105).

O ocorrido provocou comoção em toda aldeia e membros da família Celestino. Os ânimos se acirraram, os Celestino exigiram a saída dos Sátiro de Palmeira dos Índios. Com a saída da família Sátiro, foi instituído o terceiro cacique no povo Xukuru-Kariri, deslocado para Ibotirama-BA, logo em seguida, os Sátiro reivindicaram a transferência para outra gleba de terra com melhores condições de produção agrícola e criação de pequenos animais, pois onde residiam não atendia às condições de sobrevivência.

A assunção de Zezinho Sátiro para a condução das famílias que migraram para os municípios de Ibotirama-BA e Glória-Ba sendo alocados na Fazenda Pedrosa pertencente ao distrito de Quixaba-Ba. As famílias que deixaram a Fazenda Canto junto aos Sátiro estavam divididas em quatro grupos que estão hoje localizados nos municípios de Caldas e Brumadinho em Minas Gerais.

O homicídio de João Celestino cometido por José Sátiro do Nascimento (o cacique atual da fazenda Pedrosa) desencadeou a divisão dos Xukuru-Kariri da Fazenda Canto em três facções políticas atualmente localizadas em diferentes áreas. Como consequência, hoje o grupo se encontra em diferentes situações históricas (nas três áreas já mencionadas), em contextos organizacionais (Inter societários) e relacionais, particularmente como órgão tutor, diferenciados. No entanto, continuam a utilizar o mesmo etnônimo indígena (MARTINS, 1994, p. 105).

Os conflitos na Aldeia Fazenda Canto não são recentes, e toma proporções maiores dada as posições políticas do Cacique Manoel Celestino à frente da liderança dos Xukuru-Kariri que centralizava as decisões políticas, sem levar em consideração o legado construído pelo seu pai o Cacique Alfredo Celestino.

Em diálogo com o Pajé Antônio Celestino (2020), este relata que na década de 1994 as famílias residentes na Fazenda Canto tomaram a decisão inédita na história recente dos

Xukuru-Kariri, destituindo o cacique Manoel Celestino e conduzindo o senhor Luzanel Ricardo para a liderança do povo. A decisão colegiada em desfavor de Manoel Celestino, o fez não reconhecer a liderança empossada pertencente à família Ricardo como novo cacique, alegando que a liderança política dos Xukuru-Kariri é de caráter hereditário.

O cacique Luzanel Ricardo foi vítima de atentado à bala na década de 1994, no episódio foram alvejadas três pessoas, (Zé Camilo, Luzanel Ricardo e Ataíde Ricardo), o cacique Luzanel Ricardo não resistiu aos ferimentos vindo a falecer. Após o ocorrido, o clima ficou insustentável para a família Celestino permanecer na aldeia Fazenda Canto, que passou a residir na periferia da cidade de Palmeira dos Índios, nos bairros da Vila Nova e Alto do Cruzeiro.

O pesquisador do PPGAS – Universidade Federal da Paraíba – UFPB Fábio Mura (2006, p. 103), afirma que “os movimentos étnicos resultam da pluralidade de processos que ocorrem em determinado espaço geográfico e que levam os integrantes de grupos sociais e étnicos a configurar e/ou ajustar territórios de determinado modo”. Nesse sentido, os indígenas usam táticas para resistir e existir para não subsumir, dessa forma vão buscando (re)arranjos nas configurações étnicas.

Claudia Mura (2013, p. 42), afirma que a mobilidade vivenciada pelas coletividades indígenas do Nordeste durante o período compreendido entre as últimas décadas do século XIX e todo contexto do século XX, caracterizou “a população da região nas mais diversas situações históricas”.

Nos diálogos com membros da aldeia Mata da Cafurna, (Dona Marlene Santana, Meire Santana, O Cacique Cicinho, o Pajé Antônio Celestino) relatam o ocorrido na aldeia Fazenda Canto, quando o então afastado Cacique Manoel Celestino e sua filha Graciliana Celestino chegam à sede do posto, tirando fotos das pessoas que apoiaram a retomada da fazenda Brejinho em posse da família Garrote. A população da Fazenda Canto reagiu com a tensão provocada, tanto com a morte do cacique Luzanel Ricardo, quanto da perseguição às pessoas que estavam conduzindo a retomada da fazenda Brejinho.

De acordo com os dados descritos por Antunes (1984) e os diálogos com interlocutores, os Santana pertencem ao tronco Xukuru, enquanto os Celestino advêm do tronco Kariri, no decorrer do processo ocorreu fusão e laços de parentescos por meio dos casamentos entre membros de ambas as famílias originárias.

Devido aos acontecimentos, a família Celestino passou a residir fora aldeia em situação de vulnerabilidade social sem poder retornar para Fazenda Canto ou ir para a Mata da Cafurna, no início de 1999. Em acordo firmado entre a Articulação dos Povos Indígenas do

Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo - APOINME, FUNAI e o MPF, proprietários de boa-fé se dispuseram a negociar possíveis parcelas de terras em indenizações para usufruto indígena. Naquele momento foram negociadas terras da Fazenda Boqueirão, o sítio de uma pessoa conhecida como Dr. William que faz fronteira com a Cafurna de Baixo e parte da Serra da Capela que estava com o posseiro Luís Leone.

As propriedades anteriormente referidas foram destinadas aos irmãos/as Celestino, no Boqueirão ficaram (Milton, Eugênio, Francisco, Ermilina, Francisca, Afonso e Marcos); na parte da Cafurna de Baixo ficaram (Benedito Celestino) e Serra da Capela (Manoel Celestino) essas áreas ficaram disponibilizadas para o núcleo familiar Celestino, os conflitos entre eles, permanecem em torno de disputas políticas sobre a liderança política entre os irmãos, sobrinhos, filhos e netos.

As pesquisas revelam que com a família Celestino novamente aldeada, Manoel Celestino reivindicou a liderança das áreas da Serra da Capela, Boqueirão, Cafurna de Baixo, Serra do Amaro e Coité, afirmando ser o Cacique Geral do povo Xukuru-Kariri.

Novamente os problemas surgiram devido a conduta do cacique destituído não atender aos interesses de algumas famílias residentes nas áreas das aldeias citadas, os indígenas que estavam sob a liderança do cacique Manoel Celestino para se dirigir aos órgãos públicos em busca de documentos, declarações, consulta médica entre outros atendimentos, necessitavam de autorização de sua respectiva liderança. A dinâmica pelo espaço político entre os Xukuru-Kariri perpassa por várias gerações, para obter o status de liderança reconhecidos pelas instituições que respondem pelas políticas públicas destinadas aos povos indígenas fortalece a organização social dos núcleos familiares em questão.

A formação de novas aldeias e a saída da família Celestino da Fazenda Canto não esfriaram os ânimos dos núcleos familiares ali residentes; os conflitos passaram a ser protagonizados pela família Ricardo e Macário, ambos tiveram membros mortos e presos. A família Ricardo continua na Fazenda Canto sob a liderança do Cacique Antônio Ricardo, devido à tensão e medo provocados pelos conflitos que resultaram em mortes de ambos os lados. A FUNAI adquiriu a fazenda Riacho Fundo criando outra aldeia com liderança do cacique Edjalmo Macário.

Com os processos de dispersão e de conflitos internos, no início de 2013, famílias Xukuru-Kariri residentes no município de Taquarana-AL, reivindicaram o reconhecimento étnico por parte dos órgãos públicos, mesmo com relações diretas com os Xukuru-Kariri da Fazenda Canto e Mata da Cafurna, por meio de laços de parentescos, nos espaços religiosos

(Ouricuri) e como também dividiam glebas de terras para produção agrícola e a criação de pequenos animais.

A família Camilo reside na aldeia Fazenda Canto desde o segundo processo de aldeamento. Nas primeiras décadas do século XX membros dessa família migram para a Fazenda Nóia no município de Taquarana-AL liderados pela matriarca Dona Jovina. Segundo Ferreira (2017), no início do século XX, logo após a ida de *Mãe Jovina* para a *Fazenda Nóia* construíram as casas das famílias às margens do riacho. Após a venda, efetuada por Luiz Camilo, de uma parcela da terra, os indígenas passaram a viver na grota. Na década de 1990, após o falecimento de *Mãe Jovina e Antônio Camilo*, as famílias saíram da grota e passaram a ocupar outro lugar no território, desta vez na chã. No novo espaço os indígenas construíram suas moradias e permanecem, na atualidade.

O povo Xukuru-Kariri há séculos enfrenta disputas políticas entre as famílias tronco, que reivindicam ser detentoras do conhecimento milenar transmitido por seus ancestrais, tendo resistido às investidas dos poderes engendrados no estado brasileiro, desde o processo da invasão portuguesa, passando por diversas fases e formas (Monarquia, Império e República) de governos que perduram na contemporaneidade.

Em toda história transmitida por gerações dos núcleos familiares envolvendo os Xukuru-Kariri, existe relatos de conflitos que resultaram em vários homicídios, não aceitação de intercasamentos, não reconhecimento de lideranças políticas apontadas como cacique e pajé, a criação de novos caciques e pajés, o surgimento de várias aldeias e até mesmo a criação e proliferação de diversos espaços sagrados de práticas religiosas como Ouricuri.

A pesquisa realizada revela a existência de onze espaços dentro do contexto contemporâneo que agrega núcleos familiares e reflete as diferentes formações dos aldeamentos. São áreas que demonstram como esses indígenas passaram por vários processos de fusão e cisão étnicas dando origem aos Xukuru-Kariri.

Nas 10 aldeias Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, existem onze locais de práticas ritualísticas relacionadas ao Ouricuri, considerados espaços sagrados da cosmologia desses núcleos familiares que estão distribuídos: três na Fazenda Canto, dois na Mata da Cafurna, as aldeias a seguir possuem um Ouricuri, Cafurna de Baixo, Serra da Capela, Boqueirão, Serra do Amaro, Coité e Monte Alegre.

A religiosidade é mais um elemento que contribui para as disputas faccionais entre as famílias-tronco do povo Xukuru-Kariri, contudo, há indígenas que não participam dos rituais sagrados, pois frequentam as denominações religiosas católicas, evangélicas ou de matriz

africana. É de salientar que alguns praticantes ritualísticos do Ouricuri também são adeptos do catolicismo.

Na contemporaneidade, segundo informações colhidas junto aos indígenas Xukuru-Kariri, reconhecem 10 aldeias no município de Palmeira dos Índios, uma em Taquarana-AL, e mais uma no município de Glória-BA e Ibotirama-BA, nos municípios de Caldas-MG e Brumadinho-MG. As relações de parentesco são edificadas no cotidiano na transmissão das práticas culturais e nos espaços sagrados. Segundo Lévi-Strauss (1975), é o meio sociocultural que os sujeitos estão inseridos, onde são compartilhados os significados, os símbolos e conhecimento adquiridos pelos membros do grupo. Ensinaos por meio da oralidade, na confecção de instrumentos utilizados no dia a dia da comunidade (utensílios de pesca, caça, os rituais religiosos e de passagens entre outros) que reforça a importância do sistema de crenças coletivas como um elemento fundamental na compreensão dos fenômenos mágico e religioso.

O povo Xukuru-Kariri reconhece as divergências e conflitos que podem surgir entre as famílias nucleares, mas ao mesmo tempo valoriza a importância das famílias para a manutenção da identidade étnica Xukuru e Kariri. Os laços de parentesco desempenham um papel fundamental na coesão da comunidade, especialmente nas atividades coletivas, e isso é evidenciado de forma particular no espaço sagrado do Ouricuri.

Nas narrativas das lideranças Xukuru-Kariri, o senhor Francisquinho teve contato com algumas aldeias, como Cafurna de Baixo, Serra da Capela e Mata da Cafurna. Isso aconteceu devido ao seu círculo de amizade com alguns indígenas durante visitas e interações ao longo do tempo. Durante essas visitas, ele aprendeu a dançar e cantar o toré, que é uma prática comum quando os Xukuru-Kariri recebem visitantes, como pesquisadores, estudantes e aliados. Esses momentos festivos e rituais são uma maneira de compartilhar conhecimento e cultura com os visitantes.

No entanto, os Xukuru-Kariri afirmam que o senhor Francisquinho tirou proveito pessoal da hospitalidade e generosidade da comunidade ao acolhê-lo como visitante e ao compartilhar ensinamentos culturais. Essa percebida exploração da boa fé dos indígenas por Francisquinho gerou descontentamento entre os membros da comunidade.

A situação se tornou ainda mais complexa com o anúncio do surgimento de um novo etnônimo, os Xukuru-Palmeira, no município de Palmeira dos Índios, liderado pelo auto-denominado cacique Chiquinho. Esse grupo realizou retomadas de terras no território Xukuru-Kariri, especificamente na área da aldeia Monte Alegre, que é uma região reivindicada pela Mata da Cafurna.

O processo de retomada, conforme descrito por Mura (2023), provavelmente envolveu tensões e conflitos relacionados à disputa pelo controle da terra e à afirmação de identidades étnicas distintas, como os Xukuru-Palmeira.

Ao raiar do dia 28 de fevereiro de 2021, os Pankaxuri deram início a *retomada* da Cachoeira do Tamanduá, após cinco anos na periferia de Palmeira dos Índios. Nas imagens de um vídeo que circulou nas redes sociais, mostrando os primeiros momentos da ação, é possível ver aproximadamente trinta indígenas entrando na terra, os quais ajoelharam-se nela e, ao som de maracás e da dança do *toré*, retomaram-na e a reivindicaram como "terra ancestral indígena". (MURA, 2023, p. 65).

Essa situação evidencia os desafios enfrentados pelas comunidades indígenas, não apenas em relação à preservação de sua cultura e território, mas também em lidar com as dinâmicas internas e externas que afetam suas vidas e identidades.

A construção étnica do povo originário das aldeias Xukuru-Kariri, acontece em contexto conturbado e complexo, permeado por questões relacionadas às divisões políticas, cisões familiares, disputas de poder. Esse ambiente turbulento é central para entender a controvérsia em torno da criação da aldeia Monte Alegre e as alegações dos Xukuru-Kariri em relação ao indígena Francisquinho.

Os Xukuru-Kariri argumentam que o Francisquinho não tem direito de criar outra etnia e estabelecer a aldeia Monte Alegre. Isso se deve ao fato de que ele não teria vivenciado suficientemente o cotidiano da aldeia original e não teria construído laços que garantiriam o direito pretendido. Isso sugere que a construção étnica e a legitimação das identidades indígenas na região estão profundamente relacionadas com a experiência de vida e a participação ativa na comunidade.

Para entender melhor o contexto da criação da aldeia Monte Alegre, é importante mencionar que ela surgiu após duas tentativas de retomada mal-sucedidas nas terras do Senhor Amarelho, que estão localizadas acima do Bairro Alto do Cruzeiro e da Fazenda do Sr. Noé Simplicio, na região da Serra do Muro. É fundamental destacar que essas áreas são consideradas parte do território tradicional dos Xukuru-Kariri, o que torna a disputa ainda mais complexa.

Portanto, a criação da aldeia Monte Alegre está envolta em uma série de questões delicadas, incluindo alegações de inautenticidade étnica por parte dos Xukuru-Kariri em relação a Francisquinho, bem como as tentativas de retomada de terras tradicionais que fazem parte do território ancestral da comunidade. Esses fatores contribuem para a complexidade das relações étnicas e políticas na região das aldeias Xukuru-Kariri.

As narrativas dos indígenas acerca da inviabilidade de criar outra etnia e constituir outra aldeia por parte de Francisquinho, estão em documento de posse dos Xukuru-Kariri enviado em resposta ao MPF-AL no dia 03 de junho de 2010, em que as lideranças das aldeias Fazenda Canto, Cafurna de Baixo, Mata da Cafurna, Serra da Capela, Boqueirão, Serra do Amaro, Coité, Riacho fundo e Jarra protagonizaram o fato inédito no processo histórico contemporâneo das aldeias Xukuru-Kariri, por não reconhecer a liderança do Cacique Francisco José Lourenço da Silva (Cacique Francisquinho). No entanto, as lideranças do povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios se viram surpreendidas com o surgimento de outra etnia denominada Xukuru-Palmeira, liderada pelo então Cacique Chiquinho.

Para Martins (1994), a passagem e permanência de parentes de outros povos originários são comuns entre os Xukuru-Kariri, as pesquisas identificaram a presença de indígenas Pankararu, Kariri-Xokó, Wassu-Cocal, Karapotó, Kalankó, Karuazu, Jiripancó, Fulni-ô entre outros, que residem nas aldeias Fazenda Canto, Mata da Cafurna, Boqueirão, Serra do Capela, Coité.

Embora haja registro de indígenas Pankararu vivendo há décadas junto aos Xukuru-Kariri, os núcleos familiares considerados troncos não reconhecem novo grupo étnico em Palmeira dos Índios, assim como não reconheceu na década de 1994 a liderança do senhor Francisquinho. Conforme indicam as lideranças Xukuru-Kariri em relatos:

No início dos anos de 1999, um cidadão denominado Francisco José Lourenço da Silva, vulgo (Francisquinho) afirmando-se índio do povo Pankararu do estado de Pernambuco, teve passagem por curto período nas aldeias Mata da Cafurna, Capela e Cafurna de Baixo, causando vários problemas de natureza física e moral nas aldeias acima citadas. Mediante as ocorrências percebemos que o senhor Francisco José Lourenço da Silva, usava da “**má-fé**”, como um **impostor**, usando **embustes**, em meio ao nosso povo. A partir do não ser mais aceito nas aldeias de passagem e nas demais, intitulou-se de cacique e nos últimos anos, criou uma comunidade indígena com pessoas de bairros da cidade de Palmeira dos Índios. Liderando esse grupo que se denominaram “**Xucuru Palmeira**”, elaborou uma reunião entre eles, (em anexo) na qual querem terra, saúde, educação e cadastro de reconhecimento social. O referido senhor, intitulado de cacique, no decorrer dos últimos anos, passou a percorrer aos órgãos: FUNAI, FUNASA e MPF desse estado de Alagoas, na tentativa de adquirir o reconhecimento como indígenas “Xucuru Palmeira” e as assistências acima citados. Nota de repúdio do povo Xukuru-Kariri, enviada para o MPF-AL, 6ª Câmara, FUNAI-Brasília e FUNASA-Brasília (25, 06, 2008).

As lideranças Xukuru-Kariri ficaram surpresas com a recomendação do Ministério Público Federal do Município de Arapiraca-AL, em favor do grupo étnico Xukuru-Palmeira e do cacique Chiquinho, o MPF recomendou aos órgãos públicos responsáveis FUNAI e FUNASA para assistir às populações indígenas. Os Xukuru-Kariri solicitaram do Ministério Público Federal a suspensão da recomendação impetrada por não reconhecer outra etnia,

alegando inclusive, sobrecarregar os serviços prestados pela FUNAI e FUNASA as aldeias Xukuru-Kariri do município de Palmeira dos Índios, conforme consta nos autos:

Portanto, recebemos e ficamos surpreendidos por uma **recomendação**, através do ofício número 177/2007/RGT/PRM/, datado em 05 de julho de 2007, do Ministério Público Federal – Procuradoria da República no município de Arapiraca/AL (em anexo). No entanto, nos sentimos feridos, desrespeitados e indignados com a recomendação “**imposta**” ao nosso povo Xukuru-Kariri. Acreditamos ainda que a lei nº. 6001/71 – Título I dos princípios e definições, do artigo 3º – item I, não foi levado em consideração. Mesmo dessa forma nós povo Xukuru-Kariri, recebemos constantemente do Senhor Francisco José Lourenço da Silva e membros de seu grupo, agressões morais e ameaças de morte. Diante ao exposto, solicitamos encarecidamente de Vossas Senhorias, **reparação na recomendação e as considerações do artigo 3º da lei 6001**, nos garantindo assim, nossos direitos que foram cedidos a usufruto ao senhor Francisco José Lourenço da Silva e ao seu grupo. Nota de repúdio do povo Xukuru-Kariri, enviada para o MPF-AL, 6ª Câmara, FUNAI-Brasília e FUNASA-Brasília (25, 06, 2008).

Embora tenha atravessado décadas, as lideranças da Mata da Cafurna (cacique Cicinho, Marlene Santana e Zezinho) e da Fazenda Canto (Pajé Celso Celestino e Gecinaldo) no dia 24 de junho de 2022, durante a noite de sexta feira na entrada do ritual do Ouricuri, afirmaram que os problemas causados por Francisquinho tem desarticulado a luta dos Xukuru-Kariri principalmente no que se refere aos direitos constitucionais (terra, saúde e educação).

Após duas investidas de retomadas sem sucesso, o cacique Chiquinho seguiu em direção as Serras de Palmeira dos Índios para retomar a Fazenda Monte Alegre pertencente ao político da região conhecido como Val Basílio. Com a criação da décima aldeia não arrefeceu os ânimos em torno da figura do novo cacique, logo os conflitos internos apareceram com disputas internas, ações violentas (lesões corporais e homicídios), dentro da Fazenda Monte Alegre, com isso, a presença do cacique Francisquinho não foi aceita na aldeia Monte Alegre.

Na atualidade a aldeia Monte Alegre é conduzida pela Cacica Luciana integrante da família Santana predominante na aldeia Mata da Cafurna. O Cacique Chiquinho após sair da aldeia Monte Alegre, passou a utilizar novo etnônimo *Pankaxuri*, resultante da fusão da etnia Pankararu, Xukuru e Kariri, que estão presentes na retomada na Cachoeira do Tamanduá, localizada na divisa dos municípios de Palmeira dos Índios-AL e de Bom Conselho-PE. A área territorial foi reduzida geoespacialmente, identificada e delimitada Xukuru-Kariri, em 2006 pela FUNAI pela antropóloga Siglia que coordenou o Relatório de regularização Fundiária da Terra Indígena Xukuru-Kariri.

3.3 A Presença da Igreja junto aos Indígenas

Após a extinção dos aldeamentos e a criação do SPI, a presença do Padre Alfredo Dâmaso teve papel fundamental na articulação política em defesa dos povos indígenas do Nordeste. Sua trajetória marcou a história dos indígenas Fulni-ô (Carnijó), Pankararu, Kariri-Xokó, Xukuru-Kariri entres outros povos do Nordeste. A contribuição do pároco se refletiu na reconquista da terra, ocupada por fazendeiros da região, no município na cidade de Águas Belas-PE dentro da área indígena do povo originário Carnijó, localizados no sertão pernambucano.

O Padre Alfredo Dâmaso, depois de cumprir a missão em terras baianas, retornou para Pernambuco em 1917 e assumiu as Paróquias dos municípios de Itambé-PE e Surubim-PE, quando em 08 de fevereiro de 1918, foi enviado para a mais importante missão da sua vida eclesiástica, desenvolvendo trabalhos nas Paróquias de Bom Conselho-PE e Águas Belas-PE do Sertão pernambucano. O principal objetivo era resolver as questões existentes entre os posseiros e os indígenas.

É perceptível que as ações do religioso não se limitavam apenas aos trabalhos sacros, festas religiosas dentro dos preceitos cristãos; teve, também, importante atuação nas questões políticas e sociais, indo na contramão do interesse político e econômico enraizado na sociedade nordestina (BEZERRA, 2019). A pesquisadora infere que desde o Período Colonial era comum que famílias portuguesas chegassem ao Brasil em busca de fazer fortuna, como fez Manoel da Cruz Villela, que comprou de Jerônimo Burgos de Souza e Eça, uma sesmaria de 30 léguas quadradas, que custou duzentos mil réis, no ano de 1712.

O terreno compreendia as dimensões das terras ao Sul de Alagoas (Palmeira dos Índios, Tanque d'Arca e Campo de Anadia); em Pernambuco ao Norte, fazia divisa com os municípios de Garanhuns, povoado Brejão de Santa Cruz; a Leste com o poço do Veado e a Oeste com o município de Águas Belas.

Quando o pároco chegou a Águas Belas-PE, conheceu a situação de miséria extrema, que vivenciavam os indígenas Carnijó/Fulni-ô, sem acesso às terras que haviam sido doadas pelo Governo Imperial. Os conflitos entre indígenas, políticos e fazendeiros do município de Águas Belas-PE e adjacências se agravavam, porque havia a reivindicação por parte dos indígenas ao direito à terra pertencente ao aldeamento do Ipanema, dominado por posseiros da região. Assim, o padre Dâmaso foi de encontro aos interesses dos coronéis, na defesa dos indígenas, dos camponeses e de todos aqueles explorados pelo poder econômico.

Segundo a Agência Pernambucana de Águas e Clima- APAC, o Rio Ipanema nasce no município de Pesqueira em Pernambuco. Seu curso percorre parte dos estados de Pernambuco (aproximadamente 139 km) e Alagoas, na direção norte sul desaguardo no Rio São Francisco,

sua localização geográfica facilitou os fluxos étnicos entre os povos indígenas em Alagoas e Pernambuco. Segundo Bezerra (2019), localizado no Vale do Ipanema, o aldeamento foi registrado desde o século XVIII, sendo os indígenas conhecidos pelo etnônimo Carnijó/Fulni-ô ou Carijó.

Em Pernambuco, os aldeamentos foram extintos em 1875, dentre os quais o aldeamento do Ipanema, onde viviam os Carnijó/Fulni-ô. O território dos indígenas Fulni-ô, reconhecido pelo Decreto Estadual nº 637, de julho de 1928 compreende uma área de 113 lotes, porém, respeitando o pertencente à Capela. Cada lote media 302.500m², atualmente apenas 11.500ha estão sob domínio indígena. A definição da situação jurídica territorial dos Fulni-ô, encontra alguns óbices pela escassez de informação documental, que ficaram mais acessíveis a partir do século XX, com a ação do órgão indigenista oficial (SPI), os aldeamentos indígenas no Nordeste foram extintos no século XIX, o processo ocorreu em período diferente devido à pressão política das câmaras municipais e dos latifundiários (BEZERRA, 2019).

É de salientar o argumento de Bezerra (2019) ao relatar que o padre Dâmaso reconheceu o povo Fulni-ô como verdadeiro dono das terras em conflito, passou a se desentender com os políticos e fazendeiros da região. Para o religioso, o interesse em demarcar e devolver as terras pertencentes aos nativos estaria imbuído da essência do evangelho anunciado por Cristo, tomou para si a dor do cotidiano das famílias Fulni-ô que tem a terra como maior bem, não apenas como meio de produção econômica, mas como espaço cosmológico de ligação entre o humano e o divino.

Pesquisadores como Martins (1993), Silva Jr. (2007), Ferreira (2016) e Bezerra (2019) destacam a importância do convívio diário do Padre Alfredo Dâmaso com os Carnijó/Fulni-ô durante 12 anos, apontam o legado do pároco visando o bem-estar dos indígenas de Águas Belas-PE, a contribuição para o reconhecimento oficial do grupo originário pelo SPI, e que em função, o posto indígena foi estabelecido na aldeia para atender as necessidades da comunidade.

O respeito conquistado na região pelos serviços prestados junto aos pobres, o sacerdote Dâmaso mostrou a importância, independentemente da posição social, política, econômica, racial, sexo e etnia, conduzindo seus paroquianos sem distinção. A contribuição indiscutível pelo reconhecimento dos povos indígenas do Nordeste brasileiro pelos agentes estatais, ao travar embates políticos com latifundiários e coronéis, que ocupavam as terras pertencentes aos indígenas.

Dom Augusto Cardeal da Silva disse que o padre Dâmaso foi seu colega de seminário, o considerou inteligente e piedoso e que poderia ter chegado à posição de bispo, isto é, poderia ser cardeal da região, mas fez a opção pelos pobres. Sua maior ambição não era ascender dentro da hierarquia eclesiástica, e sim desempenhar os ensinamentos dos primeiros cristãos, levar esperança e conforto àqueles que estavam sobre o domínio das oligarquias e à mercê da sorte (MIRANDA, 2001).

Monsenhor Alfredo Dâmaso recomendou o Padre Ludgero Radijmakers como representante da Igreja Católica Romana na Aldeia e na direção do Colégio Pio XII, em Palmeira dos Índios. Apesar de ser destinado à prestação de serviços religiosos e educacionais, o Padre Ludgero envolveu-se na administração do Posto Indígena, criava e regulava grupos de indígenas para o trabalho comunitário na construção de hortas, aviários e açudes, distribuía alimentos, dentre outras atribuições (ROCHA, 2020).

A Igreja Católica possui relação de longa duração com os indígenas do Brasil. Desde 1500 se fez presente na missão e na colonização do Brasil, caracterizando-se pela convivência com a política indigenista do Estado – colonial ou nacional de repressão e desestruturação das culturas indígenas na tentativa de promover a integração dos povos originários à sociedade envolvente.

A Cristandade Colonial marcou o período em que a Igreja, através do regime do Padroado²⁷, concedeu o direito ao Estado Monárquico de escravizar os indígenas caso estes não se convertessem, legitimando assim a dominação e a chamada “Guerra Justa” contra os povos nativos. A prática da missão acontecia através das reduções, em sua maioria jesuíticas, que aldeavam os indígenas em determinados espaços limitados, onde eram obrigados a se portar como os membros da sociedade portuguesa, passando a falar a língua portuguesa, a dotar costumes e religião cristã.

Submetidos ao regime imposto, muitos dos indígenas acabavam morrendo vítimas de epidemias às quais não possuíam resistência, ou fugindo, procurando retomar a vida por meio da prática da caça, da pesca, coleta de frutos e raízes e da religião. Mesmo com a Independência e, posteriormente, com a Proclamação da República, a prática da missão continuou aliada à política indigenista do Estado, com interesses em expropriar terras e riquezas das comunidades indígenas brasileiras (OLIVEIRA, 2008). Assim, a missão se tornou um instrumento de dominação e exploração dos povos originários, que foram submetidos a um processo de violência em seus modos de vida, conhecimentos e identidades

²⁷ O Padroado é um mecanismo jurídico que permitiu, ao longo da história, reis e governantes se envolverem mais diretamente em assuntos da hierarquia da Igreja Católica.

ao longo da história que perdurou por séculos, vilipendiados em seus direitos, territórios e culturas usurpados pelo Estado e pela Igreja.

3.4 Os Xukuru-Kariri e Conselho Indigenista Missionário

O término dos conflitos armados produzidos pela Primeira e Segunda Guerra Mundial resultou em milhares de mortos trazendo comoção a população mundial, os principais líderes mundiais, reconheceram sua parcela de culpa na catástrofe que assolava o planeta, na perspectiva de aliviar suas consciências e minimizar o clima hostil que ainda assombrava a paz entre as nações, em 1948 foi criada a ONU (Organização Mundial das Nações Unidas), com a incumbência de promover e disseminar a paz na humanidade e entre nações, mediar conflitos entre países, defender o respeito aos direitos humanos e promover o desenvolvimento sustentável e econômico dos países por meio de cooperação mútua.

No contexto brasileiro, houve movimentos populares com disposição na promoção da justiça social, da disseminação da paz e da defesa dos direitos humanos, embora houvesse reação de parte da sociedade civil contra os movimentos sociais. Nos bastidores da própria Igreja Católica, se iniciou o movimento de dois extremos de atuação, havia a ala do movimento eclesial tradicionalista, que era temente às “ameaças comunistas” e a ala progressista comprometida com a justiça e as causas sociais.

A perspectiva na política brasileira vivenciava o maniqueísmo da ala tradicionalista identificada como de direita, que contribuiu para a queda do então presidente João Goulart, na década de 1961-1964, temido por seu envolvimento com países comunistas, por sua proposta de reformas de base, tendo o olhar social.

“O golpe de 1964 e a tomada do poder por integrantes da direita impediram definitivamente a ascensão das classes e movimentos populares, se propondo a realizar, o próprio governo, as reformas de base que o povo ansiava” (BEOZZO, 1996, p. 57). No entanto, a política adotada para a implementação das reformas—foi à modernização e a industrialização, ambas promovidas de maneira desordenada, afetando, sobretudo as populações rurais, incluindo as comunidades indígenas.

A ala progressista tinha os Bispos que incorporaram os ensinamentos inovadores conduzidos pelo pontificado franciscano do Papa João XXIII, deixando o comodismo das celebrações em latim, indo ao encontro do povo pobre e marginalizado, passando a conviver nas bases, levando o sentido do evangelho, discutindo os problemas sociais que tanto aflige a

população que vive nas favelas e periferias das grandes cidades, bem como na região rural, desprovida do poder do Estado (SIMÕES, 2016).

A Confederação Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB em 1972 decidiu tomar providências junto ao poder público denunciando as oligarquias e o Estado que produziam o flagelo aos povos indígenas, trabalhadores rurais e camponeses por meio das grandes obras públicas instauradas em terras tradicionais. No ambiente político conturbado para os povos indígenas, a Igreja demarcou posição ao lado dos indígenas, criando o Conselho Indigenista Missionário-CIMI, abolindo a velha máxima de converter as populações indígenas à fé cristã e integrando-as ao padrão estabelecido pelo Estado.

O CIMI possibilitou a articulação entre aldeias e povos originários, promovendo grandes assembleias, elaborando os primeiros passos, dando contornos à reivindicação pela garantia do direito à diversidade cultural. Dialogando com os movimentos sociais, fortaleceu o enfrentamento ao poder estatal, buscando minimizar os problemas causados as populações indígenas na garantia dos seus direitos originários, transcendendo ao projeto político colonial, que visava apenas transformar os indígenas em mão-de-obra escravizada, além da exploração dos recursos naturais advindos da fauna e da flora.

Segundo Suess (2012, p. 77), “é preciso reelaborar o sentido da boa nova na perspectiva da salvação no que tange aos preceitos cosmológicos dos povos indígenas”. Na visão integral dos povos indígenas, a terra é um dado religioso e, por causa disso, a sua defesa faz parte da própria evangelização. Na assembleia de criação do CIMI em 1972, a CNBB compactuou com o espírito inovador reificado pela opção aos pobres, seguindo a Teologia da Libertação, inspirada pelo Frei Leonardo Boff.

Dom Thomas Beduíno assumiu a presidência do Conselho Indigenista Missionário anunciando novo perfil de atuação, rompendo com o projeto implementado pelas missões religiosas do período colonial de conversão, para formar mão-de-obra servil à estrutura e manutenção dos aldeamentos com a exploração da fauna, flora, do trabalho na lavoura, na criação de animais e na edificação dos prédios que abrigavam o complexo missionário.

Desde as primeiras reuniões para a criação do CIMI, há a preocupação em atuar politicamente em auxílio aos indígenas, de acordo a CNBB a instituição missionária funcionaria sediada em Brasília-DF, como representante das missões em assuntos jurídicos, articulada com a FUNAI e outros órgãos governamentais, religiosos ou científicos.

O CIMI focalizaria a formação de novos missionários e preservação do patrimônio cultural indígena (RAMOS, 1972, p. 51). “O perfil do missionário se enquadrava no mesmo perfil do militante das Comunidades Eclesiais de Base, da Comissão Pastoral da Terra ou de

outros movimentos baseados na Teologia da Libertação, que possuem como principais características a defesa e o cuidado pelos pobres”.

O CIMI iniciou realizando denúncias das atrocidades cometidas pelo poder público com financiamento de projetos de ocupação das fronteiras geográficas e agrícolas, aos moldes das Capitâneas Hereditárias, consolidada por meio da Lei de Terras de 1850, cujo principal objetivo era a regularização fundiária, para a ocupação das terras indígenas, produzido títulos de terra, regularizando as áreas dominadas por posseiros, a saber que os aldeamentos estavam na mão de arrendatários, políticos, fazendeiros.

É de salientar que o modelo de ocupação das terras indígenas perdura na contemporaneidade, produzindo impactos ambientais, interferência na vida e história dos povos originários. A perseguição permanece atualmente por meio de preconceitos, discriminações, violências, invasão e esbulho das terras, violações de direitos humanos ao longo de cinco séculos.

Em 1973 no primeiro ano de formação, o CIMI lançou o documento “Y-juca-Pirama: O Índio aquele que deve morrer”, que denunciou o modelo desenvolvimentista implantado pelo Governo Militar, cujo principal objetivo era ocupar as terras indígenas com o discurso de ampliar as áreas agrícolas e defender as fronteiras físicas, promovendo a expulsão dos povos indígenas do seu território natural ou transformando-os em mão de obra barata.

Os indígenas eram recrutados para trabalhar na orientação de como “desbravar suas próprias terras”. Além de fomentar os conflitos de interesses no interior das aldeias, o chamado milagre econômico e expansionista com a construção da rodovia Transamazônica que simbolizava o progresso da região, ao mesmo tempo anunciava o extermínio incalculável dos territórios e dos povos indígenas, de acordo com o CIMI (2012).

No período de 1972 foi inaugurada a Rodovia Transamazônica (BR 320), símbolo do delírio desenvolvimentista da época que representava a destruição de pelo menos 30 territórios indígenas e a morte de muitos indígenas. Os projetos políticos dos presidentes desde Juscelino Kubitschek, aos governos militares, hastearam a mesma bandeira do desenvolvimento a qualquer preço. Com a Constituição promulgada no dia 5 de outubro de 1988, os direitos indígenas foram assegurados nos artigos constitucionais 231 e 232 que garantiu a demarcação e a posse das terras indígenas num período de cinco anos, na análise de Proença (2017).

Na Constituição de 1988, os direitos dos indígenas estão expressos em capítulo específico (Título VIII, Da Ordem Social, Capítulo VIII, Dos Indígenas) com preceitos que asseguram o respeito à organização social, aos costumes, às línguas, crenças e tradições. A

população indígena no Brasil tem o direito de buscar maior integração, bem como de vivenciar sua cultura, aldeada, se assim entender que é a melhor forma de preservação.

Até o momento os governos democráticos não fizeram valer as garantias constitucionais desde os governos José Sarney, Fernando Collor de Mello, Itamar Franco, Fernando Henrique Cardoso, Lula, Dilma Rousseff e Temer. É de salientar que ocorreram alguns avanços nas políticas públicas, como a participação indígena no processo para demarcação de terra, tendo como exemplo disso, o Decreto nº 1775/96 com as diretrizes para demarcação territorial.

Na década de 1990 ocorreu a transferência de responsabilidade da assistência à Educação e Saúde que pertencia à FUNAI, migrou para o Ministério da Educação - MEC e para o Ministério da Saúde – MS. As consequências da mudança trouxeram o desmonte institucional e o aparelhamento da FUNAI, com pautas anti-indígenas como a não demarcação das terras indígenas em cinco anos, prazo estabelecidos pela Constituição de 1988. A assistência à saúde indígena foi terceirizada comprometendo o atendimento preventivo e curativo, trazendo, por consequência, a baixa expectativa de vida das populações indígenas.

Sob a batuta do MEC, ocorreu a estadualização e municipalização da Educação Escolar Indígena, na qual a gestão das escolas estaduais e municipais ficavam à mercê do humor dos agentes estaduais e municipais, o que afeta sobremaneira o acesso da população estudantil indígena ao aprendizado de qualidade. O projeto político do governo federal em comum acordo com o agronegócio é para inviabilizar as demarcações de terras indígenas e rever as terras já demarcadas por meio da tese do marco temporal. A retórica de que os povos indígenas impossibilitam o desenvolvimento do país e que as áreas indígenas precisam ser disponibilizadas para os latifundiários aumentar a produção de commodities para exportação fez aumentar a invasão e os conflitos entre indígenas, garimpeiros, posseiros, mineradoras e grileiros. De acordo o relatório da violência produzido pelo CIMI (2020),

Essa opção política do governo federal é evidenciada pelos inúmeros discursos proferidos pelo próprio presidente da República e por medidas práticas como o Projeto de Lei (PL) 191, apresentado pelo governo ao Congresso Nacional em fevereiro de 2020, e a Instrução Normativa (IN) 09, publicada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em abril. Enquanto o PL 191/2020 prevê a abertura das terras indígenas para a mineração, a exploração de gás e petróleo e a construção de hidrelétricas, entre outras atividades, a IN 09/2020 passou a permitir a certificação de propriedades privadas sobre terras indígenas não homologadas – o que inclui terras em estágio avançado de demarcação e áreas com restrição de uso devido à presença de povos isolados. Estas medidas também tiveram influência no aumento dos casos de “conflitos relativos a direitos territoriais”, que mais do que dobraram em relação ao ano anterior. Foram 96 casos do tipo em 2020, 174% a mais do que os 35 identificados em 2019. Também chama atenção o considerável aumento dos

assassinatos de indígenas no Brasil. Em 2020, 182 indígenas foram assassinados – um número 61% maior do que o registrado em 2019, quando foram contabilizados 113 assassinatos.

O governo Bolsonaro restaurou as políticas de extermínio dos povos indígenas através do incentivo à ocupação e exploração dos territórios tradicionais, negando as ações de saúde e educação e aparelhando com agentes anti-indígenas as administrações dos órgãos responsáveis em promover as políticas públicas para os povos indígenas.

Atualmente há processo em julgamento acerca do Marco Temporal no Supremo Tribunal Federal, a peça jurídica alega que o povo autóctone só poderá ter direito aos territórios ocupados antes do dia cinco de outubro de 1988, desrespeitando a Constituição e Organização Internacional do Trabalho – Convenção nº 169 (APIB, 2019). A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil- APIB afirma que

O marco temporal é uma tese jurídica que propõe uma alteração radical na política de demarcação de terras indígenas (TI) no Brasil. O debate que o envolve existe há mais de 10 anos, mas ganhou força nos últimos tempos. Essa tese defende que os povos indígenas só possuem direito de reivindicar determinado território caso eles já o ocupassem em 5 de outubro de 1988, dia em que a Constituição Federal foi promulgada. Assim, se determinado povo indígena não estivesse na terra que ele disputa na data mencionada, seria necessária uma comprovação na Justiça de que havia uma disputa judicial em curso ou um conflito acontecendo no momento de promulgação da Constituição. Entende-se que o marco temporal é parte de uma estratégia de ruralistas e agricultores para barrar o avanço das demarcações de TI no Brasil. O caso ganhou grande repercussão no Brasil porque passou a ser julgado pelo Supremo Tribunal Federal (STF), a instância máxima do Judiciário em nosso país. A última sessão, que aconteceu em setembro de 2021, foi adiada e não existe previsão para quando essa tese será julgada novamente. Além disso, a repercussão se deveu à grande reação dos indígenas brasileiros, que mobilizaram milhares de pessoas para acamparem em Brasília em protesto (2021, p.s/p).

O governo de extrema direita, manteve a perspectiva do século XIX, quando defende que só a civilização poderia retirar os indígenas da barbárie, eliminando as práticas selvagens como os rituais religiosos que negam a presença de Cristo, além de vadiarem e perambular por vários pontos da região atrapalhando a produção agrícola. A carga de preconceito contida nos relatórios dos Presidentes da Província de Alagoas descreve os indígenas da seguinte forma, conforme pesquisa de Antunes (1984, p. 40):

Os indígenas são naturalmente preguiçosos, e vadios e não tem outro modo de vida, q' a cassá e o roubo; mui raros são os q' plantão; destas ordens o se conhecem Simão de tal José Correia e Carlos de tal, todos os mais vivem precariamente, da cassá e do roubo como levo dito. Entre estes acham-se alguns que se alugam aos agricultores no tempo da derruba orçamentos e colheita. Com preguiça de fazerem telha morão em humas como tendas de palha de Ouricuri, pouco sustentável de duração, de madeira q' no fim de seis meses já precisam de nova palha para as tendas; e como não a facção com esta prontidão acontece viverem ordinariamente sujeitos ao rigor dos tempos.

Os escritos de Antunes demonstram o preconceito e o racismo estrutural que eram endêmicos nas hostes portuguesas e enraizados na sociedade brasileira, incluindo Palmeira dos Índios na época em que ele escreveu. Esses preconceitos eram manifestados através da adoção de discursos e práticas coloniais que buscavam a submissão e, em muitos casos, a eliminação dos povos indígenas. Esse comportamento refletia uma perspectiva etnocêntrica e eurocêntrica que negava a diversidade e a autonomia dos povos indígenas, tratando-os como inferiores e, portanto, merecedores de dominação e exploração.

O contraponto histórico que propiciou a devolução das garantias e do reconhecimento étnico dos povos originários em todos os quadrantes do Brasil, teve na Constituição de 1988 amparo legal que representou um marco importante no reconhecimento dos direitos originários dos povos indígenas no Brasil, da mudança significativa desse paradigma. Ela reconheceu a dívida histórica do estado brasileiro para com esses povos e estabeleceu políticas públicas voltadas para as populações indígenas. Isso representou uma ruptura significativa em relação ao pensamento integracionista expresso no antigo Estatuto do Índio (Lei 6.001), promulgado em 1973, que enfatizava a "integração" das populações indígenas ao restante da sociedade brasileira.

A ligação entre os escritos de Antunes e a Constituição de 1988 reside na transformação do tratamento legal e político dos povos indígenas no Brasil. Enquanto os escritos de Antunes revelam a opressão histórica e o preconceito naturalizado, a Carta Magna de 1988 representa a mudança de paradigma no reconhecimento e proteção dos direitos e da cultura dos povos indígenas.

Pautados na mudança de paradigma constitucional, as bases eclesiais progressistas da Igreja Católica no Brasil teve o CIMI como instrumento de (re)orientação política e apoio nas causas indígenas: “O compromisso do CIMI é de reconhecer os indígenas, como pessoa e como povo, que devem ser aceitos como adulto, com voz e responsabilidade, sem tutela nem paternalismo e que são capazes de construir suas próprias histórias” (BIENNÈS et al., 1974, p.1036).

A relação recíproca entre os indígenas e os missionários possibilitou a articulação e a organização política por meio de intercâmbios entre os povos, a troca de experiências e estratégias de defesa frente às ofensivas dos posseiros, garimpeiros e do estado.

As assembleias passaram a acontecer com maior frequência no início da década de 1980, nesse período as mobilizações eram constantes para redemocratização do país, o CIMI e as recém-criadas organizações indígenas perceberam a necessidade de inserir as discussões do processo constituinte as aldeias. De acordo com o boletim do CIMI (2012) “as organizações

indígenas foram criadas para lutar pelos direitos indígenas, levando os povos indígenas a buscar representatividade nos espaços políticos na sociedade convencional como também nas esferas do poder público” (RUFINO, 2006, p. 253).

O início da década de 1970 foi marcado por tentativas da FUNAI de desmobilizar as aldeias indígenas através de estratégias como negociações e ofertas de cargos e funções. Esse tipo de abordagem já era uma prática recorrente desde os tempos do SPI, que precedeu a FUNAI. Esta estratégia foi empregada em várias regiões do Brasil, incluindo a região Nordeste, onde povos como os Fulni-ô, Pankararu, Kariri-Xokó e Xukuru-Kariri habitam.

A FUNAI buscava desmobilizar as aldeias oferecendo benefícios aos indígenas, muitas vezes com a perspectiva de minar os esforços de demarcação de terras indígenas. Uma tática comum era recrutar indígenas para assumirem cargos no serviço público federal, frequentemente trabalhando nas dependências da própria FUNAI e da FUNASA em áreas indígenas. Os indígenas passavam a receber salários e benefícios como parte de seus cargos no governo, e esses recursos financeiros eram então usados para financiar as mobilizações e viagens das lideranças indígenas para a Direção Regional da FUNAI (DR4) em Recife, Pernambuco, e até mesmo para a sede da FUNAI em Brasília, Distrito Federal.

Essa estratégia de cooptação visava dividir as comunidades indígenas, enfraquecendo sua capacidade de resistência e organização em prol da demarcação de suas terras e da preservação de suas culturas. No entanto, ao longo do tempo, muitos povos indígenas continuaram a lutar por seus direitos territoriais e culturais, buscando superar essas estratégias de desmobilização e enfrentando os desafios impostos pela FUNAI e outros órgãos governamentais.

O Movimento Indígena foi construído a partir da coletividade, reelaborando a consciência política para o bem-comum, como afirma Tassinari (2001, p. 27), pois além de ser um movimento coletivo, os indígenas, ao buscar o alargamento da cidadania através das demarcações de terras, viabilização de ações assistencialistas como saúde e educação, além de preservação de suas culturas, estariam se opondo à maneira “de utilização dos recursos e dos valores culturais, sejam estes de ordem do conhecimento, da economia ou da ética” implementada pelo Estado.

Há conflito de ideias e intencionalidades que cria tensão entre os grupos étnicos e o Estado, numa disputa política na qual a minoria busca alianças com a sociedade civil na obtenção de direitos. Nas palavras de Peixoto (2013, p. 22):

Lutar por direito e tratamento diferenciado tem ocupado a pauta dos movimentos indígenas e indigenistas nos últimos anos como fator indispensável para

assegurar o ressurgimento de uns grupos e a sobrevivência de outros. Nesse contexto, a imagem construída dos indígenas tem se convertido em elemento definidor do discurso contrário ou favorável a luta desse povo.

As articulações políticas entre os indígenas são milenares, formavam alianças quando necessário, como também as desfaziam nas disputas por territórios e alimentação. A força política teve maior proporção no enfrentamento da colonização com a Confederação dos Cariris, Confederação dos Tamoios e não foi diferente na região das matas de Alagoas e Pernambuco onde ocorreu a Cabanada quando contou com participação de indígenas dos aldeamentos de Jacuípe, Panelas, Água Preta e Palmares, combatendo a invasão da mata atlântica para exploração da madeira e a expansão dos engenhos nas conforme Almeida (2008, p. 51) aponta para a convergência de três situações: pequenos proprietários de Panelas, indígenas do Arraial do Jacuípe e negros em Pernambuco e Alagoas.

Almeida continua a reflexão acerca da luta dos povos marginalizados:

O fim dos Palmares e mesmo a aproximação do açúcar às matas não inviabilizaram que ela se constituísse em território alternativo; e nem que se construíssem sociedades alternativas. Os marginalizados continuaram a demora na Mata Atlântica, uma área fundamental para resistência. A sociedade alternativa demandava o ganho de um espaço para a sobrevivência, ditada pela condição da resistência que daria o mote das ações políticas de confronto com o senhorio. (ALMEIDA, 2008, p. 54).

Assim, a Mata Atlântica foi um cenário de luta e resistência dos grupos subalternos que buscavam uma vida livre e digna, longe da exploração e da opressão do sistema colonial. Dessa forma, a Mata Atlântica se tornou um espaço de liberdade e autonomia para os grupos marginalizados que desafiavam a ordem colonial e construíam suas próprias formas de organização social e cultural. Sendo lugar de refúgio e contestação para os grupos excluídos que se opunham ao domínio colonial e criavam suas próprias identidades e memórias.

As reuniões e seus sentidos ocorriam com maior frequência quando os povos tomaram conhecimento da atuação do SPI órgão do governo instituído para a “defesa dos indígenas”, os sertanistas comandados pelo Marechal Cândido Rondon, atuavam nas regiões do interior do Brasil, área de difícil acesso, com o objetivo da edificação das fronteiras geográficas, por meio da construção de ferrovias, rodovias e linhas de correios e telégrafos.

O projeto governamental a partir da criação do SPI foi a forma encontrada para camuflar a ocupação das terras indígenas, transformá-las em meio de produção, exploração dos recursos naturais e incentivar que os indígenas abandonassem seus rituais religiosos, costumes, tradições, línguas e toda forma de cultura considerada exótica, nesse caso, além da integração à sociedade nacional, o estado precisava de mão-de-obra conhecedora do contexto geográfico e os recursos naturais existentes.

O processo de reconhecimento dos indígenas no Nordeste ocorreu de forma inversa em relação aos indígenas da região Norte e Centro-Oeste. No primeiro caso, ocorreu a perda das terras do aldeamento em quase sua totalidade, por meio de decretos governamentais. No segundo caso, os indígenas estavam vivendo, em suas terras, o processo de ocupação para liberar as áreas para o domínio de fazendeiros e produtores regionais. Com as terras ocupadas por posseiros, órgãos públicos, dioceses e municípios, os indígenas do Nordeste, passaram por processos inversos da atuação no interior do Brasil, especialmente na Região Norte.

Nas caminhadas dos indígenas de Porto Real do Colégio, de Palmeira dos Índios, de Águas Belas e Tacaratu para discutir o reconhecimento oficial pelo SPI as reuniões ocorriam em Bom Conselho com o Capelão do Exército, Padre Alfredo Dâmaso, que intermediava os interesses das lideranças indígenas junto ao SPI sediado na capital do país o Rio de Janeiro-RJ.

Antes de chegar a Bom conselho-PE, o povo Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio-AL, fazia o percurso de aproximadamente 110 km com destino ao povo Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios. A mesma dinâmica foi realizada pelo povo Pankararu dos municípios de Petrolândia-PE e Tacaratu-PE, percorriam aproximadamente 100 km em direção ao encontro dos Fulni-ô em Águas Belas-PE, quando chegavam ao destino passavam o dia relatando os acontecimentos durante a caminha e traçavam as estratégias para reivindicar o reconhecimento oficial.

O Padre Dâmaso era a ponte entre os povos indígenas e o SPI, escrevia as cartas para a agência estatal denunciando a situação de extrema pobreza dos indígenas, por ter as terras invadidas por posseiros, fazendeiros das regiões, oligarquias que dominavam o poder político e econômico, enquanto os povos originários viviam em pequenas e precarizadas glebas de terra.

A luta pelo reconhecimento oficial como indígenas por parte de grupos que anteriormente eram rotulados como "caboclos" é um reflexo da mobilização e conscientização dessas comunidades em relação aos seus direitos territoriais e culturais. Essa transformação na identidade étnica é significativa e está relacionada a várias questões históricas e sociais.

O termo "caboclo" muitas vezes foi usado de forma pejorativa para se referir a pessoas de ascendência mista, frequentemente envolvendo indígenas e europeus. A rejeição desse rótulo está ligada ao desejo de afirmar uma identidade indígena distinta, com suas próprias culturas, línguas e tradições, uma vez que ao reivindicar o status de indígenas, esses grupos buscam o reconhecimento de seus direitos perante o Estado e a sociedade. Isso inclui o direito

à terra, à preservação de suas culturas e à participação em políticas públicas específicas para povos indígenas.

A afirmação de que suas terras foram originalmente doadas pelo governo imperial destaca a importância da restituição dessas terras, que muitas vezes foram invadidas por não indígenas ao longo do tempo. Essa reivindicação é uma tentativa de recuperar territórios tradicionais que são fundamentais para a sobrevivência e a cultura desses grupos.

A referência aos aldeamentos históricos destaca a necessidade de proteção das comunidades indígenas contra as atrocidades cometidas durante o domínio colonial e imperial. Os aldeamentos eram frequentemente criados como uma forma de concentrar e controlar as populações indígenas, mas também podem ter servido como refúgio contra abusos e exploração.

As articulações e reivindicações refletem um movimento mais amplo de empoderamento e afirmação da identidade indígena no Brasil e em outras partes do mundo. A busca pelo reconhecimento legal e a defesa de direitos territoriais e culturais são passos importantes na promoção da justiça social e na preservação das ricas tradições culturais dos povos indígenas.

As caminhadas e a organização desses povos garantiram o reconhecimento étnico pelo Estado brasileiro, promovendo algumas políticas de proteção contra os ataques da sociedade local, com a instalação de uma unidade do SPI com a presença do poder estatal inibindo as ofensivas dos aldeamentos dos indígenas, por entender que a instalação do posto indígena trazia uma maior segurança.

O CIMI mobilizou e promoveu diversas assembleias na regional Nordeste, com a bandeira de luta da conquista e manutenção dos territórios, mobilização política, formação de lideranças para representarem os diversos povos frente aos órgãos públicos, ONGs e organizações da sociedade civil. Durante as assembleias, que duravam em média quatro dias, fazendo análise de conjuntura e os problemas que afligiam os povos ali representados: demarcação de terras, saúde e educação sobre responsabilidade da Fundação Nacional do Índio.

A FUNAI manteve a política integracionista que permeava o poder público desde o período colonial, desarticulando e recrutando indígenas com oferta de benefícios. As assembleias são espaços estruturados em pautas coletivas, além de criar e ampliar as relações sociais e interação cultural, os momentos solidificavam a conscientização, a solidariedade por meio de trocas de experiências, de estratégias de resistências contra o extermínio anunciado pelos posseiros e agentes do governo.

É de salientar que os momentos são regados ao som dos maracás que dão o tom da música e da dança do Toré, além do uso da chanduca²⁸ com o fumo temperado com sementes e ervas que purificam o ambiente. Segundo Durazzo (2019, p. 4):

A troca de experiências e os engajamentos políticos interétnicos e intraétnicos mobilizam, ainda, redes de relações com outros seres além dos humanos, como é caso dos encantados, entes cosmológicos com quem se estabelecem interações comunicacionais bastante singulares, permeadas por uma forte dimensão ritual. O maracá, o fumo, o toré e chanduca são elementos do cotidiano indígena, a pisada do toré e o balançar do maracá acontece para dentro da roda sempre da direita para a esquerda.

Em Palmeira dos Índios a presença dos missionários do CIMI ocorreu em 1986 quando parte dos Xukuru-Kariri reconquistam a fazenda que estava sobre o domínio da família Garrote que detinha grande influência política no estado, principalmente no Agreste. Para o enfrentamento político ante as oligarquias da região, o pajé Antônio Celestino tomou conhecimento de três jovens missionários do CIMI, Saulo Feitosa, Jorge Vieira e Ivamilson Barbalho, que atuavam junto ao povo Fulni-ô no município de Águas Belas-PE, com assessoria e apoio aos indígenas na defesa dos seus direitos. Nas palavras de Vieira do CIMI (2022):

A convivência com os Fulni-ô baseava-se na reciprocidade, entre ele e os demais membros prestavam serviços comunitários às crianças ensinando o letramento, redigiam documentos para os membros da comunidade, contribuíam na atividade da lavoura. Ao se deparar com a luta efetiva pela posse a terra em palmeira dos indígenas, foi um momento ímpar para atuação do CIMI no Nordeste. Não sabíamos a dimensão do que estava acontecendo, as pessoas alojadas em palhoças ou em barracas improvisadas ao pé de uma jaqueira. Jaqueira arvore parecia uma galinha agasalhando sua ninhada de pintos, que por pouco não eram congelados pelo clima frio da Mata da Cafurna.

Existiu a relação de troca de experiências entre missionários e indígenas, fato que construiu novas demandas internamente e para as instituições que apoiavam diretamente as reivindicações dos grupos. Vieira (2022) continua afirmando que,

A convivência com os Xukuru-Kariri foi uma das melhores escolas, não tínhamos nenhuma experiência com retomadas de terra, nos primeiros dias conversamos com o Pajé Antônio Celestino líder do grupo com seu filho Zé Neto que era o Cacique, além do seu sogro Conhecido com Pai Zé, o Pankararu Zezinho Davi que já habitava a mata desde 1982.

De acordo com Vieira (2022), a demarcação e a posse da terra indígena é prioridade para o CIMI desde sua fundação, a terra garantiria o bem-estar social por meio da produção e reprodução dos elementos culturais, além da autonomia política e financeira. O protagonismo

Chanduca é um cachimbo de madeira de angico confeccionado pelos povos indígenas do Nordeste, utilizado para fumar, contendo fumo de corda desfiado utilizado no cotidiano das aldeias.

dos povos indígenas é um dos pilares do trabalho CIMI, para isso, seria necessário compreender a organização política e social, sempre respeitando a posição dos indígenas, para desenvolver práticas formativas que contribuam com a luta dos povos indígenas, que garanta uma terra sem males, sempre buscando o coletivo.

Rufino (2006, p. 246), destaca o papel fundamental do CIMI como organização de caráter ativista em defesa dos direitos e interesses dos povos indígenas no Brasil. Várias observações importantes podem ser feitas com base nas reflexões do pesquisador que menciona que o CIMI liga a prática do diálogo à sua atuação. Isso destaca a importância de ouvir e envolver os povos indígenas nas discussões e decisões que afetam suas vidas e territórios. O diálogo é uma ferramenta essencial para a compreensão das necessidades e aspirações das comunidades indígenas. A atuação do CIMI inclui o apoio à revitalização cultural, ao fortalecimento das instituições comunitárias e ao desenvolvimento socioeconômico das comunidades. Enfatiza a importância do protagonismo dos indígenas. Isso significa que o CIMI busca (re)orientar as comunidades indígenas para que sejam atores ativos na defesa de seus próprios direitos e na formulação de soluções para os desafios que enfrentam. O CIMI não age em nome dos indígenas, mas apoia seu próprio envolvimento e liderança.

A abordagem ativista da instituição prioriza o diálogo, a reestruturação das comunidades e o protagonismo dos indígenas, que é fator essencial para garantir que os direitos e interesses das comunidades indígenas sejam respeitados e promovidos.

No início da década de 1980 em Alagoas havia dois povos reconhecidos pelo SPI na primeira década do século XX; a criação do SPI possibilitou o reconhecimento étnico dos indígenas do Nordeste, quando em 1921 os Fulni-ô foram oficialmente reconhecidos. Em 1940 ocorreu o reconhecimento oficial do povo Pankararu, em 1944 dos Kariri-Xokó, em 1952 dos Xukuru-Kariri. O pesquisador Bezerra (2019) salienta que em 1921 os Fulni-ô foi o primeiro povo indígena no Nordeste a conquistar o reconhecimento étnico no século XX, articularam-se com o Padre Alfredo Pinto Dâmaso, quando este partiu “do sertão de Pernambuco” para a cidade do Rio de Janeiro com o objetivo de estabelecer um diálogo com o Serviço de Proteção ao Índio/SPI, o órgão oficial responsável pelo reconhecimento dos indígenas.

O surgimento do CIMI, em 1972, e a instituição de outras organizações indígenas no país, possibilitou a organização dos povos por região, fortalecendo as lideranças diante das mudanças históricas e políticas que assolavam o país, com a corrosão do governo militar do então presidente João Batista de Figueiredo. A fragilidade política do governo brasileiro e o

fortalecimento do movimento indígena e indigenista possibilitou que vários povos indígenas saíssem da invisibilidade e do anonimato, reivindicando seu reconhecimento étnico pelo poder público.

O antropólogo Darci Ribeiro sugeria que em dez anos os povos indígenas estavam extintos ou integrados, vivendo como cidadãos não indígenas. A inferência de Darci Ribeiro promoveu o levante dos povos indígenas do Nordeste que estavam silenciados na zona rural e periferias dos Municípios. Em Alagoas no início dos anos de 1980 os povos Jiripancó, os Wassu-Cocal, os Karapotó e os Tingui-Botó saíram do anonimato reivindicando a identidade étnica, além dos Xokó da Ilha de São Pedro no Município de Porto da Folha- SE. Após a promulgação da Constituição de 1988, houve avanço no reconhecimento étnico englobando os Kalankó, Karuazu, Katokinn, Koiupanká e Aconã. O povo Xokó habitante da Ilha de São Pedro, município de Porto da Folha, estado de Sergipe. Destacamos que dentro da política de saúde e da FUNAI, o povo Xokó está inserido no atendimento pelas regionais do estado de Alagoas, pela proximidade geográfica.

Com o apoio do CIMI, no início dos anos 1990, foi criada a comissão Leste Nordeste, com participação de lideranças indígenas. O principal objetivo era promover o fortalecimento dos povos de abrangência da comissão com assessoria política-metodológica no enfrentamento do descaso do poder público, além do preconceito das instituições e dos parentes que tiveram menos contato com o processo colonizador.

Com o avanço da expansão agrícola e da pecuária os povos indígenas do Leste e Nordeste passaram a ter maior contato com os fluxos culturais, com os europeus e com os negros escravizados, proporcionando a mistura étnica processo pelo qual os indígenas passaram a ser chamados de caboclos, por não ter o fenótipo padronizado preso à imagem do chamado índio puro. Os ditos “caboclos” estavam inseridos no contexto da sociedade envolvente, como trabalhadores domésticos, vaqueiros e agricultores, como forma de apagamento existencial dos povos originários do Nordeste.

As demandas dos povos indígenas aumentavam substancialmente nas regiões de abrangência da comissão Leste Nordeste com o levante dos povos ressurgidos; cada vez renasciam novas etnias, levando a coordenação a pensar em prática de atuação para suprir a demanda reprimida.

Em 1992 a Comissão Leste Nordeste entendeu ter cumprido com os objetivos propondo buscar novos horizontes no cenário político nacional e internacional, por essa razão recebeu nova nomenclatura - Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo - APOINME. Em 1995 a APOINME se consolidou como uma das maiores

organizações indígenas do país, obtendo seu registro como entidade jurídica, possibilitando a captação de financiamentos dos organismos internacionais, conforme aponta Oliveira (2010).

A área de abrangência da APOINME cada vez crescia com o aumento da demanda que levou os ordenadores a buscar independência e privacidade, por essa razão, propõe o distanciamento político do CIMI, por entender que precisavam andar com suas próprias pernas. O CIMI continuou o trabalho nas aldeias e assessorando a APOINME em atividades político-metodológica pontualmente nas assembleias.

O falecimento da Maninha-Xukuru-Kariri, em 11 de outubro de 2006, fragilizou o movimento indígena, pois ela participou da criação da comissão Leste-Nordeste e do processo de transição política para APOINME²⁹, assumindo por mais de 15 anos a condução da instituição. A nova coordenação transferiu o escritório da Cidade de Palmeira dos Índios, deixou de ser a residência da Coordenação Regional, passando para uma sede fixa na Cidade de Olinda-PE.

Para Oliveira (1999, p. 11), as organizações civis foram importantes para o avanço das conquistas dos povos indígenas,

Os povos indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo compartilham várias características comuns, que se apresenta nos elementos políticos e religiosos que incrementam as relações interétnicas, uma das razões dessa interação foi a criação da Comissão Leste Nordeste que se transformou na Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES (APOINME). Uma das questões partilhadas, é a dimensão linguística extremamente rica e ativa, ainda que grande parte de tais povos seja considerada falante apenas de português, por conta do processo de expansão colonial que impacta a região há séculos.

Nos relatos do Pajé Antônio Celestino da Silva e do senhor Zezinho (Manoel Davi Gomes) a participação do CIMI junto aos povos indígenas foi de grande importância na conquista das áreas da Lagoa do Pagão, do sítio de Pedro Benoni e na articulação política com outros povos indígenas do Nordeste. Além disso, foi fundamental para a criação da Comissão Leste Nordeste, que posteriormente se tornou a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME).

O CIMI desempenhou um papel crucial na defesa dos direitos dos povos indígenas, na mobilização por suas terras tradicionais e na promoção do diálogo entre diferentes comunidades. A criação da Comissão Leste Nordeste e, posteriormente, da APOINME, foi

²⁹ Indígenas que criaram a APOINME: do Espírito Santo, Gerson Tupiniquim e Toninho Guarani; de Minas Gerais Maxacali e Pataxó; da Bahia, Ninho e Nailton Pataxó; de Sergipe Gírleno Xokó; de Alagoas, Antônio Celestino e Maninha Xukuru-Kariri; de Pernambuco Xicão Xukuru de Ourorabá e da Paraíba Caboclinho e Capitão Potiguara.

uma forma de unir esforços e representação política para os povos indígenas da região, permitindo que trabalhassem em conjunto na busca por seus direitos e interesses comuns.

A referência à mudança de residência de Antonio Celestino e sua família para a Mata da Cafurna e ao rompimento com seu irmão Manoel Celestino (cacique) devido às discordâncias políticas na Fazenda Canto, ocorridas em dezembro de 1985, indica a complexidade das dinâmicas políticas internas dentro da comunidade indígena. Essas questões políticas podem ter influenciado a aproximação e o engajamento com o CIMI para a busca de estratégias de defesa de seus interesses territoriais.

Ao chegar a Mata contaram com o apoio do Senhor Arlindo Gomes e sua Esposa Minervina, sua irmã Ermilina Celestino (irmã dos Celestino) e seu sobrinho Dudinha (filho de Manoel Celestino), que sua mãe tinha falecido do seu parto e senhor Zezinho Davi (Pankararu) que por motivos não revelados, passou a residir junto aos Xukuru-Kariri na Mata da Cafurna em 1982. Segundo Martins (1993), com o falecimento do cacique Alfredo Celestino, em abril de 1979, foram acirradas as divergências entre as famílias Xukuru-kariri; em outubro de 1985 membros da família Sátiro foram responsabilizados pelo homicídio de João Celestino. Em dezembro de 1985 a família Santana liderada por Antônio Celestino rompeu, definitivamente, com o Cacique Manoel Celestino que já havia perdido o apoio da família Ricardo, por isso, em 1994 Manoel Celestino e alguns dos familiares e apoiadores deixaram a aldeia Fazenda Canto, logo após um tiroteio em frente às dependências do Posto Indígena onde ficaram duas pessoas feridas e uma morta.

O reconhecimento do povo Xukuru-Kariri foi construído com a criação da agência estatal, o Serviço de Proteção aos Indígenas - SPI, chefiado pelo Marechal Cândido Rondon. Na ocasião o governo brasileiro buscou explorar e ocupar as terras de difícil acesso e, ao mesmo tempo, programar sua política integracionista junto aos povos indígenas que eram vistos como o entrave no projeto econômico para região (FERREIRA, 2016).

No caso do Nordeste, a criação do SPI não atendeu as prerrogativas esperadas pelo Estado, porque os indígenas ao mesmo tempo que participava ativamente do desenvolvimento local, se confundiam com a massa sertaneja, estratégia protetiva utilizada para evitar a violência que poderia ser reavivada através dos “poderosos” da região, ou porque tinham vergonha de assumir a identidade étnica, uma vez que o termo índio é ligado aos termos pejorativos difundidos e cristalizados no meio social nacional, como: preguiçosos, bêbados, ladrões, vagabundos, feiticeiros entre outros (SILVA JR. 2007).

O racismo estrutural foi montado contra os indígenas foi para favorecer “uma situação comum de espoliação e sofrimento gerados pelo modelo econômico vigente e pelos arranjos

políticos que lhe sustentavam” (RUFINO, 2006, p. 247). O pesquisador destaca a importância de entender o racismo estrutural como um fenômeno que foi construído ao longo da história para favorecer interesses econômicos e políticos, em vez de ser uma característica inerente à natureza humana. O racismo estrutural foi montado como um instrumento para manter uma situação de espoliação e sofrimento, que estava alinhada com o modelo econômico predominante e os arranjos políticos que o sustentavam. Isso destaca como o racismo pode ser uma ferramenta de poder utilizada para perpetuar desigualdades e injustiças sociais.

A ideia de raça como categorias de seres humanos não é intrínseca à natureza humana, mas sim uma construção histórica que surgiu no contexto da expansão colonial e mercantilista nos séculos XVI e XVII. Isso significa que a categorização de grupos humanos com base em raça é uma invenção social, não uma realidade biológica.

Almeida (2019) enfatiza que a nomenclatura e o significado da palavra "raça" são fluidos e dependentes de contextos históricos, conflitos e relações de poder. Isso implica que a concepção de raça pode evoluir e se adaptar ao longo do tempo, refletindo as mudanças nas relações sociais e políticas.

Raça não é um termo fixo, estático.² Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da *raça* sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional* e *histórico*. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas. (ALMEIDA, 2019, p. 18).

O pesquisador destaca a natureza construída e mutável do racismo e da noção de raça, enfatizando como o racismo estrutural está ligado a sistemas de poder e exploração econômica que moldaram a história global. Compreender esses aspectos históricos e contextuais é fundamental para abordar eficazmente o racismo e trabalhar para a justiça social e a igualdade.

O pensamento renascentista, que enfatizou tanto a unidade quanto a multiplicidade dos seres humanos, foi influenciado pela expansão colonial e pela exploração do chamado "novo mundo". Essa expansão trouxe à tona questões sobre a diversidade cultural e a relação entre diferentes grupos humanos.

O contato dos europeus com os ameríndios se mostra em confronto cultural entre manutenção e destruição da cultura do outro. A visão pendular é carregada de juízo de valor que afasta a possibilidade de encontro no sentido da troca espontânea do conhecimento do outro, do respeito mútuo. Os povos indígenas em sua trajetória de sobrevivência e resistência,

souberam articular-se para atravessar os séculos da história e contaram com a Igreja Católica para não subsumir tanto no *tempopassado*, quanto no *tempopresente*.

A interação entre europeus e ameríndios durante o período de contato é complexa e marcada por uma tensão entre a manutenção e a destruição das culturas dos povos indígenas. A visão pendular, que oscila entre o reconhecimento do valor da cultura do outro e o julgamento de suas práticas, muitas vezes impediu um encontro genuíno baseado no respeito mútuo e na troca de conhecimento.

É importante reconhecer que o contato entre europeus e ameríndios não foi homogêneo e variou amplamente de acordo com a época, a região e as circunstâncias específicas. Em alguns casos, houve esforços por parte dos europeus, incluindo missionários da Igreja Católica, para entender e preservar aspectos das culturas indígenas, enquanto em outros casos houve uma imposição cultural e religiosa que resultou na destruição de tradições indígenas.

A referência à Igreja Católica é significativa, pois a igreja desempenhou um papel ambivalente no contato entre europeus e ameríndios. Por um lado, muitos missionários católicos desempenharam um papel na preservação de línguas e culturas indígenas, além de oferecerem apoio espiritual e educação. Por outro lado, a imposição da religião católica também foi usada como uma ferramenta de colonização e assimilação, muitas vezes resultando na supressão das práticas espirituais tradicionais dos povos indígenas.

A trajetória de sobrevivência e resistência dos povos indígenas ao longo dos séculos é uma história de resiliência notável. Eles souberam articular-se e adaptar-se para enfrentar os desafios impostos pela colonização europeia, preservando elementos fundamentais de suas culturas e identidades. O respeito mútuo e a valorização das diversas culturas são elementos essenciais para a construção de relações mais justas e igualitárias entre os povos indígenas e outros grupos.

Na contemporaneidade, como ressalta Rufino (2006, p. 247) que

a luta pela causa indígena através do CIMI possui dimensão global, passando pela ideia de que somente juntos os setores marginalizados alcançarão a redenção e que a ameaça aos povos indígenas é também resultado da estrutura política-social-econômica que assola todos os outros setores.

Os povos indígenas buscam alianças com outros setores e entre as diferentes etnias na defesa de seus direitos, possuem potencial de articulação e mobilização para construir alianças internas e externas. Um dos braços aliados, o CIMI procura construir relação imparcial nas comunidades indígenas, sem intervir na organização interna dos povos, mesmo assim é

inevitável a aproximação maior com determinados grupos indígenas, alguns são mais receptivos, o que facilita o trabalho do CIMI.

O pesquisador Barth (2011) é assertivo ao afirmar que a identidade de um grupo social é construída através de fluxos culturais, ao mesmo tempo em que os sinais diacríticos demonstram a alteridade social. Nesse sentido, Rufino (2006, p. 273) propõe uma categorização que diferenciaria a “inculturação de fronteira”, que se ocuparia das situações-limite no encontro entre Evangelho e cultura, e a “inculturação de cotidiano”, assim reinterpretada e adotada pela pastoral indigenista, vinculada à velha pauta da libertação.

Os pesquisadores apontam para a complexidade da construção da identidade de um grupo social e para a importância dos fluxos culturais e dos sinais diacríticos na demarcação da alteridade social.

Para melhor entendimento, tem-se que identidades e fluxos culturais presume que a identidade de um grupo social não é estática, mas é continuamente moldada e construída através de interações culturais e sociais. Os fluxos culturais, que envolvem a troca de ideias, valores, práticas e símbolos entre diferentes grupos, desempenham um papel fundamental na formação e na transformação da identidade de um grupo.

Os Sinais Diacríticos e Alteridade Social são elementos culturais que marcam a diferença e a alteridade entre grupos. Eles podem incluir símbolos, rituais, tradições, vestimentas e outras expressões que demarcam a identidade de um grupo em relação a outros. Esses sinais são importantes para a demarcação das fronteiras culturais e sociais.

A proposta de Rufino de categorizar a “inculturação de fronteira” se refere ao processo de encontro entre o Evangelho (a mensagem cristã) e a cultura, especialmente em contextos em que diferentes culturas se encontram. Essa categoria sugere que a inculturação não é uniforme, mas pode variar dependendo das situações-limite de encontro cultural. O pesquisador ainda menciona a “inculturação de cotidiano”, que está vinculada à pastoral indigenista e à busca pela libertação. Isso sugere que a inculturação não se limita apenas a aspectos religiosos, mas também se relaciona com questões políticas, sociais e de justiça. A inculturação de cotidiano envolve a reinterpretação e adoção de elementos culturais no dia a dia das comunidades indígenas, muitas vezes em busca de autonomia e liberdade.

Em concordância com os teóricos citados, destacamos que a identidade e a cultura são dinâmicas, moldadas por interações e influências externas, mas também são poderosos meios de demarcar a diferença e a alteridade. A compreensão desses processos é fundamental para o estudo das dinâmicas culturais e sociais em contextos diversos, incluindo as relações entre grupos indígenas e missionários cristãos.

A garantia do território é a pedra angular da causa dos povos indígenas, a terra mobiliza as relações sociais, políticas e religiosas, é promotora da produção e reprodução física e cultural dos indígenas. A luta é histórica dos grupos indígenas na defesa da sua relação com terra, o território e com a natureza. A demarcação e posse do território é prioridade para os povos indígenas, é através da terra que se consolida o direito de ser diferente nas ideias, na cultura, na organização social, na política.

O CIMI tem como prioridade a presença solidária, aliada aos povos originários na defesa de seus direitos, rompendo com a ideia de missão isenta ou meramente assistencialista como antes a Igreja atuava. A metodologia de trabalho do CIMI tem como compromisso, buscar alternativas para convivência pacífica e solidária entre os indígenas e a sociedade nacional, rompendo com o processo ideológico de enfrentamento político e econômico na perspectiva da convivência pacífica e solidária.

A sociedade brasileira não acreditava na possibilidade dos povos indígenas possuírem futuro próprio, pensavam que estavam fadados à extinção. Isso reflete a conscientização de que o desenvolvimento econômico muitas vezes estava em conflito com os direitos e interesses dos povos indígenas, levando à degradação de seus territórios e culturas. Durante o regime autoritário da ditadura militar, na década de 1970, o CIMI iniciou os trabalhos junto aos povos indígenas, propondo a ruptura com o modelo desenvolvimentista. (SIMÕES, 2016, p. 16).

O missionário deve firmar seu compromisso com o mundo e com a história, tomando uma posição crítica da estrutura social no Brasil (RUFINO, 2006, p. 249). O pesquisador destaca a importância do compromisso político e crítico dos missionários. Eles são encorajados a tomar uma posição crítica em relação à estrutura social do Brasil, reconhecendo as desigualdades e as injustiças e buscando promover mudanças positivas.

O contexto de abertura política que ganhou força em meados da década de 1980, trouxe mudanças no vocabulário dos missionários, levando à problematização do termo "cultura". Essa mudança reflete a evolução do pensamento missionário em relação à compreensão da diversidade cultural e à necessidade de respeitar a identidade e a cosmovisão dos povos indígenas. Rufino (2006) ainda acrescenta que “houve problematização do termo cultura, se a noção de encarnação possuía a capacidade operacional de traduzir duplamente a ação política nos termos de uma cosmovisão cristã e reinterpretar os Evangelhos a partir de um projeto político libertador e revolucionário, ela passava ao largo de uma problemática que persegue aqueles situados nas regiões em que a alteridade é manifesta: a cultura”.

A referência ao conceito de etnicidade destaca a importância de reconhecer a diversidade cultural existente no Brasil, especialmente entre os povos indígenas, que representam uma grande variedade de grupos étnicos, línguas e tradições culturais. A

sociedade nacional precisa (re)conhecer o pluralismo cultural, existente no país, há 305 povos indígenas, que possuem aproximadamente 274 línguas nativas, a profusão cultural quer romper com o evolucionismo cultural do século XIX, partindo da perspectiva de etnicidade (IBGE, 2016). Concordamos com Barth (2011, p. 145) ao afirmar que “a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciados”.

O objetivo do CIMI tem como pressuposto ultrapassar a visão monocular das primeiras missões implementadas no período colonial de aculturação e assimilação. “Os missionários defendem a diversidade cultural, o direito ao território, o ecumenismo, colaborando para o movimento indígena e indigenista, mobilizando outras entidades pelas causas sociais, no enfrentamento ao modelo econômico exploratório dominante” (RUFINO, 2006, p. 247).

O CIMI busca ultrapassar a visão monocular das missões coloniais de aculturação e assimilação, promovendo uma abordagem mais holística que valoriza a diversidade cultural, os direitos territoriais, o ecumenismo e o apoio ao movimento indígena e indigenista. Isso envolve colaborar com outras entidades e mobilizar recursos em prol das causas sociais e dos direitos dos povos indígenas.

A inculturação, conforme mencionada, representa uma tentativa de a Igreja reconhecer e redimir os erros cometidos na evangelização da América durante a colonização. Ela enfatiza a importância de respeitar e valorizar a cultura indígena e reconhecer o protagonismo dos próprios povos indígenas em seu destino.

É de salientar a nobre tentativa da Igreja de se redimir pelos erros cometidos na evangelização da América durante os 500 anos de ação colonizadora, a inculturação torna-se, ao mesmo tempo, uma busca por novas formas de atuação, por meio do discurso da alteridade, reconhecendo o protagonismo indígena.

A luta pela terra, no entanto, é o mote principal do discurso do CIMI e da atuação nas áreas indígenas, funcionando como assessoria nos principais conflitos atuais que envolvem os povos indígenas (SIMÕES, 2016). A terra é pauta básica das reivindicações dos povos indígenas, pelo direito a terra. Os conflitos ocorrem porque o governo brasileiro mantém uma política que prioriza a exploração e esbulho dos territórios indígenas, ao apoiar grandes empresas, posseiros, grileiros e fazendeiros que querem explorar sem piedade as riquezas de nossas matas. “Nossa Terra é sagrada, é dom de Deus que deu aos nossos antepassados e nós

não vamos deixar que nenhum governo, nem empresa tirem de nós o que é nosso: a Terra” (APIB, 2019).

O CIMI é referenciado por desempenhar papel fundamental na promoção dos direitos e da dignidade dos povos indígenas no Brasil, adotando uma abordagem crítica, comprometida e inclusiva que busca a convivência harmoniosa e o respeito mútuo entre culturas e sociedades distintas.

4 A PRESENÇA DA ESCOLA NO/PARA O POVO XUKURU-KARIRI

Neste capítulo discuto como a educação formal foi implementada pela estruturação do Estado para o atendimento aos povos indígenas por meio da criação de agências como o Serviço de Proteção ao Índio, a Fundação Nacional do Índio, o Ministério da Educação e a transferência de gestão da educação escolar para a Secretaria de Educação do Estado de Alagoas.

A educação deve ser compreendida como um processo que estabelece relações internas e externas ao grupo. Os diferentes meios de aprendizagem que são construídos no cotidiano dentro e fora da escola são considerados significativos para compreender a existência dos Xukuru-Kariri. Assim, importa pensar a escolarização a partir das questões que envolvem o dia a dia indígena, considerando todas as formas de produção e reprodução das necessidades como meio de sobrevivência, incluindo a escolarização.

4.1 A Escola Antes do Reconhecimento pelo SPI e com a FUNAI: experiências com a educação formal

O Estado português investiu as relações entre colonizadores e missionários católicos na tentativa de subalternizar os indígenas aos costumes ditos civilizados em detrimento do conhecimento ancestral organizado por diferentes de etnias. A convivência das crianças indígenas com os missionários católicos trouxe interferência na educação indígena, à chegada das letras para os povos indígenas ocorreu de forma tendenciosa intervindo na formação do ser indígena, dificultando as práticas culturais transmitidas no cotidiano das aldeias.

Os conhecimentos construídos no cotidiano que garantiam aos indígenas a labuta com a pesca, a caça, a coleta de frutos, de raízes, de sementes, assim como os rituais das danças, das pinturas corporais, das festas, dos funerais, dos artefatos e de todas as necessidades interligadas aos cerimoniais religiosos, que em certa medida, foram substancialmente alteradas ou reconfiguradas, construindo ritmos e ritos diferenciados e específicos de acordo com cada povo ou etnia (experiência vivenciadas pelos indígenas antes dos contatos com os europeus), que estabeleciam regras e fronteiras políticas associadas aos modos de vida das sociedades capitalistas coloniais.

O padre José de Anchieta identificou que podia se comunicar com os indígenas por meio da elaboração de uma língua geral, facilitando o contato entre os diferentes povos. Além da organização do dicionário, escreveu peças teatrais utilizadas como estratégias pedagógicas

implementadas nas missões, atuação significativa na educação formal e no comportamento social dos indígenas, intervindo na dinâmica de vida dos indígenas. Aqui reside o ponto central das negociações estabelecidas pelos indígenas como estratégias de garantia da vida, seja física, ou cultural reconstruindo pontos diacríticos. Seguindo a mesma perspectiva Barbalho (2015) afirma que os missionários jesuítas usaram de vários artifícios na catequização dos indígenas, ao observar no cotidiano das aldeias os costumes, crenças e línguas, a organicidade administrativa, econômica, religiosa, educacional.

No que tange a educação formal Ferreira (2021) infere que a escolarização estava vinculada aos propósitos de transformações dos índios dentro de padrões culturais e religiosos europeus promovendo intensas relações de subordinação, de subalternização e de poderes assimétricos, mas não sem resistência.

Os Jesuítas consideraram que a maneira mais eficaz de desconstruir os elementos culturais dos povos indígenas seria por meio da aproximação das crianças com as não-indígenas. Fundaram o Colégio dos Meninos de Jesus de São Vicente em 25 de janeiro de 1554, assim, o projeto de colonização por meio da educação formal, com foco no letramento facilitaria a catequização das crianças indígenas e, por conseguinte, influenciariam seus pais e as lideranças dos diferentes grupos étnicos.

É possível perceber que não havia qualquer interesse em oportunizar aos povos indígenas as possíveis benéncias do projeto colonial civilizatório por meio do letramento, o maior interesse do Estado (monárquico e republicano) foi de usufruir dos indígenas para o trabalho compulsório nos engenhos de cana de açúcar, na pecuária, nos diferentes serviços, na exploração dos recursos naturais e no esbulho das terras.

O projeto colonial tinha atuação em diferentes frentes, como educacional, político-administrativa e jurídico quando implementava leis para regular a posse da terra, criar as condições básicas para estabelecer vilas e cidades. Esses processos podem ser considerados formativos porque surgem novos sujeitos sociais e culturalmente adequados à conformidade (tensa) com o propósito de atender as novas demandas do capitalismo da época, além da tentativa de pensar na construção da identidade nacional independente de Portugal.

No governo imperial foram criadas leis para consolidar o poder político e econômico exercido pelas oligarquias regionais. O arcabouço jurídico da Lei de Terras de 1850 que objetivou regulamentar a posse da terra para os latifundiários.

Na segunda metade do século XIX, o governo central estabeleceu aos Presidentes de Províncias que organizassem estudos para identificar os aldeamentos e as formas de vida dos povos indígenas, considerando os níveis de inserção na sociedade dita civilizada para

estabelecer parâmetros entre àqueles que supostamente estariam integrados e em vias de integração. Os critérios adotados serviram para fundamentar politicamente e ideologicamente a perda dos direitos as poucas áreas de terras cedidas para formação dos aldeamentos (FERREIRA, 2016).

O relatório produzido pelo Bacharel em Direito Manuel Lourenço Silveira, em 1862, recomendado pelo Presidente da Província de Alagoas Antônio Alves de Souza Carvalho, identificou oito aldeamentos. No documento, descreveu as áreas dos aldeamentos considerando o número populacional, de gênero, a produção econômica, as condições de moradia, de acesso a saúde e o acesso a educação escolar³⁰. Após a produção do relatório, o presidente da Província, obedecendo às ordens do Governo Central, decretou a extinção dos aldeamentos e oficializando também a inexistência de povos indígenas em Alagoas.

A extinção dos aldeamentos na região Nordeste legitimou a expropriação das terras dos aldeamentos indígenas, sendo distribuídas para latifundiários e fazendeiros inserindo-os nos contextos locais como trabalhadores nas áreas rurais e urbanas, quando conseguiam trabalho. No dizer de Silva (2021, p. 8) em Alagoas não foi diferente das demais províncias do Nordeste, em

Alagoas, assim como nas áreas mais antigas da colonização portuguesa, sobretudo no século XIX após a Lei de Terras de 1850, foram consolidadas as invasões das terras indígenas. E com a omissão, conivência ou apoio explícito de autoridades públicas, os senhores de engenho no litoral e latifundiários no interior, as oligarquias políticas sucessivamente ocupando o poder, foram legitimados antigos invasores com a decretação oficial da extinção dos aldeamentos.

O projeto colonial português sempre atou no sentido de extinguir os conhecimentos dos povos indígenas, quando tentava impondo o cristianismo e o ensino das letras e dos números. Em Alagoas, foi durante o Governo Imperial que Manoel Lourenço da Silveira produziu relatório identificando e descrevendo os aldeamentos indígenas, considerando a perspectiva do Estado naquele momento. O documento foi apresentado pelo Presidente da Província de Alagoas Antônio Alves de Souza Carvalho, na abertura da décima legislatura de 13 de junho de 1862. O documento de forma mais objetiva afirmava que os indígenas praticamente não possuem diferenças significativas nos costumes, culturais e forma de vida dos demais brasileiros.

De acordo com o relatório, Silveira diz que “a capacidade intelectual dos indígenas não deixa a desejar na aprendizagem das letras” (ANTUNES, 1984, p. 21). Ainda nas palavras de Silveira, “os indígenas tinham domínio nas artes fabris, eram dotados de

³⁰ Ver: Antunes (1984).

inteligência para todas as artes, até chegou a nomeá-los como geniais para as artes mecânicas. No mesmo documento citado por Antunes (1984, p. 21), descreve os indígenas afirmando que estavam

Susceptíveis do maior desenvolvimento possível, uma vez que, aplicados os meios, sejam cultivados suas faculdades intelectuais, quer com relação às letras, quer às artes fabris; pois que se mostram na generalidade dotados de uma inteligência superior e fina penetração independentemente de qualquer cultura que nunca tiveram; em muitos se descobre gênios para as artes mecânicas.

Silveira destaca no relatório as habilidades intelectuais dos indígenas, mas os argumentos não foram suficientes para o Presidente da Província, pois, a oficialização da extinção dos aldeamentos vai ocorrer 10 anos depois. Fica subentendido que as escolas de primeiras letras foram criadas para as crianças indígenas dos aldeamentos e para as demais crianças que viviam nas vilas e povoados, provavelmente nas proximidades dos aldeamentos. Nas escolas, deveriam ensinar a ler, escrever, a contar as operações matemáticas e as artes fabris.

Na maioria das aldeias o ensino primário e os sacramentos eram de responsabilidade do capelão³¹ do aldeamento. Havia o ensino primário no povoado de Jacuípe, na vila de Atalaia, região de Palmeira dos Índios e de Porto Real do Colégio. As cadeiras (disciplinas) de primeiras letras ficavam nas povoações afastadas do centro das aldeias, o que dificultava o acesso das crianças indígenas a esses níveis de ensino.

As cadeiras fundadas nos centros das Villas e povoações, e por tanto afastada do foco de população das respectivas aldeias. Nellas apenas vão aparecer muito pouco filhos dos indígenas, já por que os pais não teem sido constrangidos, e já por que pobres, faltos de recursos e sem o favor dos meios do governo, não podem manter e suprir com vestuários e manda-los para a escola públicas ou villas, sempre a alguma distância do centro da aldeia; do que provem que os indígenas quasi no geral permaneçam, sendo analphabetos, sendo rarissima a exceção dos que leem e escrevem (ANTUNES, 1984, p. 21-22).

O fim dos aldeamentos trouxe dificuldades para os povos indígenas por perderem o acesso ao território e aos serviços públicos como educação e saúde, antes, minimamente eram assistidos pelos religiosos e posteriormente pelas províncias.

O Pajé Antônio Celestino afirmou que a primeira escola na configuração atual³² destinada as crianças indígenas Xukuru-Kariri após a extinção do aldeamento, ocorreu num

³¹ É ministro ordenado, ou seja, é uma autoridade eclesiástica que provê Assistência Espiritual à Regimentos Militares, Escolas, Hospitais, Presídios e Irmandade. (<https://www.pmprr.gov.br>)

³² “Supõe-se que as primeiras formas de alfabetização com os indígenas em Palmeira dos Índios, tenha ocorrido com coordenação do Franciscano Frei Domingos de São José, por volta de 1770 a 1783. E certamente, havia a presença indígena por ser um aldeamento”. (FERREIRA, 2016, p. 82).

espaço pequeno no fundo da casa do senhor Salú³³ Branco, no bairro Cafurna. A filha de Salú que provavelmente estudava na cidade de Palmeira dos Índios (não foi possível saber a escola nem o nível de ensino), sendo a primeira professora identificada pela memória Xukuru-Kariri e pela documentação do Museu do Índio que ensinava quase que exclusivamente aos indígenas até o ano de 1952, período da oficialização do novo reconhecimento étnico dos Xukuru-Kariri pelo SPI. É possível afirmar que Celestino³⁴ percebeu a importância do ensino das primeiras letras para seus filhos e das demais crianças indígenas, que não tinham condições de estudar nas escolas do município, impedidos pelas dificuldades financeiras, mas também para não expô-las aos preconceitos e discriminação que sofriam na cidade.

Em 1952, SPI reconheceu oficialmente os Xukuru-Kariri e a comprou a Fazenda Canto da Família Juca Sampaio, médio latifundiário e político da região, se instalou uma estrutura de Estado, Posto Indígena, para assistir à população local. A assistência se resumia ao atendimento a saúde, o trabalho agrícola e a educação escolar. Na área comprada existia uma casa, onde passou a morar o Chefe do Posto Indígena, dividindo o espaço para moradia, funcionamento administrativo, Posto de Saúde e escola³⁵. Ao apresentar a relação dos indígenas com a cidade de Palmeira dos Índios e as primeiras interações com a escola do SPI Ferreira infere:

A periferia da cidade de Palmeira dos Índios era composta na sua grande maioria por indígenas que o Inspetor classificou como “índios puros, índios casados com civilizados e descendentes de índios”. O número de indígenas em sua totalidade, divulgado pelo Posto em 1952, foi de 153 pessoas e desse total, 46 eram estudantes, o que não representava a situação, tendo em vista, que existiam vários motivos, por parte deles, em não assumir suas identidades. Como por exemplo, o preconceito e a discriminação velados ao longo dos tempos, motivados pela relação rural/urbano e principalmente as disputas pelas terras que causaram lembranças negativas, mas também de resistência. A atuação do SPI e da Igreja Católica Romana era para identificar os indígenas, classificar, “proteger” e posteriormente “negar” a sua indianidade ao tentar “civilizá-los”. (FERREIRA, 2016, p. 139).

A educação escolar promovida pelo estado por meio do SPI causou distanciamento na educação indígena porque as práticas pedagógicas convencionais primavam pelo ensino das primeiras letras e as quatro operações matemáticas em detrimento das práticas culturais desenvolvidas no cotidiano da aldeia. A escola é uma instituição bem aceita e valorizada pelos povos indígenas mesmo compreendendo que existem distâncias entre o conhecimento

³³ Salú era um pequeno proprietário de terras que morava na Cafurna de Baixo.

³⁴ Cacique Xukuru-Kariri que contribuiu para o reconhecimento oficial do SPI na década de 1950 acerca da indianidade do povo Xukuru-Kariri. Foi o responsável pelo reagrupamento dos indígenas que estavam dispersos na periferia de Palmeira dos Índios e nas regiões circunvizinhas.

³⁵ Ver: Martins (1994); Silva Jr (2007); Ferreira (2016); Museu do Índio. Rio de Janeiro. Dados demográficos. 1962. Mf. 167.

tradicional e o aprendizado escolar (RODRIGUES, 2015), porque são processos educativos construídos com base nas necessidades do tempo presente. Segundo Ferreira,

A Escola do SPI foi defendida pelos indígenas (...) Xukuru-Kariri como possibilidades de apreender as formas de controle dos “brancos” e estabelecer novos contornos para suas histórias a partir de um tipo específico de poder que só se apropriavam por meio da escolarização. Não existiram outros caminhos para chegar ao conhecimento formal senão pela aquisição de títulos e diplomas que comprovassem as competências. Mas a instituição coordenou também um aprendizado informal ligado a uma rede que aglutinava e acumulava um conjunto de informações oriundas dos PIs sob a sua esfera de intervenção. (FERREIRA, 2016, p. 86).

O sistema educacional capitalista dissocia claramente o comportamento social do indivíduo de sua origem. “A intencionalidade do Estado reside na divisão da sociedade em classes, razão da sua existência” (COUTINHO, 1992, p. 74). A divisão da sociedade em classes favorece pequeno grupo detentor de poder político e administrativo (oligarquias), em detrimento da classe subalternizada, no caso dos indígenas, nas sociedades tidas como primitivas. Seguindo essa perspectiva, Rodrigues argumenta que a educação escolar indígena se fundamentou em pressupostos processuais:

O processo de educação envolve um investimento social da comunidade como um todo. Uma passagem lenta, por uma série de estágios de formação que pode chegar a se estender por quase toda vida; deve haver uma coerência profunda na formação moral, religiosa, intelectual e no convívio social. Esses valores, muitas vezes são negados no sistema escolar ocidental (RODRIGUES, 2015, p. 256-257).

No *tempo presente*, a educação voltada para a diversidade cultural tem se tornado alternativa de afirmação do pensamento crítico, no meio dos movimentos populares organizados, buscando um novo olhar no que se refere ao pensamento educacional conservador. Concordo com Barbalho (2015) quando disserta que “há uma diversidade cultural que busca alternativa de enfrentamento do pensamento ocidental como modelo homogêneo de educação, desconsiderando a pluralidade cultural e a organização política e social existente nos países sul-americanos” (BARBALHO, 2015, p. 202). Existe uma diversidade de culturas indígenas em todo o território brasileiro, dessa forma, o povo Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios é constituído por elementos socioculturais divergentes internamente e externamente ao se relacionar com a população geral da região.

A postura dos indígenas é questiona por parcela significativa da sociedade regional sem considerar todo processo de expansão colonial que alterou e ressignificou as formas de vida dos povos indígenas da região denominada Nordeste. A base para formar a nação possui uma série de fatores que contingencia as divisões, os casos de conquista, de maneira nenhuma é um princípio necessário ou natural (BARTH, 2011). A religião e a educação cristã se

traduziram na forma mais eficaz para desqualificar e alterar as formas de vida nativa. Para Barth (2011) a língua e a religião têm papel fundamental, por legitimar a comunidade aqueles que utilizam os mesmos códigos de linguagem e regulamenta o ritual da vida.

Os Xukuru-kariri alteraram seus sistemas religiosos, o que pode ser também identificado no cotidiano da educação formal, presente nas falas dos indígenas como Dona Marlene Santana que trabalhou prestando serviços para o SPI e FUNAI e do Cacique Cicinho da aldeia Mata da Cafurna que frequentou a escola na aldeia Fazenda Canto no início dos anos de 1970. De acordo com Dona Marlene Santana, trabalharam na nova estrutura da construção da escola Irineu dos Santos dois sujeitos Xukuru-kariri e um sujeito Pankararu: José Augusto, funcionário do SPI, Herculano (Pankararu) e Ercílio Xukuru-Kariri.

Trabalhou na construção da escola meu pai José Augusto o outro foi um índio Pankararu Herculano e o compadre Ercílio que trabalhava pro SPI, o chefe disse que eles tinham que fazer a escola que a FUNAI não podia contratar pessoas de fora da aldeia. (SANTANA, 2023).

A escola construída pelos indígenas, na atualidade, sofreu várias reformas na estrutura física, e apresenta condições medianas para atender os estudantes da comunidade indígena. A foto 5 mostra a Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino em 2022. Na aldeia foi construída uma escola pelo Estado, esta se transformou em anexo.

Foto 5 - Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino



Fonte: Acervo Cedido pela Direção da Escola Estadual Pajé Miguel Celestino, 2022.

A escola possuía duas salas, uma cozinha e dois banheiros. Nessa época Dona Marlene exercia a função de serviços gerais e merendeira e havia uma professora chamada Maria

Pereira e suas irmãs Margarida e Aurora. As docentes, não eram indígenas e tinham boa relação com as pessoas da comunidade, na orientação das famílias sobre a importância das crianças frequentarem a escola. Havia em média 60 crianças, distribuídas em dois turnos, matutino e vespertino. O ensino era da primeira à quarta série; os que desejassem, poderiam dar continuidade aos estudos se frequentassem as escolas na parte urbana de Palmeira dos Índios.

Algumas crianças faziam o percurso a pé de 6 a 7 km distância entre suas casas e a escola, enfrentando todo tipo adversidade: sol, chuva e lama, o café da manhã, na maioria das vezes, era uma xícara de café com farinha e ovo cozido, que por vezes era dividido entre mais de uma pessoa, enquanto o almoço, era feijão, farinha, peixe salgado e tripa de boi, quando as famílias tinham uma condição melhor, as famílias com menos recursos se alimentavam apenas com feijão e farinha. No percurso entre a casa e a escola, as crianças ficavam atentas aos pés de mangas, goiaba, caju e araçá, uma vez que complementavam a alimentação, com as frutas de época. As crianças que estudavam na aldeia, tinham a escola como fonte de conhecimento e de meio de subsistência alimentar, a merenda escolar significava para alguns a única refeição diária (SANTANA, 2023).

As condições sociais na aldeia eram ruins, pois os indígenas não tinham emprego formal, a maioria tirava sua sobrevivência de pequenas roças de milho, feijão, mandioca, entretanto a década de 1970 foi período de estiagem prolongada, que prejudicou as plantações, produzindo a fome para muitos. Nasci em 1971 e minha mãe relata as dificuldades que passamos, quando ela e meus irmãos mais velhos iam às antigas roças em busca de sobras de batatas, macaxeiras e outros. Essa situação foi semelhante para a maioria dos trabalhadores empobrecido em todo estado, não foi uma situação isolada específica para os indígenas.

Ainda sobre a merenda, dona Marlene relatou que a alimentação na escola era sopa de verdura, massa de milho, macarrão de rosquinha fino com aparência de miojo muito saboroso, tinha biscoitos, chocolate e leite. O Padre Ludugero Raaijmakers, distribuía 200 litros de leite de gado, adquiridos de uma fazenda na entrada da aldeia, entregue numa carroça puxada por burro, todos os dias, sendo 50 litros na escola e 150 litros divididos para idosos e crianças de zero a cinco anos.

O SPI, por intermédio do Sr. Cícero Cavalcante, chefe do posto Irineu dos Santos, convidou Dona Marlene para fazer um treinamento que a deixou apta a realizar curativos e aplicar injeções. O curso corresponde na atualidade à categoria de Técnico de Enfermagem. Dona Marlene iniciou os trabalhos na Fazenda Canto com 15 anos idade, por saber ler e escrever, pois a maioria era analfabeta e não havia médicos, nem enfermeiras para atuar na

aldeia. Na época o salário era pouco, além de atrasar até noventa dias, o fato a aborrecia e por vezes, se afastava do emprego, entretanto, por suas valorosas habilidades, o padre a convencia a voltar ao trabalho, sempre destacando sua importância para o bem-estar daquela comunidade.

Em 1977 a responsabilidade sobre os povos indígenas, estava a cargo da FUNAI, quando ela foi efetivada para exercer as funções de merendeira e serviços gerais na escola. Em virtude dos conflitos internos na Fazenda Canto, os membros da família Santana deixaram a aldeia e migraram para a Mata da Cafurna, lá edificaram barracos de palha no entorno de um pé de jaqueira onde passaram a residir, tendo um dos barracos servindo como escola.

Na fotografia a seguir apresenta a retomada da Mata da Cafura em 1986, resultado de longas reivindicações, formas de reconquista do território, propiciando inclusive a abertura de novas escolas para assistir as crianças no espaço conquistado.

Foto 6 - Primeiras casas construídas na retomada da Mata da Cafurna Povo Xukuru-Kariri em 1986.



Fonte: Arquivo da APOIME. 1986.

A professora indígena Xukuru-Kariri Alaíde ensinava embaixo do pé da jaqueira. O ensino era multisseriado, tinham poucas crianças porque a comunidade era recém-criada. Logo em seguida, os homens bateram tijolos, construíram dois cômodos, uma cozinha e uma sala denominada de Escola Cacique Alfredo Celestino, um dos responsáveis para o reconhecimento étnico pelo SPI em 1952.

Nas fotos 7 e 8 apresento a primeira escola construída pelos indígenas na Mata da Cafurna, obrigando os órgãos responsáveis assumirem o ensino. Parece que os indígenas se antecipam quanto às ações do poder público, o que torna a reivindicação inovadora diante das formas convencionais da maioria da sociedade alagoana revidar educação formal, quando aguardam a presença do Estado na construção e instalação de prédios escolares.

Foto 7 - Primeira Escola de Alvenaria Cacique Alfredo Celestino em 1986



Fonte: Acervo da APOIME. 1986.

Foto 8 – Primeira Escola de Alvenaria Cacique Alfredo Celestino em 1986.



Fonte: Acervo da APOIME. 1986.

A fotografia acima expressa o *espaçotempo* escolar da interação professora/estudantes, na escola Cacique Alfredo Celestino. (houve a mudança no nome da escola por reivindicação do cacique Manoel Celestino e dos seus irmãos, já que a aldeia Mata da Cafurna predominava a família Santana, além que a aldeia Serra da Capela estava em processo de criação da escola que deveria homenagear o responsável pelo neo-reconhecimento dos Xukuru-Kariri). Na atualidade após a reforma, abriga a Escola Estadual Indígena Mata da Cafurna. Naquele momento, por estarem em retomada, não tinham apoio da FUNAI para a manutenção da escola. As dificuldades eram maiores por não ter apoio governamental e com a migração da Fazenda Canto abandonaram casas, roças e tudo que construíram com muito esforço.

Durante os primeiros meses não havia merenda, após o período da construção da escola, a merenda passou a ser cozinhada no fogo a lenha nas casas da comunidade e transportada na cabeça. A lenha, a água (em baldes e potes) eram também transportadas na cabeça, de uma bica que abastecia a escola e as casas das famílias originárias. Por iniciativa da comunidade foram construídas duas escolas com materiais produzidos pela própria comunidade. A partir de 2003, as aldeias da Mata da Cafurna, Boqueirão e Fazenda Canto foram contempladas com nova estrutura escolar por meio do Projeto Alvorada que tinha como objetivo desenvolver políticas públicas que melhor atendessem as necessidades básicas da população em vulnerabilidade social dos estados das regiões Norte e Nordeste. Menezes traz com muita clareza o

Projeto da Presidência da República criado em 2001 e que tem como objetivo reduzir as desigualdades regionais por meio da melhoria das condições de vida das áreas mais carentes do Brasil. Abrange municípios situados em regiões com IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) menor ou igual a 0,500, em 14 estados do norte e nordeste. Os programas do Projeto Alvorada são voltados para as áreas da educação, saúde ou geração de renda que são os níveis considerados para medir o IDH. Projeto da Presidência da República criado em 2001 e que tem como objetivo reduzir as desigualdades regionais por meio da melhoria das condições de vida das áreas mais carentes do Brasil. Abrange municípios situados em regiões com IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) menor ou igual a 0,500, em 14 estados do norte e nordeste. Os programas do Projeto Alvorada são voltados para as áreas da educação, saúde ou geração de renda que são os níveis considerados para medir o IDH. (MENEZES, 2001).

Além dos Xukuru-Kariri outros povos indígenas de Alagoas receberam construção escolar como os Kariri-Xokó, Tingui-Botó, Wassu-Cocal, Jiripancó e os Xokó de Porto da Folha em Sergipe. A conquista ocorreu por intermédio da APOINME, sob a coordenação da indígena Maninha Xukuru-Kariri. Mesmo com a estadualização das escolas, os funcionários da FUNAI, Alaíde Santana e Tânia Santana de Souza permaneceram exercendo suas atividades nas novas escolas.

De acordo com os relatos de Dona Marlene, a chegada da escola no povo Xukuru-Kariri foi muito importante, pois além de trazer o conhecimento, proporcionou trabalho e renda para a comunidade, contribuiu para melhorar a nutrição dos estudantes. Apesar das dificuldades, havia o compromisso dos pais e estudantes com a escola.

Sobre a escola D. Marlene Santana afirma que:

Hoje em dia vive melhor de vida, não vive ninguém com fome, porque na minha aldeia não tem ninguém passando fome, necessidades todo pobre passa, um dia tem o arroz, no outro não tem, tem um macarrão, um pedaço de carne verde, outro dia não tem, mas se alimenta três vezes ao dia e eles não mandam as crianças para a escola, uns vai outros não vão, os meninos, não sei... tem dado muito trabalho, eu ouço sempre os professor reclamar que eu estranho, no meu tempo num era assim. (SANTANA, 2023, 03 de Janeiro).

As professoras da época eram leigas, não tinham formação acadêmica adequada, quando os alunos da escola da Mata da Cafurna terminavam o ensino fundamental menor, à época 4ª série, sentiam dificuldades para acompanhar os estudos desenvolvidos nas escolas da cidade, por essa razão, alguns tiveram que retornar para a série anterior. Segundo o Cacique Cicinho Xukuru-Kariri, a escola funcionava em um horário, havia local de recreação, tinha uns parques construídos no prédio da FUNAI que regia a educação escolar indígena com a participação do município.

Os professores que não eram funcionários da FUNAI, o município de Palmeira dos Índios assumia os vencimentos, convênio da FACEP³⁶. Era uma época muito difícil, pelas condições sociais e econômicas dos indígenas. Entretanto, era motivo de orgulho e felicidade na década de 1970 porque havia escola na aldeia. O Cacique Cicinho Xukuru-Kariri ratifica a fala de Dona Marlene quando enfatiza a situação de escassez de alimentos e que eles tinham a escola como fonte de conhecimento, mas também de acesso as refeições. Neste sentido o cacique faz o seguinte relato:

Na época de cada um daqueles alunos e cada um daquela família era uma coisa muito difícil não se ter nada para comer e na escola praticamente era coisa que existia todos os dias menos o sábado e o domingo e durante o decorrer da semana existia a merenda por parte do governo... acho que o governo federal que abastecia as escola...na época existia que nem um tipo de arroz que se chamava burgo e um leite com Nescal, uma coisa assim, dessa forma ai...um biscoitozinho também, mas o burgo era que era forte mesmo, era... que enchia mesmo, um grãozinho que nem arroz, uma comidinha assim meia escura, que vinha as sacas, os indígenas chega a repetia, os estudantes chega repetia mesmo (SANTANA, 2023, 03 de Janeiro).

³⁶ Fundação do município de Palmeira dos Índios que contratava os funcionários do referido município para trabalhar nos órgãos das secretarias da prefeitura.

A escola chegou na aldeia Fazenda Canto com o propósito de ensinar as primeiras letras e as quatro operações matemáticas, seu papel foi muito além do ler, escrever e contar. A escola contribuiu para diminuir a fome que rondava as famílias indígenas ao distribuir a merenda servida na hora do recreio, intervalo das aulas.

A escola estava sob a responsabilidade do SPI, trabalharam como Professoras, Cantunilha indígena da etnia Fulni-ô, as demais não-indígenas, trabalhavam para o município de Palmeira dos Índios e eram residentes nas proximidades da aldeia Fazenda Canto Cantunilha, Eva, Cleide Dona Maria Pereira³⁷, não havia equipe gestora, quem respondia pela escola era o chefe de posto indígena, mas logo em seguida, em dezembro de 1967 o SPI foi extinto, as escolas indígenas passaram a ser regidas pela FUNAI.

Em diálogo com o cacique Cicinho Xukuru-Kariri, ele relembra que sua turma era composta pelos colegas de classe: Edivaldo, Carlos Alberto, Genival, Celídio, Everlene, Zé de Livro, Pedro e Zé Guabiraba, Ronaldo, Maria Guabiraba, Zé Marco, Rosângela. O cacique afirma que a turma era composta de indígenas e não indígenas. Os não indígenas eram oriundos de outras localidades circunvizinhas: Anum, Olho D'Água, Anum Novo no município de Palmeira dos Índios.

De acordo com Cicinho, nenhum dos estudantes indígenas da época, concluiu o segundo grau, atual Ensino Médio. Apenas os estudantes dos povos vizinhos que estudaram na escola Irineu dos Santos conseguiram concluir o Ensino Médio na rede estadual de ensino, para isso, precisaram se deslocar para o centro da cidade de Palmeira dos Índios.

Para Cicinho, a sua conclusão do Ensino Médio foi possível com a implementação da EJA na Escola Estadual Indígena Mata da Cafurna em Palmeira dos Índios. Em tempo, afirma que conhece alguns ex-estudantes não indígenas que estudaram na escola Irineu dos Santos na aldeia Fazenda Canto, que concluíram o ensino médio na escola convencional.

Os estudantes indígenas conviviam com diversas dificuldades para acessar as escolas que estavam localizadas no espaço urbano de Palmeira dos Índios, destacamos alguns problemas que impediram a conclusão do Ensino Médio: (a distância da aldeia para o centro da cidade, não havia transporte para o deslocamento, não havia distribuição de material escolar, nem fardamento ou vestimentas adequadas e nem alimentação). As dificuldades dos indígenas para dar continuidade nos estudos eram abissais, sendo identificadas no relato de Dona Marlene, ao discutir o acesso à formação escolar:

³⁷ Dona Maria Pereira possui relação de compadrio com os indígenas, ela sempre aconselhava as famílias indígenas a colocar os filhos na escola, que só por meio dos estudos conseguiriam ter uma vida melhor, com mais oportunidades.

Era o próprio acesso a cidade, a dificuldade era extrema né? A distância que tinha pra cidade, quando terminava uma quarta série não tinha como se locomover da aldeia pra cidade, ou enfrentava de a pés se quisesse alguma coisa ou então que o incentivo era pouco também, os pais também na época nunca incentivavam, nunca tinha aquilo ora, hoje em dia a visão nossa é o que? Você só pode chegar, só pode alcançar seu objetivo se tiver o estudo, a educação hoje em dia é fundamental pra tudo, na nossa visão hoje em dia (SANTANA, 2023).

O cacique Cícero, relata que alguns concluíram o antigo ginásio, mas eram quatro anos de muito sacrifício, pois além de estudar tinham que trabalhar na roça. A infância não era só brincadeiras, tinham que contribuir na plantação de hortaliças, fazendo a irrigação quando tinha água no rio que corta a aldeia Fazenda Canto para plantação de tomate, cebola, pimentão e repolho.

No período do inverno parava o plantio de hortaliças e plantavam feijão, milho, mandioca, macaxeira e outros. A plantação era de subsistência e o pouco excedente era vendido (farinha e macaxeira). As crianças tinham obrigações com os estudos, a lida na roça e ainda encontravam tempo para o lazer na própria escola ou à noite quando voltava para casa. O Cacique Cicinho e Dona Marlene Santana destacaram a importância da jaqueira para o fortalecimento da Mata da Cafurna ao relatar que:

A importância dessa jaqueira é uma coisa que vai ficar na história pra sempre, hoje em dia é, como se diz, é um patrimônio nosso aí do Xukuru-Kariri, principalmente pra esses que vieram da Aldeia Fazenda Canto, se deslocaram no período de 84/85, aí tem ela como uma sombra que nunca vai faltar, uma sombra que ... que por ser que seja, por mais que sol seja quente, ela vai ser a...ela vai ser o telhado, a cobertura, a fome também, pé de jaqueira dura. Por isso aí é uma preservação, como se diz é uma mãe nossa, a jaqueira ela foi, foi uma das peças fundamentais naquela época pra gente mesmo, a pessoa sair de suas casas, de outra aldeia pra vim deixando suas casas, energia, tudo pra lá e vim pra debaixo do pé de árvore reconstruir uma vida, uma trajetória de vida, uma luta já praticamente por questão de terra, de espaço mesmo (SANTANA, 2023).

As memórias orais de indígenas Xukuru-Kariri que estudaram ou trabalharam nas escolas instaladas pelo SPI, FUNAI e SEDUC revelam as experiências históricas, rompendo com os sentidos instituídos com base em análises que desconstróem as condições de produção, de estratégias e ordenamentos discursivos. Os relatos/memórias são aspectos necessários na reconstrução da escrita da história indígena.

Estudar fora da aldeia não era tarefa fácil para os indígenas Xukuru-Kariri, com a conclusão do ensino primário na escola da aldeia Fazenda Canto só era possível cursar o ginásio e segundo grau nas escolas localizadas no perímetro urbano. O percurso girava em torno de 7- 10 km dependendo do local de moradia e da escola, todo deslocamento era feito a

pé, aqueles que estavam matriculados no turno Matutino precisa acordar cinco horas da manhã para se organizar e tomar café e chegar à escola às sete horas da manhã.

Aqueles que estudavam no turno vespertino precisavam sair da aldeia às 11 horas da manhã para chegar à escola às 13 horas, que na maioria das vezes chegava atrasado devido seus pais trabalharem nas roças para o sustento da família ou prestavam serviço nas lavouras dos vizinhos e muitas vezes para os posseiros de suas terras. Só poderiam ir para a escola quando suas mães retornavam das roças, assim poderia comer alguma coisa e deixar seus irmãos menores sobre os olhos de seus pais.

Frequentar as escolas localizadas nas áreas urbanas de Palmeira dos Índios, exigia muita força de vontade e coragem para enfrentar os percalços do cotidiano da aldeia com também o preconceito no ambiente escolar que estava impregnando desde o porteiro à direção escolar. Com os estudantes não indígenas a realidade vezes ainda era mais complicada de que funcionários da escola, devido às ofensas deferidas por apelidos humilhantes que recebiam dos colegas de classe.

Os estudantes indígenas muitas vezes reagem de maneira agressiva para se defender dos apelidos que recebiam dos demais alunos (não indígenas). A ofensa partia do julgamento das vestes simples e surradas das crianças indígenas e permeava para o momento da merenda que às vezes era única refeição até aquele momento dos indígenas. A forma encontrada para impor respeito ao ambiente hostil era usar força física e descer o braço nos provocadores.

Com o advento da Constituição de 05 de outubro de 1988 as políticas públicas projetam melhores condições para desenvolvimento socioeconômico e político dos povos indígenas do Brasil. O artigo 231 da Constituição brasileira de 1988 referenda aos povos indígenas o direito de permanecerem como são, com suas línguas, culturas, religiões e tradições, com esse reconhecimento eles podem utilizar suas línguas maternas o que contribui de forma exponencial nos processos de aprendizagem escolar de afirmação étnica e cultural dos povos indígenas, proporcionando assim fundamental assimilação e integração.

Com os direitos constitucionais assegurados os povos indígenas garantem uma educação específica e diferenciada, por essa razão intensificam as reivindicações para políticas públicas que atendam às necessidades dos estudantes indígenas por meio de ampliação e construção de prédios escolares, que os professores e funcionários sejam membros da comunidade indígena.

Os Xukuru-Kariri até a promulgação da Constituição cidadã de 1988 contava com duas escolas administradas pela FUNAI, à escola Oscar Bandeira de Melo localizada na aldeia Fazenda Canto e a escola Cacique Alfredo Celestino na aldeia Mata da Cafurna. A

situação continuava muito difícil para os estudantes indígenas que permaneciam se deslocando de suas aldeias para as escolas nas áreas urbanas da cidade de Palmeira dos Índios, superando longas distâncias, adversidades do clima (chuvas e muita lama no inverno e muito calor e poeira no verão).

De acordo com o Cacique Cicinho só a partir de 2003, as crianças e jovens indígenas passaram a frequentar escola de melhor qualidade com os novos prédios construídos com recursos do Governo Federal, por meio do projeto Alvorada, que objetiva minimizar as desigualdades sociais nas regiões Norte e Nordeste. Foram construídas três escolas indígenas em Palmeiras dos Índios que são: a Escola Estadual Pajé Miguel Celestino na aldeia Fazenda Canto, A Escola Estadual Mata da Cafurna na aldeia de mesmo nome e a Escola José Gomes Selestino na Aldeia Boqueirão. As escolas foram contempladas com as seguintes estruturas: mobílias novas, computadores, materiais didáticos, professores e funcionários de apoio indígenas, as ações possibilitaram aos indígenas concluir o processo de educação básica nas aldeias, sem precisar se deslocar por longas distâncias para estudar no perímetro urbano de Palmeira dos Índios.

É possível perceber que a educação escolar indígena está em processo contínuo, em movimento circular acompanhando as vicissitudes dos tempos atuais que traz a reboque a tecnologia, formação acadêmica, estrutura física adequada, transporte, que são demandas necessárias. É de salientar a importância do reconhecimento oficial por parte do Estado para a criação do cargo de professor indígena que possibilitaria a realização de concurso público específico e diferenciado, garantindo aos profissionais da educação a estabilidade da carreira, e a segurança social e econômica aos professores indígenas.

No aspecto pedagógico, os estudantes indígenas seriam preparados para adquirir o conhecimento tanto do universo indígena, quanto do conhecimento ocidental, dessa forma saberão lidar com o mundo interior e exterior, além de se tornar lideranças com consciência crítica em suas aldeias. As transformações ocorreriam em cadeia, provocando as agências estatais para investir na melhoria das estruturas físicas dos espaços escolares ao disponibilizar maior número de salas, área de lazer e ginásio poliesportivo.

Há efetivamente uma consciência política por parte dos grupos familiares indígenas em estimular os filhos a frequentar e refletir sobre a importância do conhecimento, tendo em vista que muitos que não tiveram acesso ainda continuam analfabetos. Esse incentivo pode refletir na educação indígena, como afirma o Cacique Cicinho Xukuru-Kariri (2023):

O indígena se o pai não ensino a seu filho a cantar, a dança um toré, a seguir seu próprio passo da sua própria cultura, qual é cultura que ele vai? Se o pai não ensina

ou se não coloca seu filho pras escolas pra estudar o que é que ele tá querendo daquele? Eu acho que quem deixa muito a desejar, nesse sentido é a criação, é os pais hoje em dia por conta de um mundo diferente que aprendeu com a parte branca, com a parte dos não indígenas, é isso que eu vejo, a diferença que se tem muito, muito, muito forte é relacionado a questão da criação, porque eu mesmo, se eu sou indígena, meu filho ele nasce na minha religião, ele nasce na minha cultura, ele segue a minha cultura (Cicinho, 2023).

Percebe-se nos relatos de Dona Marlene Santana e do Cacique Cicinho, que houve avanços significativos na educação escolar nas aldeias Xukuru-Kariri no Município de Palmeira dos Índios, ao fazer a digressão histórica do período do SPI à contemporaneidade, afirmando que naquela época havia grandes dificuldades econômica, social e política, refletindo na descontinuidade dos estudos nas escolas fora da aldeia, principalmente pelo difícil acesso, tendo em vista que as escolas locais ofertavam apenas o ensino primário.

Na atualidade, existem 10 aldeias no território Xukuru-Kariri, com 06 das 17 escolas estaduais indígenas gerenciadas pela SEDUC-AL, entretanto, ainda faltam melhorias na estrutura física, criação do cargo de professor indígena, concurso público específico e diferenciado, currículos diferenciados, material de suporte pedagógicos específicos.

4.2 Estadualização da Educação Escolar Indígena em Alagoas na perspectiva Xukuru-Kariri

No dia 15 de março de 1990 o então presidente eleito Fernando Collor de Mello toma posse na presidência da República, a gestão e execução das políticas da Educação e da Saúde que era de responsabilidade da FUNAI, a partir do ano 1991 passaram a ser de competência do Ministério da Educação, com a execução a cargo de convênios com Estados e Municípios.

Em 2003, por meio do Decreto nº 1.272/2003, o Estado de Alagoas assumiu a responsabilidade de gerir e executar essa modalidade ensino, alinhados ao que preconizava a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade -SECAD, responsável pela Educação do Campo e Indígena que contribuiu para o fortalecimento da cultura, da identidade dos povos indígenas e do campo, sendo um importante marco não só para todos os povos originários, mas também especificamente para os doze povos indígenas de Alagoas.

Em junho de 2003, o governo do estado de Alagoas, no uso das suas atribuições que lhe outorgava o Art. 107, inciso IV e VI da Constituição Estadual, tendo em vista o que constava nos decretos de nº 1272 de 04 de junho de 2003 e nº 1788 de 16 de março de 2004 criou a categoria “escola indígena” no sistema estadual de ensino (FERREIRA, 2008).

Mesmo com o marco legal, existem fragilidades na oferta e execução de políticas públicas atinentes à Educação Escolar Indígena em âmbito nacional, burlando o que

estabelece a Constituição Federal de 1988 (Art. 210), e toda base legal que delibera sobre as políticas públicas relativas à Educação Escolar Indígena tais como: Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN, 1996, Art. 32, art. 78), o Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena (RCNEI, de 1998), o Plano Nacional de Educação (Lei nº 10.172, de 2001).

O processo da estadualização afetou negativamente a Educação indígena na aldeia Xukuru-Kariri pela ausência do diálogo relacionado às práticas culturais indígenas. A Escola indígena não está promovendo pedagogia plena, específica e diferenciada porque se mantém atrelada à burocracia governamental, porque engessa as práticas pedagógicas com regulamentações curriculares hegemônicas que limita a expressão, conhecimento e a referencialidade ancestral dos povos originários.

São muitos os desafios políticos e pedagógicos para articular o ensino escolar com formação continuada adequada ao universo indígena para produzir conteúdo didático específico e diferenciado para cada povo indígena de Alagoas, para que seja respeitado o calendário letivo específico que atenda as datas ritualísticas de cada povo, com a lógica do ensino curricular ancestral, como as experiências e necessidades das práticas culturais do cotidiano indígena. É possível constatar que a proposta pedagógica ocidental para educação escolar junto aos povos indígenas sempre interferiu no cotidiano dos sujeitos originários, com objetivo de torná-los “cidadãos” sob a luz do universalismo eurocêntrico.

A crítica da prática escolar em áreas indígenas pautada em dados históricos não invalida que a educação escolar indígena seja ressignificada para sair do panorama colonizador, eurocêntrico e assumir os preceitos do cotidiano indígena em suas dinâmicas próprias, legítimas e diferenciadas, para (re)afirmar o pertencimento relacionado a ligações primordiais entre os indivíduos que marcam as fronteiras e diferenças étnicas (WEBER, 1979; GEERTZ, 1983; BARTH, 1969).

Durante a pesquisa identificamos nos relatos e escritas científicas a atenção dos Xukuru-Kariri em garantir a educação escolar específica e diferenciada plena que contemple a realidade, os anseios, as práticas e as tradições valorizando a ancestralidade, a oralidade, o conhecimento dos anciãos, suas perspectivas culturais, artísticas, confecção de artefatos representativos de suas histórias, do cotidiano e da cosmologia.

Os dados são esclarecedores quanto à política de educação escolar indígena implementada pelo Estado, pois nota-se que não correspondem aos pré-requisitos essenciais para a educação de qualidade, que atenda as condições mínimas para o fortalecimento das

práticas culturais e ritualísticas, consolidando os laços interétnicos marcados por diferenças étnicas, diferente dos padrões exigidos pela sociedade nacional.

Os dados etnográficos foram realizados sobre as diferentes trajetórias de duas escolas indígenas, a Escola Estadual Indígena Pajé Miguel Celestino da Silva localizada na aldeia Fazenda Canto e a Escola Estadual Indígena Mata da Cafurna da aldeia Mata da Cafurna no município de Palmeira dos Índios viabilizando registros de dados sobre lembranças do povo pesquisado relacionados à educação formal e a educação escolar indígena, dentro de sinais diacríticos que demarcam as fronteiras étnicas (BARTH, 2010).

Os processos mais recentes de fortalecimento da identidade étnica Xukuru-Kariri estão presentes na Educação indígena como as práticas culturais e pedagógicas das aldeias indígenas, tendo como base as práticas ritualísticas relacionadas ao sagrado, como são os exemplos dos rituais do Ouricuri. É de salientar a importância do professor de cultura nos espaços escolares para que haja o “repasso cultural”, para que as crianças e jovens indígenas aprendam os cânticos e toadas, as lendas relacionadas à natureza e o meio circundante do espaço que habitam.

Para a compreensão dos processos educativos – formais e as práticas culturais – e evidenciar as variadas formas de resistências dos Xukuru-Kariri, é necessário aproximar por meio de análises das narrativas e das práticas pedagógicas existentes no cotidiano *dentrofora* das escolas, fazendo um recorte temporal de 1952, data do surgimento das primeiras escolas do SPI até os dias atuais.

A educação escolar indígena é reorganizada nas aldeias por atores sociais que atribuem a ela novos sentidos e significados fazendo dela uma *educação escolar Indígena diferenciada e específica* promovendo particularidades que diferenciam da escolarização entre não indígenas. Conforme destaca Barth (2011, p. 196), “as persistências de grupos étnicos em contato, implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças”.

As “fronteiras étnicas” estão erguidas para a diferenciação entre o que é indígena e o que não é; entre o que pode e o que não se pode implementar pedagogicamente na escola, bem como até onde os métodos da escolarização podem fluir a partir das práticas *tradicionais* dos Xukuru-Kariri. O processo étnico de construção de pedagogias para educação escolar indígena só é viável quando resulta da ação política e administrativa que “associa indivíduos e grupos” a um território delimitado geograficamente que vem a constituir uma “coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão, representação, reestruturando as práticas culturais” (OLIVEIRA, 1998, p. 56). O

processo de elaboração etnicopedagógica, imprescindível para compreender a educação escolar indígena ressignificando em diálogo com a “reorganização social” que implica na

1) criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 56).

A trajetória da escolarização para a sociedade nacional, e, por sua vez, para os povos originários não é recente, remonta ao período da colonização brasileira em diferentes ações implementadas pelas missões religiosas católicas jesuítas, franciscanas e capuchinhas com diferentes propósitos de cristianização e de transformação das estruturas social e cultural.

Luciano (2011) destaca que o envolvimento dos povos indígenas com a escolarização não ocorreu por meio de práticas violentas, mas sim por imposições sutis através do convencimento da importância da educação escolar no contexto atual destinada aos povos indígenas. A aproximação da academia com a educação escolar indígena é um processo recente se levarmos em consideração que se trata da instituição que esteve presente no Brasil há alguns séculos. Conforme Silva (2001) aponta, a aproximação entre indígenas e academia ocorreu simultaneamente aos processos de reivindicação das lideranças indígenas quando atentaram positivamente para educação escolar como necessária à sobrevivência no contexto contemporâneo considerando as mudanças ocorridas no interior das aldeias pelo contato entre portugueses e indígenas ao longo dos mais de cinco séculos.

É importante ressaltar os desafios que requerem sensibilidades dos acadêmicos envolvidos, levando em conta o que descreve Grupioni (2006) ao afirmar que os cursos têm no seu bojo pedagogias com aspectos democráticos visto que a elaboração dos currículos ocorre a partir da atuação dos indígenas com a produção de materiais didáticos de diversas temáticas e disciplinas, materiais esses, que possivelmente serão utilizados na educação escolar indígena (GRUPIONI, 2006. p. 49).

Mesmo partindo de perspectivas teóricas diferentes, Tassinari (2001) dialoga com Lopes da Silva (2001) quanto à empreitada dos antropólogos e/ou etnólogos na pesquisa antropológica da Educação Escolar Indígena. Destacam que os conhecimentos antropológicos estão nas ações e concepções dos atores sociais indígenas e nas articulações frente ao Estado. O relativismo cultural já se fazia presente nos debates e posicionamentos que levaram em consideração que a educação escolar indígena deve ser apreendida e analisada em contextos culturais específicos.

A pesquisa de campo nos territórios indígenas levou à aproximação da relação que mantenho com os Xukuru-Kariri. Minha condição de indígena possibilita apreciar as redes de relações estabelecidas com lideranças políticas e profissionais da educação das escolas indígenas. Através desta descrição, foi possível estabelecer diálogos com interlocutores com base em laços de confiança por meio do meu papel de antropólogo indígena levantando dados importantes reveladores sobre a vida dos indígenas, dando voz às vivências e percepções indígenas sobre educação escolar indígena.

Procuro compreender as experiências do papel da educação no âmbito da formação escolar; registrei as experiências educativas dos mais velhos incluindo a oralidade e o educar dos antigos. Os dados que ampliaram a forma da educação realizada no ensino-aprendizagem nas práticas culturais nas aldeias necessariamente não perpassam pela escola, apenas dialogam.

A produção etnográfica seguiu articulação entre dados levantados sobre educação indígena (estudos etnográficos realizados em outras aldeias) e dados empíricos levantados entre os Xukuru-Kariri no ambiente escolar considerando as experiências que tiveram e ainda têm com o ensino oficial nas aldeias. Os referenciais teóricos servem para elucidar contextos de descrições sobre como ocorre o ensino *dentrofora* da escola indígena considerando as práticas culturais e os aspectos que fortalecem a etnicidade indígena nos contextos de prática educacional.

É importante ressaltar minha relação de aproximação com os povos indígenas do Nordeste brasileiro, especialmente com o povo Xukuru-Kariri da Aldeia Mata da Cafurna em Palmeira dos Índios, onde resido e constitui base familiar. Foi possível constatar que desde os primórdios da colonização os povos autóctones vêm passando por processos de exploração territorial e cultural com o avanço da monocultura açucareira e expansão da pecuária no agreste e sertão do Nordeste.

Na parte Sul de Pernambuco, atual Estado de Alagoas, os povos indígenas passaram a conviver com a implementação do projeto econômico que visava posse e exploração da terra, instigando os conflitos internos e trabalho compulsório nas diversas aldeias da região, além da introdução da mão-de-obra de africanos escravizados que foram trazidos a força por traficantes de seres humanos oriundos da Europa ocidental.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a criação do aldeamento em Palmeira dos Índios no final do século XVIII, por intermédio da doação de terra ao frei Domingos de São José com a proposta de proteger e salvar as almas daqueles que não professavam a fé cristã. Nos argumentos de Ferreira (2020), a criação do aldeamento de Palmeira dos Índios correspondeu à primeira situação histórica vivenciada pelos indígenas nessa região, ocorrendo exploração demasiada da mão obra e das vidas indígenas presentes na aldeia. O trabalho compulsório tomou dimensão no espaço do aldeamento, assim, a exploração ocorria na área urbana e rural de Palmeira dos Índios, nas obras públicas de Maceió e em outros empreendimentos provinciais.

A suposta proteção por meio da fundação dos aldeamentos se constituiu como estratégias para tentativa de integração dos povos indígenas aos costumes e crenças cristãs, o que reduziu substancialmente as áreas disponíveis para esses povos. Os latifundiários se beneficiaram com a apropriação dos territórios liberados para a ocupação a força produtiva dos indígenas para desempenhar atividades diversificadas em condição subalterna.

Os Xukuru-Kariri reivindicavam o direito a posse das terras nas primeiras décadas do século XIX (1822), por meio de ação judicial que proferiu sentença em favor dos indígenas. A cobiça dos latifundiários e políticos não cessava ao se apropriar das terras indígenas, legitimaram o marco legal que foi a extinção oficial dos aldeamentos na província das Alagoas, nas últimas décadas do século XIX, em 1872.

O projeto colonizador atingiu seus objetivos tomando posse das terras indígenas já reduzidas pelo avanço da economia predatória proposta pela colonização e continuou a ofensiva no perímetro demarcado com a doação dos sesmeiros ao Frei Domingos de São José com o apoio do poder imperial que delimitou e demarcou as terras do aldeamento de Nossa Senhora do Amparo, no município de Palmeira dos Índios.

Os efeitos da Lei de Terras de 1850 propiciou a extinção do aldeamento em 1872, operação que viabilizou a continuidade da exploração do trabalho compulsório indígena indispensável para o desenvolvimento econômico do município de Palmeira dos Índios, que se expandiu sobre as terras do aldeamento. Sendo expulsos do território, espaço legítimo de direito, passaram a condição de caboclo, de trabalhador rural e urbano, buscaram diferentes formas para sobreviver em locais como as periferias dos municípios vizinhos e grandes centros urbanos como Maceió, Recife, São Paulo entre outros.

De acordo com Ferreira (2020), as famílias indígenas, na ausência de terras e na impossibilidade de comprá-las, foram inseridas no contexto urbano como força de trabalho,

muitas vezes informal, desempenhando papel na condição de subalternidade enquanto força produtiva na região do Agreste alagoano, embora raramente sejam lembrados como produtores da história local. O poder de articulação e resistência dos povos indígenas perpassa pela luta da conquista da terra, para manter as práticas culturais e religiosas, muitas vezes praticadas a noite, em locais de difícil acesso para manutenção do segredo (religioso).

A reorganização se intensificou, a partir da primeira década do século XX, com a criação do SPI. A informação chegou aos indígenas Fulni-ô, povo indígena que vive no município de Águas Belas-PE por intermédio do Padre Alfredo Dâmaso. O religioso tinha boa relação com membros do SPI, por pertencer à hierarquia do exército, onde prestou serviços como Capelão. O novo reconhecimento dos indígenas Fulni-ô ocorreu em 1928, fato que despertou o interesse dos povos das etnias Pankararu, Kariri-Xokó e Xukuru-Kariri para reivindicar proteção estatal.

O Cacique Francelino do Povo Xukuru-Kariri junto aos demais parentes, o Pajé Francisquinho e o Cacique Otávio Nindé do povo Kariri-Xokó, da rua dos caboclos, no Município de Porto Real do Colégio, aderem aos Fulni-ô e Pankararu em busca de apoio do Pároco de Bom Conselho, Padre Alfredo Dâmaso, que tinha a incumbência de orientar e escrever as cartas para o então órgão de proteção ao índio, sediado na capital do país, no Rio de Janeiro. Para Barth (2011), os processos migratórios alteram as identidades étnicas através da dinâmica no uso dos territórios e a partir das variadas relações estabelecidas pelos agentes sociais habitando determinados espaços.

No caso do povo Xukuru-Kariri, o processo do novo reconhecimento étnico e a reconquista de parte do território possibilitou aumento nas interações com indígenas de outros povos, como: os Pankararu, Fulni-ô e os Kariri-Xokó. Os indígenas saíam de suas respectivas aldeias em direção ao ponto de encontro previamente acordado, os Kariri-Xokó percorriam aproximadamente 140 km em direção a Serra da Capela em Palmeira dos Índios, para o encontro com os parentes Xukuru-Kariri.

A dinâmica dos Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio para Palmeira dos Índios seguia uma lógica espiritual de proteção, saindo da Rua dos Caboclos ao cair da noite para evitar o sol e serem vistos, no amanhecer do dia estavam chegando ao povoado Olho D'água do Meio, pertencente ao atual município de Feira Grande-AL, outros povos atualmente reconhecidos como Tingui-Botó, aguardavam para articular estratégias reivindicatórias para novos reconhecimentos étnicos pela agência estatal, fato que ocorrerá a partir das décadas de 1970 e 1980.

A aquisição da Fazenda Canto possibilitou a reorganização política e religiosa dos Xukuru-Kariri. A presença de atores externos como religiosos e os órgãos estatais, contribuiu para a organização política dos Xukuru-Kariri, pois, passaram a reivindicar maior assistência do poder público representados pelo SPI e FUNAI. Assim, tiveram ganhos na organização e na infraestrutura da aldeia Fazenda Canto.

Os conflitos internos ocasionaram a migração para novas regiões de Palmeira dos Índios formando outras aldeias como a Mata da Cafurna com lideranças políticas e religiosas independentes. O contexto de diáspora dos Xukuru-Kariri protagonizou a expansão e a ampliação do território indígena, considerados como fluxos migratórios desempenham um papel constante de redistribuição populacional e na mudança de suas relações (BARTH, 2011).

A participação indígena nas mobilizações do processo constituinte assegurou direitos constitucionais prescritos no artigo 231, deliberam sobre o reconhecimento da organização social, dos costumes, línguas, crenças, tradição e diversidade cultural. Os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas competem ao governo federal demarcar, proteger e fazer respeitar suas culturas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Luiz Sávio de. Índio, capital e terra: o aldeamento do Urucu. *In*: ALMEIRA, L. S. de; LIMA, J. C. da S.; OLIVEIRA, J. dos S. (org.). **Terra em Alagoas: temas e problemas**. Maceió: EDUFAL, 2013.
- ALMEIDA, Luiz Sávio de. **Memorial biográfico de Vicente de Paula, capitão de todas as matas: guerrilha e sociedade alternativa na mata alagoana**. Maceió, EDUFAL, 2008.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os Indígenas na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- ALMEIDA, Sávio de Almeida; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson. **Índios do Nordeste: temas e problemas**. (org.). Maceió: Edufal, 1999.
- ALMEIDA, Silvio de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. **Pelejas indígenas: conflitos territoriais e dinâmicas históricas na Serra do Catimbau**. Recife, UFPE. 2020.
- ANDRÉ, Marli E. **Estudo de caso em pesquisa e avaliação educacional**. Brasília: Líber, 2005.
- ANTUNES, Clóvis. **Indígenas de Alagoas Documentário**. Universidade Federal de Alagoas Maceió, 1984.
- ANTUNES, Clóvis. **Wakona-Kariri-Xukuru: Aspectos Socioantropológicos dos Remanescentes indígenas de Alagoas**. Universidade Federal de Alagoas, 1973. (no prelo).
- APAC-Agência Pernambucana de Águas e Clima. **Bacia do Rio Ipanema**. Disponível em: APAC - Agência Pernambucana de Águas e Climas - Bacia do Rio Ipanema. Acesso em: 25 jan. 2022.
- APIB. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil**. Brasília, 2019.
- ARRUTI, José Maurício Andion. **O Reencatamento do Mundo: Tramas Históricas e Arranjos Territoriais Pankararu**. 1996. 247 [f]. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 1996.
- BARROS, Ivan. **Palmeira dos Indígenas, Terra & Gente**. Maceió: Editora Imprensa Oficial, 1969.
- BARTH, Fredrik. Introduction. *In*: F. Barth (Ed.). **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**. Prospect Heights, IL: Waveland Press. 1969.
- BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. *In*: Poutignat e Streiff-Fenart. Teorias da etnicidade. 2. ed. São Paulo: Ed. Unespe, 2011.
- BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

BEZERRA, Deisiane da Silva. **A atuação do padre Alfredo Dâmaso e suas contribuições para o reconhecimento étnico dos fulni-ô e as mobilizações indígenas no nordeste contemporâneo**. 2018. 145 [f.]. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, Brasil, 2018.

BEZERRA, Deisiane da Silva. **Com os indígenas: Padre Alfredo Dâmaso, os Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste**. Maceió: Editora Olyver, 2020.

BEZERRA, Deisiane da Silva. Processo de Reconhecimento Étnico Carnijó/Fulni-ô: entre Teias, Conexões e Alianças. **ANPUH-Brasil 30 simpósio Nacional de História-Recife 2019**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2019/10/23/carta-da-jornada-sangue-indigena-nenhuma-gota-mais-ao-papa-francisco/>.

BIENNÈS, M.; CAMPOS, H.; AVELLAR, E. C. De; CASALDÁLIGA, P.; BALDUÍNO, T.; SARTORI, A. J.; LEITÃO, G. G.; IASI, A.; LEITE, D. M.; CANUTO, A.; BRUSTOLIN, L.; LISBOA, T. Y-Juca-Pirama - O Índio: aquele que deve morrer. In: **SEDOC**, v. 17, n. 73. Petrópolis: Vozes, jul/ago 1974.

BONFIM, E. de S.; DURAZZO, L.; AGUIAR, M. S. O “levante linguístico indígena” no Nordeste, no Espírito Santo e em Minas Gerais: aspectos teóricos, políticos e etnográficos. **Policromias – Revista de Estudos do Discurso**, Imagem e Som, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 398-420, 2021.

BRANDÃO, Moreno. População de Alagoas. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**. Maceió, 1937.

BRASIL, Ministério da Saúde. Secretaria Executiva **Programa saúde indígena: etnodesenvolvimento das sociedades indígenas** / Ministério da Saúde, Secretaria Executiva – Brasília: Ministério da Saúde, 2001.

BRASIL. Ministério da Educação. **Dispõe sobre a Educação Indígena no Brasil** (Decreto Presidencial). Brasília, Diário Oficial da União. Brasília: nº 26, 5 de fevereiro de 1991.

CAMPOS, Rita de Cássia Ribas. **A prática do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) à luz da metodologia de aproximação de culturas e inculturação de Paulo Suess**. Porto Alegre: Editora, 2010.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário. **Relatório - Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil** – Dados de 2020.

COSTA, João Craveiro. **Alagoas em 1931**. Maceió: Imprensa Oficial, 1932.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci: um estudo sobre o pensamento político**. Rio de Janeiro: Campus 1992.

DÓRIA, Sígla Zambrotti, **Relatório de regularização Fundiária da Terra Indígena Xukuru-Kariri**. FUNAI, Brasília. 2006.

DUARTE, Abelardo. Os primórdios do povoamento das Alagoas. **Revista do Instituto Histórico de alagoas**. Maceió, 1969.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **A educação dos Jiripancó: uma reflexão sobre a escola diferenciada dos povos indígenas de alagoas**. 2009. 171 [f]. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) – Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2009.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. Educação Escolar Indígena em Alagoas: um debate. *In*: SILVA, Edson (org.) **A educação escolar indígena em Alagoas: espaços, processos históricos e debates**. Maceió, AL: Ed. Olyver, 2021.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **Educação Formal para Os Indígenas: As Escolas do Serviço de Proteção aos Indígenas (SPI) nos Postos Indígenas em Alagoas (1940-1967)**. 2016. 223 [f]. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2016a.

FERREIRA, José Kleiton Vieira de Lima. **A Educação Escolar na Aldeia Mata da Cafurna: um estudo sobre a construção da educação diferenciada entre os Xukuru-Kariri-AL**. 2020. 136 [f]. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020b.

FONTAN, Daiane de Fátima Soares. **Educação escolar indígena: estudo crítico da política estatal a partir de Pierre Bourdieu**. 2013. 150 [f]. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito de Alagoas – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2013.

FREIRE, Adriana Cirqueira; MELO, Beatriz Medeiros de. **Etnias indígenas alagoanas** [Ebook]. Maceió: Editora, 2020.

FRESCAROLO, Frei Vital de. **Informações sobre os índios bárbaros dos Sertões de Pernambuco**. Instituto do Ceará. 1913. Disponível em: <http://www.institutodoceara.org.br/Revapresentacao/RevPorAno/1913/1913InformacoessobreosIndiosBarbarosdosSertoesdaPernambuco.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2009.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1983.

GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. Contextualizando o campo da formação de professores indígenas no Brasil. *In*: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (org.). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. 1997.

HANSEN, João Adolfo. **Manuel da Nobrega-Recife**: Fundação Joaquim Nabuco. Editora Massangana, 2010. (Coleção Educadores).

HECK, Dionísio Egon; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (org.). **Povos indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio**. Brasília: CIMI – Conselho Indigenista Missionário, 2012.

III Conferência Nacional de Saúde Indígena – Relatório Final. Luziânia, GO, 14 a 18/06/2001.

INGOLD, Tim. **Being alive: essays on movement, knowledge and description**. New York: Routledge, 2011.

IZIDORO, Francisco. Descrição geográfica, estatística e histórica dos municípios do estado de Alagoas. **Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoano**, Maceió, 3(2). 1901.

JORGE, Adriano Augusto de Araújo. Notícias sobre os povos indígenas que estacionaram no território do atual Estado de Alagoas ou costumavam trazer a suas plagas repetidas correiras. **Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoas**. N. 1. Vol. III. Pags. 67/84. Maceió. 1901.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: 1945.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

LINDOSO, Dirceu. **A utopia armada: rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real (1832-1850)**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

LUCIANO, Gersem. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

MAIA, Suzana; BATISTA, Jefoson. **Prelúdios. Reflexões sobre autoetnografia**. Salvador, v. 9, n. 10, p. 240-246, ago./dez. 2020.

MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro. **Os Caminhos da Aldeia... Indígenas Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais**. 1993. 175 [f]. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1993.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. **A semente da terra: Identidade e conquista Territorial por um grupo indígena integrado**. Maceió, EDUFAL, 2014.

MENEZES, Ebenezzer Takuno de. Verbete Projeto Alvorada. **Dicionário Interativo da Educação Brasileira - EducaBrasil**. São Paulo: Midiamix Editora, 2001. Disponível em <https://www.educabrasil.com.br/projeto-alvorada/>. Acesso em: 10 jun. 2023.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

MURA, Claudia. **RELATORIO PANKAXURI**. Um estudo antropológico sobre a reivindicação étnica e territorial na Cachoeira do Tamanduá - AL, 2023.

MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono!** Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu, Rio de Janeiro: ContraCapa, 2013.

MURA, Fábio. **“À procura do “bom viver”:** território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Rio de Janeiro: ABA, 2019.

MURA, Fábio; SILVA, Alexandre Barbosa da. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. **Raízes**, Campina Grande, 33(1): 96-117, 2011.

NAKASHIMA, Edson Yukio. **Reatando as pontas da rama:** a inserção dos alunos da etnia indígena Pankararu em uma escola pública na cidade de São Paulo. 2009. 248 [f]. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

OLIVEIRA JÚNIOR, Valdeck Gomes de. **Currículos vivenciados em escolas indígenas:** contributos para uma educação contra-hegemônica. 2023. 208 [f]. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Alagoas - Centro de Educação - Programa de Pós-Graduação em Educação. Maceió, 2023.

OLIVEIRA, Carlos Estevão. **O ossuário da “Gruta-do-Padre” em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste.** Boletim do Museu Nacional, XIV-XVII (1938-1941) p.151-184. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1943

OLIVEIRA, Cristiane de. **Povos Indígenas:** conheça os direitos previstos na Constituição. Agência Brasil. 2017. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-brasil/2017/04/19/povos-indigenas-conheca-os-direitos-previstos-na-constituicao.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 14 fev. 2021.

OLIVEIRA, Ítalo Dennis de. **Tem que ser do nosso jeito, não do jeito deles:** a educação escolar indígena entre os Xukuru Kariri (AL). 2019. 119 [f.]. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **A presença indígena no Nordeste:** processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória, JR: 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem de volta.** Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "indígenas misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, Apr. 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 Aug. 2019.

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

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Estratégias Sociais no Movimento Indígena:** representações e redes na experiência da APOINME. Recife: 2010.

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

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

QUEIROZ, Gecinaldo Soares de. **Meio Ambiente e Educação Escolar Indígena: uma análise sobre a concepção de preservação ambiental que permeiam os alunos indígenas da escola indígena Pajé Miguel Celestino da Silva**. Palmeiras dos Índios: Faculdade Católica São Tomás de Aquino, 2008.

RAMOS, D. Alberto Galdêncio. **A Igreja a serviço do Índio**. SEDOC, v. 5, n. 51. Petrópolis: Vozes, ago, 1972.

ROCHA, Adauto Santos da. **Xukuru-Kariri: migrações, cotidiano e dimensões do trabalho indígena em Alagoas e no Sudeste do país (1952-1990)**. Maceió: Editora Olyver, 2020.

RUFINO, Marcos. O Código da Cultura: O CIMI no debate da enculturação. In: Monteiro, Paula (org.). **Deus na Aldeia: missionários, indígenas e mediação cultural**, São Paulo, Globo. 2006.

SANTOS, Rogério Rodrigues. Índios de Alagoas: memória, educação, sociedade. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; SILVA, Amaro Hélio Leite da; FERREIRA, Gilberto Geraldo (org.). **Índios de Alagoas: memória, educação, sociedade**. Maceió: EDUFAL, 2011. (Índios do Nordeste: temas e problemas).

SIGLA, **Relatório de regularização Fundiária da Terra Indígena Xukuru-Kariri**. FUNAI, Brasília. 2006.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando os sentidos: os Xukuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste Alagoano**. 2007. 133 [f.]. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção dos índios no Agreste Alagoano**. Maceió: Edufal, 2013.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de proteção aos índios no agreste alagoano**. História. PPH/UFBA. Universidade Federal da Bahia, 2007.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros. **Todo Índio tem Ciência**. Disponível em: <https://vimeo.com/7292564166>. Acesso em: 20 de agosto de 2022.

SILVA JÚNIOR, Gérson Alves. **Política de Assimilação: educação escolar indígena em Alagoas a partir da constituição de 1988**. Maceió: EDUFAL, 2008.

SILVA, Cássio Junior Ferreira da. **A Luta por Terra não Traz Diárias, Somente Perseguição: Processo Demarcatório e Retomado Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios**.

AL. 2020. 117 [f.] Dissertação [Mestrado em Antropologia Social] - Instituto de Ciências Sociais - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020.

SILVA, Edson H. “Os Xukuru e o Sul”: Migrações e trabalhos indígenas na lavoura canavieira em Pernambuco e Alagoas. **Revista de Pesquisa Histórica**. Recife, n. 26/2, p. 215-244, 2009.

SILVA, Edson H.; MACEDO, Michelle Reis de. **Os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índigenas, Alagoas: História, Memória e Patrimônio Cultural**. Maceió: EDUFAL, 2021

SILVA, Maria Ester Ferreira da. Terra parcelada, terra esfacelada: a desterritorialização do povo Xucuru-Kariri de Palmeira dos Índios. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; SILVA, Amaro Hélio Leite da (org.). **Índios do Nordeste: etnia, política e história**. Maceió: EDUFAL, 2008.

SILVA, Wemerson Ferreira da. **É de família, é tradição**: território e organização social entre os Xukuru-Kariri no Agreste alagoano. 224 [f]. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - UFRJ, Rio de Janeiro, 2019.

SIMÕES, Maria Cecília dos Santos Ribeiro. O Conselho Indigenista Missionário - CIMI e a militância no catolicismo engajado. **Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF**, 2016.

SUESS, Paulo. **“Impulsos e intervenções. Atualidade da Missão”**. São Paulo: Ed. Paullus. 2012.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Escola Indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). **Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola**. 2. ed. São Paulo: Global, 2001.

TORRES, Luiz B. **Os Índigenas Xukuru e Kariri em Palmeira dos Índios**. (ensaio). 3. ed. ampliada. Indusgraf. Indiana Ltda. Palmeira dos Índios-AL, 1974.

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

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (org.). **Max Weber: sociologia**. São Paulo: Ática, 1979.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, 4. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, v. 1, p. 243-275, 2012.

APÊNDICE

ENTREVISTAS

SANTANA, Cícero. Entrevista concedida para a pesquisa. 2023.

SANTANA, Meire Xukuru-Kariri. Entrevista concedida para a pesquisa. 2023.

SANTANA, Marlene. Entrevista concedida para a pesquisa. 2023.

VIEIRA, Jorge Luís Gonzaga. Entrevista concedida para a pesquisa. 2022.